

ÍNDICE

| | |
|--|------------|
| Editorial | 7 |
| Filosofía | 13 |
| <i>La muerte de Dios en Hegel y Nietzsche y su relación con el Dios de los profetas hebreos</i> , por Rubén Dri | 15 |
| <i>Hegel y América Latina</i> , por Carla Wainszok | 31 |
| <i>De la dialéctica hegeliana a la educación popular en Gramsci y Freire</i> , por Sergio M. Friedemann | 55 |
| <i>El pensamiento trágico en Hamlet</i> , por Magalí Coppo | 75 |
| <i>El aula universitaria como espacio de interacción de modelos de acción pedagógico-dramatúrgicos. Una perspectiva de la representación teatral</i> , por Diego Berenstein | 91 |
| <i>Técnica y Educación en América latina. Notas sobre la visión del nosotros</i> , por Malena S. Fallacara | 105 |
| <i>Variaciones sobre textos de Georg Simmel. De la relación entre vida y concepto</i> , por Nicolás Cardone | 119 |
| Sociología de la Religión | 135 |
| <i>Iglesia y poder</i> , por Rubén Dri | 137 |
| <i>El primer cristianismo o la inquietud de sí</i> , por Julieta Lizaola | 163 |
| <i>La "Cuestión Social" para la Iglesia Católica: reflexiones sobre la Argentina</i> , por Beatriz Atala, Silvia Blaiotta y Florencia Cendali | 173 |
| <i>Relaciones entre el Estado y la Iglesia Católica, en torno a la cuestión de la salud sexual y reproductiva. Años 1992-2006</i> , por Verónica Cuñarro, Agustín D'Acunto, Cristina Kruk y Luciana Pozo | 205 |
| <i>La Virgen de Lourdes y su Santuario en Santos Lugares. La construcción del símbolo y del espacio sagrado</i> , por Josefina Crama y María Florencia Ruggerio | 245 |



NÚMERO 9

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

DIAPORIAS

ΔΙΑΠΟΡΕΣΑΙ DIAPORÍAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES



NÚMERO 9

AGOSTO

2010

DIAPORÍAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Quien pretende resolver bien una aporía
–*euporésai*– debe desarrollar adecuada-
mente la aporía –*diaporésai*– en cuestión.
Aristóteles



DIAPORÍAS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

NÚMERO 9 - AGOSTO 2010

DIRECTOR

Rubén Dri

CONSEJO EDITOR

Beatriz Atala

Diego Berenstein

Silvia Blaiotta

Nicolás Cardone

Florencia Cendali

Agustín D'Acunto

Pablo Francisco Di Leo

Sergio Friedemann

Ezequiel Oria

Romina Ramírez

Carla Wainsztok

COLABORADORES

Magalí Coppo

Josefina Crama

Verónica Cuñarro

Malena S. Fallacara

Cristina Kruk

Julieta Lizaola

Luciana Pozo

María Florencia Ruggerio

DIAPORÍAS

Publicación de la Cátedra de Sociología de la Religión,
Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad de Buenos Aires.

Av. Juan B. Justo 2726 1° F - CABA, Argentina.

TE/fax (005411) 4855-9814

E-mail: diaporias@yahoo.com.ar



ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| <i>Editorial</i> | 7 |
| Filosofía | 13 |
| <i>La muerte de Dios en Hegel y Nietzsche y su relación con el Dios de los profetas hebreos</i> , por Rubén Dri | 15 |
| <i>Hegel y América Latina</i> , por Carla Wainsztok | 31 |
| <i>De la dialéctica hegeliana a la educación popular en Gramsci y Freire</i> , por Sergio M. Friedemann | 55 |
| <i>El pensamiento trágico en Hamlet</i> , por Magalí Coppo | 75 |
| <i>El aula universitaria como espacio de interacción de modelos de acción pedagógico-dramatúrgicos. Una perspectiva de la representación teatral</i> , por Diego Berenstein | 91 |
| <i>Técnica y Educación en América latina. Notas sobre la visión del nosotros</i> , por Malena S. Fallacara | 105 |
| <i>Variaciones sobre textos de Georg Simmel. De la relación entre vida y concepto</i> , por Nicolás Cardone | 119 |
| Sociología de la Religión | 135 |
| <i>Iglesia y poder</i> , por Rubén Dri | 137 |
| <i>El primer cristianismo o la inquietud de sí</i> , por Julieta Lizaola | 163 |
| <i>La "Cuestión Social" para la Iglesia Católica: reflexiones sobre la Argentina</i> , por Beatriz Atala, Silvia Blaiotta y Florencia Cendali | 173 |
| <i>Relaciones entre el Estado y la Iglesia Católica, en torno a la cuestión de la salud sexual y reproductiva. Años 1992-2006</i> , por Verónica Cuñarro, Agustín D'Acunto, Cristina Kruk y Luciana Pozo | 205 |
| <i>La Virgen de Lourdes y su Santuario en Santos Lugares. La construcción del símbolo y del espacio sagrado</i> , por Josefina Crama y María Florencia Ruggerio | 245 |

Editorial

En el número anterior aclarábamos que en la nueva etapa de la revista que comenzaba con ese número, el contenido se distribuía en dos secciones, una dedicada a problemas filosóficos, y la otra, a temas referentes a Sociología de la Religión. Esa distribución se debe a que los artículos que se publican constituyen el resultado de las dos investigaciones que realiza el colectivo de Diaporías.

Filosofía

Rubén Dri en el artículo inicial se refiere al tema de la muerte de Dios, destacando su sentido tanto en Hegel como en Nietzsche, y sus analogías con la muerte del dios-ídolo en los profetas hebreos y en las asambleas cristianas primitivas. Una determinada muerte de Dios, del dios sustancia, del dios fetiche, es necesaria para que se libere el espacio en el que una nueva sociedad o un nuevo hombre pueda desarrollarse libremente.

Carla Wainszok se propone en la primer parte del trabajo «Hegel y América Latina» describir las ideas que Hegel tenía sobre América Latina y, sobre África, mientras que en la segunda parte analiza las distintas apropiaciones que han hecho latinos y africanos de la dialéctica del señor y el siervo; para, en un tercer momento, reflexionar sobre las potencialidades del pensamiento hegeliano en este nuevo intento de descolonización latinoamericana.

Sergio Friedemann se propone en «De la dialéctica hegeliana a la educación popular en Gramsci y Freire» trazar un camino, volver a dibujarlo. A partir de los discursos pedagógicos hegelianos, sin dejar de lado aportes de sus obras filosóficas, se intenta señalar por qué a partir de la superación que realiza Marx de la cosmovisión hegeliana, puede desprenderse también una teoría de la educación, como la que se encuentra en los textos de Antonio Gramsci y Paulo Freire. Particularmente, se analizan los conceptos de enajenación y apropiación, y la dialéctica como ontología, atendiendo a la relación de enseñanza-aprendizaje y sus diferentes configuraciones, que dan lugar a variados «modelos pedagógicos».

Magalí Coppo indaga las vinculaciones entre el *Hamlet* de William Shakespeare y la tragedia griega de los siglos IV y V a. C. Las distintas imágenes que permiten constituir esta filiación con el pensamiento trágico son establecidas en *Hamlet* a partir del análisis discursivo de la obra y de lecturas previas sobre los trágicos griegos. Dicho linaje le permite a la autora establecer la novedad de *Hamlet* en tanto expresión de una «tragedia moderna», presentando las variaciones que suponen más de veinte siglos de herencias y movimientos literarios.

Diego Berenstein en «El aula universitaria como espacio de interacción de modelos de acción pedagógicos-dramatúrgicos» intenta poner el foco la relación docente - estudiante, pero no cualquier tipo de relación, sino no la relación, que como interacción, se produce (sucede) dentro del ámbito específico que es el aula universitaria.

Malena Fellacara luego de hacer un breve recorrido sobre las visiones que de la técnica han tenido autores y pensadores como Sarmiento y Alberdi, pretende pensar y reflexionar sobre la visión del *nosotros* que aparece detrás y entretejida entre sus pensamientos, planteos, propuestas, escritos. Articula, entonces, estos temas con la concepción que sobre la educación tenían los autores anteriormente mencionados, considerando en este punto, el extraordinario aporte del pensamiento de Jauretche, sumando también el pensamiento del maravilloso poeta cubano José Martí.

Nicolás Codesido en «Variaciones sobre textos de Georg Simmel» luego de explicar la diferencia entre artículo, *paper* y *opta* por este último que varía, cambia, exige a quien lo firma una responsabilidad mayor que

otras formas más rígidas de escritura y a diferencia del *paper*, en el cual la forma se impone sobre el contenido, el ensayo, en tanto escrito y acción política, le da un lugar más cómodo y privilegiado a la vida y a la reflexión sobre ella, ya que permite expresar intuiciones y sensaciones reivindicándolas por sobre la razón lógica y analítica. El tema del ensayo es la tensión entre vida y concepto que es trabajada a través de la diferencia entre significante y significado.

Sociología de la Religión

En «Iglesia y poder» Rubén Dri hace un recorrido histórico los conflictos, en primer lugar, del profetismo hebreo tanto con el sacerdocio como con la monarquía, para pasar, en segundo lugar, a analizar la concepción y la práctica de Jesús de Nazaret y las primeras asambleas cristianas sobre el poder.

Bajo las categorías del «sacerdocio y el imperio» analiza, en tercer lugar, la estructuración del poder político y religioso en occidente que se realiza en los siglos IV y V y constituye la base de las relaciones entre ambos poderes en Latinoamérica en general y en especial en Argentina. El trabajo termina analizando la Teología de Dominación que legitima a la dictadura militar genocida y es la base del comportamiento de la jerarquía eclesial en la etapa democrática que se inaugura en 1983.

Julieta Lizaola se plantea en «El primer cristianismo» introducirse en una de las construcciones histórico-culturales fundamentales de occidente, la cual corresponde a la conformación del primer cristianismo y su vinculación con lo que Michel Foucault denomina la *inquietud de sí*. Para ello procura observar y articular dos elementos centrales: el primero corresponde a la categoría de la *inquietud de sí*, donde esta nueva relación entre el hombre y su deidad única representa para Michel Foucault la emergencia de ciertas formas de religiosidad que se imbrican en los primeros siglos de nuestra era y que participan en lo que para él es clave: la construcción del sujeto cristiano. El segundo elemento es estudiado a través de Orígenes, uno de los primeros y más importantes Padres de la Iglesia, tanto por sus controversiales formulaciones como por su experiencia del cristianismo ya como una religión marcada por la relación personal entre la criatura y su creador; experiencia que irá abriendo paso a una metafísica de la interioridad que se consolidará en San Agustín.

Beatriz Atala, Florencia Cendali y Silvia Blaiotta investigan sobre la posición tomada por la Iglesia Católica en relación con la cuestión social durante el período que va de 1992 a 2006, tomando en cuenta los diferentes contextos políticos y económicos que se fueron sucediendo. En una primera etapa de la investigación definen qué temáticas abarca la Iglesia como Cuestión Social en diferentes momentos históricos, ya que por «Cuestión Social» se engloban una variedad de temas y posiciones políticas diversas. La investigación parte de un análisis histórico de esta categoría, con el fin de desandar el camino que nos permita observar la relación de poder que la Iglesia mantiene en torno a esta problemática en la actualidad. Es por ello que estudian las encíclicas más trascendentales que han evidenciado la posición de la Iglesia en las diferentes etapas del Liberalismo.

Verónica Cuñarro, Agustín D'Acunto, Cristina Kruk y Luciana Pozo investigan sobre «Las relaciones entre el Estado y la Iglesia Católica en torno a la cuestión de la salud sexual y reproductiva» en los años 1992-2006.

Los autores investigan las concepciones sobre la salud sexual y reproductiva de la jerarquía católica y del poder político argentino; la existencia de transformaciones al interior de la iglesia y del poder político en torno a la temática considerada y finalmente, los enfrentamientos y negociaciones que generan los proyectos de políticas sobre la salud sexual y reproductiva (y cuando corresponda su implementación), teniendo en cuenta el entorno político, económico, social y religioso.

Los temas alrededor de los cuales centran sus investigaciones son el aborto, la anticoncepción y fecundación asistida, los modelos de familia, entre los cuales se prestará especial atención a las uniones de hecho y la homosexualidad y, finalmente, la educación sexual.

La investigación de Josefina Crama; María Florencia Ruggerio que lleva como título «La virgen de Lourdes y su Santuario en Santos Lugares. La construcción del símbolo y del espacio sagrado» busca desarrollar las características especiales alrededor de la Virgen de Lourdes como símbolo de identificación popular ubicando el tema de interés en el Santuario de la Virgen de Lourdes en el barrio bonaerense de Santos Lugares.

Todas las investigaciones cuyo resultado aquí se presentan son obra de los autores que figuran, pero todas han sido analizadas, criticadas y debatidas colectivamente, rompiendo, de esa manera, el individualismo propio del neoliberalismo y potenciando las capacidades de cada uno. Formamos parte de la intersubjetividad que «como la coseidad simple inmutable, irradia en muchas esencias totalmente independientes como la luz irradia en las estrellas como innumerables puntos luminosos para sí, que en su absoluto ser para sí no sólo se disuelven en la simple sustancia independiente, sino que son también *para sí mismos*» (Hegel, 1973: 209)

Hermosa la metáfora hegeliana de la luz y las estrellas para dar cuenta de la relación entre los sujetos individuales y la intersubjetividad o eticidad. Forzando un poco la metáfora, Hegel dice que las estrellas o puntos luminosos se disuelven en la «sustancia independiente», es decir, la forman, al mismo tiempo que son «para sí mismos». Des esa manera apunta a la relación dialéctica entre el sujeto individual y la realidad intersubjetiva.

Efectivamente, esos puntos luminosos «son conscientes de ser estas esencias independientes singulares por el hecho de que sacrifican su singularidad y de que esta sustancia universal es su alma y su esencia; del mismo modo que este universal es, a su vez, su *acción* como esencias singulares o la obra producida por ellas» (Ibidem: 209-210).

La relación entre la sustancia universal o intersubjetividad y la singularidad, o entre el todo y las partes, es dialéctica. El todo es alma y esencia del singular, en otras palabras, es producto del mismo, pero, por otra parte, el todo es producto del singular. El singular «sacrifica», dice Hegel, su singularidad para producir el todo y éste le devuelve el sacrificio, produciendo la singularidad.

Los grupos de investigación de Diaporías se mueven dialécticamente. En primer lugar está la dialéctica que se da en los pequeños grupos que se forman para investigar determinado tema. Luego la dialéctica en el grupo general. Dialéctica intersubjetiva e intergrupala y al mismo tiempo dialéctica del tema investigado.

«Es necesario, en relación a la ciencia que buscamos, en primer lugar, presentar las *aporías* –*aporésai*–» (Aristóteles, 2000: 84). Primero es la presentación del problema con sus contradicciones que Hegel deno-

mina «universal abstracto», momento en que las contradicciones encuentran dificultad en desarrollarse. En el segundo momento las contradicciones se despliegan *–diaporéin–*. Es el momento de demorarse, de bucear en las contradicciones hasta que se vislumbre la salida *–euporéin–*, buena salida, dice Aristóteles; «superación», dice Hegel.

Buenos Aires, 24 de mayo de 2010

Bibliografía

Aristoteles (2000) *Metafisica*. Bompiani Testi a Fronte, Milano. Texto griego-italiano.

Hegel (1973) *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México DF.

FILOSOFÍA

Rubén Dri

La muerte de Dios en Hegel y Nietzsche y su relación con el Dios de los profetas hebreos

Quien ha puesto en circulación el tema de la muerte de Dios es Nietzsche, pero antes Hegel se había referido al tema, desarrollándolo en dos contextos diferentes, de modo que podemos hablar de la dos muertes de Dios según Hegel. En los profetas hebreos y el cristianismo de las primeras asambleas nos encontramos con la muerte del ídolo que guarda semejanzas con la muerte de Dios.

1. La primera muerte de Dios según Hegel

En el siglo IV aC ya no sólo había pasado el momento de florecimiento de la polis, sino que ésta se hallaba en franca disolución. El individuo particular que hasta el momento se encontraba completamente inserto en la totalidad del pueblo, se acababa de desligar del mismo, celebrando su completa libertad individual en la *comedia*. Experimentaba «un bienestar y un sentirse bien de la conciencia, tales como no se encontrarán nunca ya fuera de esta comedia» (Hegel, 1973: 433). Pronto habría de experimentar el individuo la falsedad de su situación, pues detrás de su alegría se escondía la más desoladora desgracia.

En la polis el individuo se encontraba en su *ethos*, es decir, en su ámbito, en su hábitat, en el cual su vida, completamente integrada al *demos*, tenía plenitud de sentido. Al desprenderse del *demos*, queda aislado, en el aire. Al primer sentimiento de libertad le sigue el del vacío, para llenar

el cual se entrega al *estoicismo*, buscando en una razón universal el sentido perdido. El consiguiente fracaso lo vuelca al *escepticismo*, cuya conclusión es la *conciencia desgraciada*, verdadero reverso de la conciencia *feliz* expresada por la comedia.

Es la conciencia de la pérdida de toda *esencialidad* en *esta certeza* de sí y de la pérdida precisamente de este saber de sí, de la sustancia como del sí mismo, es el dolor que se expresa en las duras palabras de que *Dios ha muerto* –*Gott gestorben ist*- (Hegel, 1973: 435).

La aparición del individuo por sobre la totalidad del demos que le daba contenido y sentido, significa la pérdida de la sustancia, es decir, del contenido. El individuo queda vacío.

Es el dolor que se expresa en las duras palabras de que *Dios ha muerto*. El contenido de esta muerte de Dios, anterior a la muerte del Dios cristiano, significa que el mundo se desencanta, que los dioses han callado, que sus leyes ya no sirven, que no se cree más en los oráculos, que «las estatuas son ahora cadáveres cuya alma vivificadora se ha esfumado, así como los himnos son palabras de las que ha huido la fe» (Ibidem).

Los griegos no eran monoteístas, de manera que la expresión aquí empleada por Hegel, no hace alusión a la creencia en la existencia fáctica de Dios o de los dioses. Apunta directamente al significado del símbolo «Dios» o «dioses». La vida del ser humano no se reduce a cuestiones económicas, a comer, vestirse y abrigarse, sino que se expande en un mundo cultural donde se ubica el sentido.

Dios o los dioses representados por estatuas, celebrados en himnos, consultados sobre el destino tanto particular como general de la polis, expresan ese sentido sin el cual es imposible la vida. Cuando ellos desaparecen, porque ya no hablan, el mundo se desencanta. En lugar de ser un espacio cualitativo, en el cual vale la pena vivir, pasa a ser meramente cuantitativo, matemático, cuya grandiosidad aterra, como lo experimentara Pascal en el siglo XVII.

La destrucción de la polis va unida a la muerte de Dios, o viceversa, la muerte de Dios va unida a la destrucción de la polis. Es la totalidad dialéctica de práctica y conciencia, práctica y teoría, práctica y filosofía, práctica y religión. Ninguna sociedad subsiste cuando los valores que la sustentan vienen a menos, y viceversa, cuando las prácticas creativas de la sociedad languidecen, sus valores se esfuman.

Es ésta una realidad histórica de la que siempre fueron conscientes las potencias dominantes. Para dominar a un pueblo es necesario destruir sus valores, sus creencias, su fe, en una palabra, su cultura. Mientras estas realidades culturales estén vivas, el pueblo tendrá las fuerzas suficientes para resistir.

«Las estatuas son ahora cadáveres cuya alma vivificadora se ha esfumado», dejaron de ser símbolos vivientes de la trascendencia en los que los devotos se sentían expresados. Los «ilustrados» criticaban estas devociones porque juzgaban que se adoraba un pedazo de mármol o de madera, pero el devoto nunca se detuvo en la expresión material, siempre fue más allá, viéndose a sí mismo en el símbolo.

Las estatuas no eran cadáveres, no eran simplemente un pedazo de materia, sino que estaban dotadas de vida poderosa y luminosa. La confianza en esa vida, trátase de Zeus, Hera o Palas Atenea, era la confianza en sí mismo que el devoto pasaba a tener por intermediación del símbolo. Siempre que un pueblo creyó en sus mitos, en sus dioses, en sus héroes, tuvo la fuerza necesaria para crear, para crecer, para luchar por su libertad.

De esta manera, comenta Hegel refiriéndose a la muerte de Dios en el siglo IV, «el destino no nos entrega con las obras de este arte su mundo, la primavera y el verano de la vida ética en la que florecen y maduran, sino solamente el recuerdo velado de esta realidad» (Hegel, 1973: 436). Las obras de arte en la época de esplendor de la polis estaban llenas de vida, expresaban los valores y las creencias que hacían de la polis una maravilla de creatividad, de amor por la libertad, de fuerza para el combate.

Esas mismas obras como pueden verse por ejemplo, ya sea en el Museo Vaticano o en el museo del Prado, se encuentran privadas de vida. Sólo nos recuerdan como una realidad lejana, el contexto en que ellas fueron producidas. Sólo una débil rememoración de la vitalidad de un pueblo que se expresó de esa manera. Esas obras, otrora seres vivientes, ya no son más que materia para la investigación de científicos e historiadores que las toman simplemente como «hechos».

Todas las culturas tienen en su base mitos fundantes cuyas narraciones entrelazan y estructuran los grandes símbolos de esas culturas. Los dominadores de todos los tiempos, los invasores, siempre lo supieron.

Para lograr el cometido de la dominación siempre ha sido necesario destruir los mitos, desorganizar los símbolos de la cultura a dominar. Esto está claro en la dominación que ha ejercido el cristianismo sobre numerosas culturas.

El caso que más nos interesa es el de América. En este continente había innumerables culturas que expresaban los valores y creencias de otros tantos pueblos. Mientras estas culturas estuvieron vivas, mientras sentían que sus dioses les hablaban, tuvieron la fuerza necesaria para resistir cualquier invasión. El invasor español y cristiano procedió a desarticular sus símbolos culturales. Con esta desarticulación los pueblos perdieron su identidad, sus dioses ya no les hablaban y, con ello, decayó el ánimo de la autodefensa.

La manera de resucitar de su muerte conlleva la necesidad de recuperar sus tradiciones, sus dioses, sus símbolos que, de hecho, pervivieron camuflados detrás de los símbolos del opresor. Es así como la Pachamama de los pueblos andinos se camufló en las Vírgenes morenas. Estrategia de supervivencia. Con la plena resurrección de sus símbolos, de sus religiones, resucitan los pueblos. Es el proceso que se está dando en América.

Hegel, sin embargo agrega:

Pero la doncella es superior a la naturaleza, pues reúne bajo una forma superior todas estas condiciones en el resplandor del ojo autoconsciente mismo y en el gesto que ofrece los frutos [...] es la memoria del espíritu exteriorizado en ellas (Hegel, 1973: 436).

Ha sido necesaria esa muerte de Dios para que apareciese «el ojo autoconsciente» que es «la memoria –*Er-Innerung*- del espíritu exteriorizado en ellas».

2. La segunda muerte de Dios según Hegel

La segunda muerte de Dios acontece en el cristianismo. Como se sabe, éste se encuentra centrado en la figura de Jesús de Nazaret, el Cristo. Mientras Jesús vivió, su misma presencia corporal era un velo que impedía ver en él la divinidad. Para que esto fuera posible era necesaria la muerte del particular. De hecho, sólo después de la muerte de Jesús los primeros discípulos suyos descubren en él al Cristo, al Hijo de Dios.

Según la representación, «la esencia divina se ha reconciliado con su ser-ahí mediante el *acaecer* de la propia enajenación de la esencia divina mediante su *acaecida* encarnación humana y su muerte» (Hegel, 1973: 454). Según la doctrina cristiana, Dios se hizo hombre, reuniendo en una misma persona la naturaleza divina y la humana. Esto es narrado, nos dice Hegel, como si fuera un *acaecer*, un *acontecimiento* histórico, cuando en realidad es un devenir del espíritu o concepto.

Éste se desarrolla dialécticamente desde el universal abstracto hacia el individual o universal concreto, pasando por el particular. El particular no es un individuo histórico, sino un momento de la autorrealización del espíritu. El acontecimiento de que Dios se hace hombre, no es tal, sino que «en sí», naturaleza humana y naturaleza divina nunca estuvieron separadas.

El paso del universal al particular es una negación, una muerte que debe dar paso a una segunda negación o muerte. Sólo desapareciendo el particular puede el universal recuperarse plenamente como universal concreto. En este caso el particular está representado por un hombre, Jesús de Nazaret. «En sí» en él se encuentra el universal, la divinidad, pero ésta no puede aparecer hasta que ese particular desaparezca.

Aquí es necesario tener presente la diferencia entre el ámbito de la representación y el del espíritu. Éste último no puede ser representado porque se encuentra más allá de toda objetualización. Pero el ser humano siempre necesita pasar por la representación. Ésta no puede concebir que el hombre es Dios, que lo humano es divino. Necesita representárselo, tomarlo como un acontecimiento histórico y, en consecuencia, aleatorio.

Por ello, en el ámbito de la representación, el momento de la particularidad del espíritu aparece como la muerte del hombre particular, Jesús de Nazaret. En el ámbito del espíritu, en cambio, se trata de la muerte de la particularidad y, en consecuencia, la aparición de la universalidad.

De esta manera Hegel expresa dialécticamente la experiencia hecha por los discípulos de Jesús de Nazaret según la narración evangélica de Lucas (Lc 24, 13-35). Una pareja desilusionada por la muerte de Jesús vuelve a su casa en la localidad de Emaús. En el camino se les hace presente Jesús resucitado, pero ellos no lo reconocen. Llegados a Emaús entran en la casa y «una vez que estuvo en la mesa con ellos, tomó el

pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio. En ese momento se les abrieron los ojos y lo reconocieron, pero ya había desaparecido».

La presencia del particular, del hombre Jesús, es un velo que impide reconocer la divinidad. Ésta que está «en sí» en el hombre, en este caso en Jesús de Nazaret, pero en realidad en todo hombre, no pasa al «para sí», a los discípulos no se les abren los ojos, si el particular no desaparece. Los discípulos lo reconocen cuando Jesús parte el pan, es decir, en la comensalidad, el momento de máxima unión de la comunidad.

Esta desaparición de la particularidad es la segunda muerte Dios o, en realidad, la verdadera muerte de Dios. Esa muerte es «la muerte de su *lado natural* o de su particular ser para sí» (Ibidem: 454). Desaparece físicamente. El cuerpo, momento objetual del espíritu, momento en el que el espíritu, en cierta forma, hace pie, deja el vacío. Queda el espíritu solo, absoluta negatividad, es decir, negación de toda objetualidad.

La muerte de esta representación contiene al mismo tiempo la muerte de la *abstracción de la esencia divina* que no se pone como sí mismo. Esta muerte es el sentimiento doloroso de la conciencia desgraciada de que *Dios mismo ha muerto*. Esta dura expresión es la simple expresión del saber de sí mismo más íntimo, el retorno de la conciencia a las profundidades de la noche del yo = yo, que no diferencia ni sabe ya nada, fuera de ella (Ibidem: 455).

El espíritu o sujeto o autoconciencia, es irrepresentable porque es la negación de todo objeto. El sujeto no es objeto, pero no puede ser sin objeto. Basta para entender esto pensarse a sí mismo. La propia realidad espiritual o autoconciencia es irrepresentable porque sólo los objetos son representables. Ahora bien, si desaparece el momento objetual de la autoconciencia o espíritu, de éste no se percibe más que una «noche».

Dios es el espíritu por excelencia. El ser humano necesita de la representación, que implica el momento de la objetualidad. Por eso a Dios se lo representa con la figura del ser humano. El cuerpo humano es su vehículo pero también su velo. La conciencia debe traspasar ese velo para que aparezca el espíritu sin interferencias, sin rastro de objetualidad. Al desaparecer el momento objetual queda sólo el espíritu, noche profunda, en la medida en que no hay manera de lograr una representación. Es la muerte de Dios.

La muerte del Dios-objeto, del Dios representado, del Dios-sustancia, del Dios-algo, del Dios-ente y la resurrección del Dios-sujeto universal que es vivido en la comunidad. Es la muerte del «hombre divino singular» y su resurrección como «hombre divino universal, la comunidad». De esta manera lo expresa Hegel:

Así como el hombre divino *singular* tiene un padre que es *en sí* y solamente una madre *real*, así también el hombre divino universal, la comunidad, tiene por padre su *propio obrar* y su *saber* y por madre el *amor eterno* que se limita a sentir (Hegel, 1973: 456).

Hegel recurre a la narración evangélica según la cual Jesús nace de María que es la madre «real», siendo José un padre solamente «en sí», pues, al no participar en la gestación no pudo pasar al «para sí». Esto le sirve a Hegel para reflexionar sobre la concepción «del hombre divino universal», es decir, la comunidad, la cual tendría como padre a «su propio obrar», es decir, el padre aquí es real, no ha quedado en el «en sí». La madre, por su parte es el amor, en otras palabras, el sentimiento amoroso. Queda en el «en sí» en la medida en que no pasa a la conceptualización propia de la filosofía.

El sentido que en la primera muerte de Dios se encontraba en las estatuas, en los himnos, en los cánticos, ahora se encuentra en el sentimiento colectivo de la comunidad. Ésta es Dios, es decir, ésta es divina. Es allí donde se «siente» a Dios, sentido de los sentidos. La primera muerte es una tragedia. Ese Dios muerto debe resucitar. La segunda muerte, por el contrario es necesaria. El Dios-objeto debe morir para resucitar en la comunidad.

3. La muerte de Dios según Nietzsche

La manera como Nietzsche experimenta y expresa la muerte de Dios tiene hondas diferencias, al par que ciertas semejanzas a la manera como la experimenta y expresa Hegel. Veamos:

¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco que en pleno día encendió una linterna, fue corriendo a la plaza y gritó sin cesar: ‘¿Ando buscando a Dios!’ ¿Ando buscando a Dios!’ Como en aquellos momentos había en la plaza muchos que no creían en Dios, provocó gran regocijo. ‘¿Es que se ha perdido?’ dijo uno de los circunstantes. ¿Es que se ha extraviado

como cualquier criatura?’ exclamó otro [...] así gritaron todos riendo a carcajadas (Nietzsche, 2002: #125).

Quien anuncia la muerte de dios es un loco. No podía ser de otra manera, porque los cuerdos, acomodados a la chata realidad tenían los sentidos embotados. Sólo un fuera de sí, fuera de la realidad ramplona podía tener los sentidos despiertos para algo que estaba fuera de esa realidad. Pero se equivoca en la búsqueda, porque la linterna es la pretensión de encontrar a Dios con los sentidos de los hombres comunes, sus interlocutores. La linterna pretende ocupar el lugar del sol.

El hombre loco se precipitó por ellos y los fulminó con su mirada. ‘Qué ha sido de Dios’ gritó. ‘¡Os lo voy a decir! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Cómo fue esto? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos al desatar esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se desplaza ella ahora? ¿Adónde vamos? [...] ¿No estamos vagando como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del vacío? ¿No hace ahora más frío que antes? ¿No cae constantemente la noche, y cada vez más noche? ¿No es preciso ahora encender linternas en pleno día? (Ibidem).

El texto pertenece al grupo de aforismos que Nietzsche publicó como *La Gaya Ciencia*, es decir la ciencia alegre, pero las expresiones del loco no tienen nada de alegre. Todo lo contrario, expresan la más amarga desolación, el más profundo sentimiento de culpa de ser asesino¹. «Dios ha muerto», pero da la impresión de que Nietzsche no logra convencerse plenamente de esa muerte. Es un dios «muerto» que no deja de perseguirlo como puede verse, por ejemplo, en el «Lamento del mago»²

¹ En 1878 publica Nietzsche *Humano, demasiado humano* que expresa la liberación del idealismo, del cristianismo, de Schopenhauer, de Wagner. Plena liberación expresada por la «conciencia cómica»; en 1882 publica *La gaya ciencia, la ciencia alegre*, pero esta alegría tiene como contracara la desgracia de la muerte de Dios. Esta muerte es necesaria para se abra el «sentido de la tierra» que advendrá con el superhombre.

² Me encorvo, me retuerzo, atormentado

Por todas las eternas torturas,

Herido

Por ti, el más cruel de los cazadores,

¡Desconocido —Dios!

¡Hiere más hondo,

Hiere otra vez

¡Taladra, hiere este corazón!

Las metáforas son fuertes, desgarradoras: «¿Cómo pudimos vaciar el mar?». Quedamos en seco. El mar con la enorme riqueza de vida que atesora se ha vaciado. En su lugar queda el desierto, la muerte de toda vida, el vaciamiento total. Del mar, de las aguas primordiales, ha surgido todo lo que es vida. Todo ello ha muerto. Lo contrario del mar, pleno de vida, es el desierto, en el que reina la muerte. «El desierto crece: ¡ay de aquel que dentro de sí cobija desiertos» (Nietzsche, 1981: 407).

«¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte?» El horizonte es la utopía que todo lo atrae, el foco que ilumina el camino y señala el derrotero, lo que nunca se alcanza pero que siempre está invitándonos a marchar.

«¿Qué hicimos al desatar esta tierra de su sol?». La tierra ha sido desatada de su sol y, en consecuencia la noche, su oscuridad y su frío se ha apoderado del mundo. ¿Adónde vamos? El ser humano ha perdido la orientación. ¿Cómo recuperarla? ¿Será encendiendo linternas, es decir, recurriendo a una actitud positivista, a los puros hechos?

Nietzsche expresa con esas y otras expresiones el más profundo dolor, la más angustiante desesperación. La muerte por asesinato de Dios no es ningún chiste, ningún *evangelio*. Es todo lo contrario, es una terrible noticia, un lúgubre mensaje, pues la oscuridad se ha apoderado de la tierra. Son las exclamaciones de un creyente, del profundo creyente que es Nietzsche y que siente que el objeto de su creencia se ha desvanecido³.

¿Por qué esta tortura

Con flechas embotadas?

¿No quieres matar

Sólo torturar, torturar?

¿Para qué —torturarme a mí,

Tú cruel, desconocido Dios? ...

¿Qué quieres arrancar con tormentos?

¡Tú atormentador!

¡Tú — Dios-verdugo! (Nietzsche, 1991, pp. 340-341).

³ Sobre la fe del joven Nietzsche testimonia su amigo Paul Deussen el cual, agrega luego de describir la ceremonia de la confirmación que reciben juntos: «Hubiéramos estado enteramente dispuestos a morir al instante para estar con Cristo, y todos nuestros pensamientos, sentimientos y acciones estaban transidos de una alegría supraterránea que, cual pequeña planta cultivada artificialmente, no podía durar» (Küng, 1979, p. 482)

El loco es Nietzsche. Sólo un loco, es decir, alguien que está más allá del sentido común, que no conserva el equilibrio de lo establecido, es capaz de sentir, de sufrir, de espantarse, de estremecerse por un acontecimiento aterrador que ya está sucediendo. No quiere verlo, no quiere aceptarlo. Por ello inmediatamente busca sustitutos, las «linternas». Éstas son metáforas que significan las iluminaciones de la ciencias, pobres iluminaciones que no alcanzan para desterrar las sombras de la noche que cubre el universo.

Nietzsche no acepta esas luces. Lo primero que hace es aceptar plenamente el hecho siniestro: «¡Dios ha muerto! ¡Dios seguirá muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!» (Ibidem). No se trata de muerte natural sino de un asesinato. Debemos hacernos cargo del mismo.

«¿Quién nos limpiará de esa sangre? ¿Con qué agua podríamos purificarnos? ¿Qué ceremonias expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de esta hazaña demasiado grande para nosotros?» (Ibidem).

Cuando se viene de un mundo en el que la fe es la que le daba sentido, la que iluminaba el camino y señalaba el rumbo, su apagamiento no puede menos que provocar no sólo desorientación, sino también profundo sentimiento de culpa. Es lo que resuena en todas las metáforas que emplea Nietzsche. Sangre, aguas purificadoras, ceremonias expiatorias, juegos sagrados expresan dolos, desgarramiento y culpa.

La designación del asesinato como «hazaña» que tal vez sea «demasiado grande» abre la puerta para el camino de la expiación:

¿No tenemos que convertirnos nosotros mismos en dioses para parecer dignos de ella? No ha habido nunca hazaña mayor, ¡y quienquiera que nazca después de nosotros formará parte, por causa de esta hazaña, de una historia superior a toda la transcurrida hasta ahora! (Ibidem).

El asesinato de Dios ha dejado un vacío enorme que debe ser llenado. Enorme hazaña la de matar a Dios, obra ciclópea que sólo gigantes han podido realizar. Ello significa que los hombres son dioses. A ellos toca, pues, el suplantar la difunto. La expiación es al mismo tiempo cumplimiento. Ese Dios muerto, bien muerto, no ha de resucitar, pero se requiere que alguien ocupe su lugar. Es el superhombre el que, de esa manera, se anuncia.

Poco después anota Nietzsche que «el mayor acontecimiento reciente, que ‘Dios ha muerto’, que la fe en el Dios cristiano ha perdido toda credibilidad, comienza ya a lanzar sus primeras sombras sobre Europa», acontecimiento demasiado grande para la comprensión de muchos. Es toda la «moral europea» la que se derrumba. Ello ha sido necesario para recuperar nuevamente el mar, un nuevo mar, «*nuestro* mar» que «vuelve a estar abierto ante nosotros, y quizá no haya habido nunca un mar tan *abierto*» (Nietzsche, 2002: #343), y un nuevo horizonte que «vuelve a aparecernos libre» (Ibidem).

El horizonte ha vuelto a aparecer, el mar se ha vuelto a abrir, el sol resplandece nuevamente, es decir, el superhombre ha hecho su entrada. ¿Cuál es, pues, la tarea a realizar? Es lo que Zaratustra plantea de entrada: «Las tres transformaciones» expresadas en las figuras del camello, del león y del niño.

El camello es el animal de carga por excelencia. Se arrodilla para recibir la carga y correr con la misma hacia el desierto. Es el hombre que se arrodilla ante los ideales de la moral cristiana, renunciando a la vida y optando por la muerte del desierto. Desprecio del cuerpo, ascetismo, sacrificio, mortificación.

Pero en lo más solitario del desierto tiene lugar la segunda transformación: en león se transforma aquí el espíritu, quiere conquistar su libertad como se conquista una presa, y ser señor en su propio desierto (Nietzsche, 1981: 50).

Es la lucha en contra de los ideales impuestos y aceptados por el camello. Sobre todo la lucha contra el dragón, el «tú debes», el imperativo categórico.

Finalmente, luego de esa lucha extenuante se arriba a la libertad del niño. «Inocencia es el niño, un olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí». Es el decir sí a «*su* voluntad» creadora. Es el superhombre, el que está más allá el último hombre, que finalmente ha recuperado el «sentido de la tierra» perdido por el cristianismo.

Pero ¿logró Nietzsche desprenderse completamente de Dios? No parece. En efecto, «el más feo de los hombres» oye la voz que le dice: «¡tú eres el asesino de Dios! (Nietzsche, 1981a: 354), a lo cual responde: «Pero Él tenía que morir: miraba con unos ojos que lo veían todo, veía las

profundidades y las honduras del hombre» [...] El hombre no *soporta* que tal testigo viva» (Ibidem: 357). Los «apóstatas» por su parte confiesan haberse vuelto piadosos (Ibidem: 253) y el demonio cobarde que les dice «¿Existe Dios?» (Ibidem: 254).

4. La muerte del Dios-ídolo en los profetas

Hacia 1.200 aC un grupo de habirus o hebreos que unos cincuenta años antes había escapado de la dominación imperial egipcia hace su entrada a la tierra de Caaán a través del río Jordán. Allí se encuentra con otros grupos semejantes que habían escapado de la dominación de los reyezuelos cananeos. Del grupo que vino de Egipto con toda probabilidad surge la propuesta de realizar un pacto que los uniese en una nueva sociedad liberada de toda dominación monárquica.

De ese pacto, realizado en Siquem, surge la nueva sociedad inter-tribal que pasa a denominarse «reino de Dios», pues el pacto implicaba le solemne compromiso de aceptar como único rey a Yavé, el Dios de la liberación que había acompañado al grupo que se había escapado de las garras del imperio egipcio.

Esta nueva sociedad tiene una constitución que se conoce con el nombre de «las diez palabras de Yavé», que nosotros conocemos como los «mandamientos de la ley de Dios». En realidad son las palabras o mandatos de Dios, porque éste es el rey. La segunda palabra de esta constitución dice: «No te hagas estatua ni imagen alguna de lo que hay arriba, en el cielo, abajo, en la tierra, y en las aguas debajo de la tierra».

«No te postres ante esos dioses, ni les des tributo, porque yo, Yavé, tu Dios, soy un Dios celoso». Esta parte del segundo mandamiento es completamente diferente de la anterior y, por confusión, se ha juntado a la anterior en un mismo mandamiento. Efectivamente, aquí no se trata de Yavé, el Dios de la liberación, sino de los otros dioses cuya realidad no sólo no se niega, sino que se intima a rechazarlos bajo pena de caer bajo la maldición del Yavé, el Dios «celoso».

«Esos dioses» son los que pertenecen a las monarquías, ya sea las cananeas, la moabita, la amonita, la asiria o la babilonia. Son portadores del proyecto monárquico que sufrieron tanto el grupo que escapó de Egipto como los grupos que en la tierra de Canaán se encontraron

sometidos por distintos reyezuelos. El Dios de la liberación, Yavé, es «celoso» del proyecto intertribal y está dispuesto a castigar cualquier traición.

Pero ese Dios de la liberación no consiente que se lo represente en estatuas, ni que se lo encierre en un templo, porque está-en-el-pueblo. Sólo el símbolo del arca del pacto ha de ser la muestra visible su presencia. La muerte del dios-ídolo es fundamental para la formación de la sociedad liberada de toda opresión que se denomina «Reino de Dios».

En el siglo VI, cuando el reino de Judá se encontraba asediado por el poder neo-babilonio y los sacerdotes llamaban a la población a confiar en la protección del templo, el profeta Jeremías clamaba: «No confíen en palabras mentirosas como éstas: ¡Miren el templo de Yavé! ¡Aquí está el templo de Yavé! ¡Este es el templo de Yavé!» (Jer 7, 4). Porque allí dentro no está Yavé, el Dios de la liberación, sino sólo su nombre vacío de contenido. Mientras sigan cometiendo injusticias, abusos, crímenes y luego vengan a «presentarse ante mí en este templo que lleva mi nombre, cuando acaban de hacer todas estas maldades» exclamando «¡Aquí estamos seguros!» (Jer 7, 10) no tendrán protección del Dios de la liberación.

El Dios encerrado en el templo es el Dios de los sacerdotes, el dios de la dominación, el dios convertido en ídolo. Ese dios tiene que morir para que la sociedad se libere. En el templo no está Dios sino sólo un ídolo. Se nombra como templo de Dios pero no es así. Dios está en el pueblo cuando en él reina la justicia, la fraternidad.

5. La muerte del hombre-Dios en el primer cristianismo

El asesinato de Jesús de Nazaret por el poder imperial romano en alianza con el sacerdocio de Jerusalén, significó la derrota y dispersión de su movimiento. Efectivamente, cuando Jesús es apresado, «todos los que estaban con él huyeron y lo abandonaron» (Mc 14, 50). Tiempo después comienza un proceso de recuperación durante el cual diversos grupos se van reuniendo en asambleas que repiensen la realidad.

Hay un momento en la dialéctica de la conciencia desgraciada que Hegel tiene un texto notable que puede figurar como exégesis del pasaje lucano narrado anteriormente (Lc 24, 13-35):

(...) mediante la *configuración* de lo inmutable el momento del más allá no sólo permanece, sino que además se afianza, pues si, por la figura de la realidad singular parece, de una parte, acercarse más a lo inmutable, de otra parte tenemos que lo inmutable es ahora para ella y frente a ella como un *uno* sensible e impenetrable, con toda la rigidez de algo *real*; la esperanza de devenir uno con él tiene necesariamente que seguir siendo esperanza, es decir, quedar sin realizarse y sin convertirse en algo presente, pues entre ella y la realización se interpone precisamente la contingencia absoluta o la indiferencia inmóvil que se halla en la configuración misma, en lo que fundamenta la esperanza (Hegel, 1973, pp. 130-131).

En el texto lucano⁴, la presencia física de Jesús –*la configuración de lo inmutable*– no permite a los discípulos discernir al Cristo –*lo inmutable*–. El momento del más allá –*el Cristo*– no sólo permanece sino que además se afianza. Para devenir uno con lo inmutable, con el Cristo, es necesario que Jesús desaparezca, que muera. Mientras que Jesús en persona esté presente, hay una contingencia, la persona física de Jesús que impide la identificación de la conciencia singular con lo inmutable.

Sólo ahora, después de su muerte y luego del desconcierto producido en los discípulos por la derrota sufrida, éstos se rehacen y comunitariamente expresan que *Dios resucitó a Jesús*, el cual pasa a ser Hijo de Dios. Ahora la comunidad, las conciencias singulares comunitariamente pueden vivir la unión con Dios.

Diversas asambleas o comunidades cristianas asentadas en ciudades que se encontraban a lo largo de la calzada romana que unía el Asia Menor con Roma y en esta misma ciudad, debido a su oposición activa a la dominación imperial, se encontraban bajo la más cruel persecución. En su resistencia se unen mediante determinados textos conocidos como «Apocalipsis», que significa «revelación de lo oculto».

Lo oculto que revelan estos textos es el plan de Dios sobre la historia que en síntesis consiste en que el poder imperial que las está persiguiendo tiene el tiempo acotado, después del cual será destruido. En consecuencia, es necesario resistir, tener paciencia, no dejarse llevar por la

⁴ Reproducimos aquí, con algunas modificaciones, el comentario que hemos hecho en Dri, 2006: 214-215.

desesperación y el desaliento. Los apocalipsis describen una situación calamitosa, pero no anuncian desgracia sino todo lo contrario, su anuncio es el triunfo final.

Este final es descrito con los más hermosos símbolos y metáforas:

Entonces vi la Ciudad Santa, la Nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, del lado de Dios, embellecida como una novia engalanada en espera de su prometido. Oí una voz que clamaba desde el trono: «Esta es la morada de Dios entre los hombres: fijará desde ahora su morada en medio de ellos y ellos serán su pueblo y él mismo será Dios-con-ellos» (Apc 21, 2-3).

El dios-fetiché, el Dios encerrado en un templo ha desaparecido. «Fijará su morada en medio de ellos y ellos serán su pueblo y él mismo será Dios-con-ellos» (Apc 21, 3).

Es en consecuencia lógica la visión: «No vi templo alguno en la ciudad; porque el Señor dios, el Dueño del universo es su templo» (Apc 21, 22).

6. Síntesis

La primera muerte de Dios según Hegel, fue condición para que naciera la autoconciencia.

La segunda muerte fue la condición necesaria para que se formara la comunidad.

La muerte de Dios en el pensamiento de Nietzsche fue la condición indispensable para el surgimiento del superhombre.

La muerte del ídolo-dios en la predicación profética fue necesaria para el nacimiento de la confederación de tribus, reino de Dios.

La muerte de Dios-hombre en las primeras asambleas cristianas fue necesaria para que surgiera la comunidad-Dios.

La muerte del dios-ídolo es absolutamente necesaria para que se dé el triunfo definitivo.

Bibliografía

- Dri, Rubén (2006) *Intersubjetividad y reino de la verdad*. Buenos Aires: Biblos.
- Hegel, F. (1973) *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Küng, Hans (1979) *¿Existe Dios?* Madrid: Ediciones Cristiandad
- Nietzsche, Friedrich (2002) *La gaya ciencia*. Madrid, Biblioteca EDAF.
- Nietzsche, Friedrich (1981a) *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich (1981b) *La voluntad de poderío*. Madrid: Biblioteca EDAF.

Carla Wainsztok

Hegel y América Latina

En lo que respecta al individuo, cada uno es por otra parte, hijo de su tiempo, del mismo modo la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos (Hegel)

Introducción

La idea de este trabajo es repensar desde la filosofía a América Latina. No lo hacemos sólo por un interés academicista o contemplativo sino para aportar políticamente a los cambios que están ocurriendo hoy en Nuestra América.

Después de la larga noche neoliberal, América se despierta, se mira, se comienza a reconocer, como dice el profesor Dri en sus clases: «Si el sujeto no se pone, lo ponen». Así sucedió también con América Latina. Sabemos que las batallas económicas y culturales no están ganadas, falta mucho, pero se lucha, se resiste. Estas resistencias principalmente tienen que ver con los relatos, los símbolos y los nombres. Lo que Hegel denomina «la cultura teórica» (Hegel, 2004:192).

Nos proponemos en la primer parte del trabajo describir las ideas que Hegel tenía sobre América Latina y África; en la segunda parte se analizarán las distintas apropiaciones que han hecho latinos y africanos de la dialéctica del señor y el siervo; para en un tercer momento, reflexionar sobre las potencialidades del pensamiento hegeliano en este nuevo intento de descolonización latinoamericana.

Hegel y América Latina (Universal abstracto)

Para el filósofo Mario Casalla es necesario distinguir entre «una universalidad abstracta opresora» y «una universalidad situada» (Casalla, 1973:47), esto es un planteo permanente en la filosofía latinoamericana. Dudamos, sospechamos de la tan mentada universalidad:

Quando nos preguntamos por la existencia de una filosofía americana, lo hacemos partiendo del sentimiento de una divinidad, del hecho que nos sabemos o sentimos distintos. ¿Distintos del resto de los hombres? ¿No sería esto una monstruosidad? ¿Un verbo, un Logos, una Palabra, distintos de lo que hasta ahora han sido? ¿De dónde viene esta extraña preocupación? (...) ¿Qué clase de hombre somos? En esta pregunta estará el centro del problema, el porqué de un preguntar por nuestro supuesto derecho a una especial pregunta. Y esta pregunta alude, consciente o inconscientemente, a un preguntar que nos fue impuesto en los mismos inicios de nuestra incorporación a lo que el mundo occidental llama la Historia Universal, esto es, la historia de ese mundo que, al expandirse parte de su agresiva historia (Zea. 1969:12).

La Modernidad no significó lo mismo en Europa y en América, en el mejor de los casos fuimos y somos hijos ilegítimos de la Modernidad. A pesar de estar fuera de la historia o no tener historia supimos apropiarnos de los conceptos de autonomía, libertad e igualdad entre otras categorías que reconocemos surgieron a la luz de las revoluciones burguesas. Sin embargo, cuando los filósofos europeos decían universal o humanidad ésta quedaba reducida a sus propios mares.

Así como la tierra, el suelo firme, es la condición para el principio de la vida familiar, así el mar es la condición para la industria, el elemento vivificante que la impulsa hacia el exterior. Al exponerse al peligro, la búsqueda de ganancia se eleva por encima de sí y pasa de su fijación a la gleba y del círculo limitado de la vida civil, de sus goces y deseos, al elemento de la fluidez, el riesgo y el posible naufragio. Además, en virtud de este medio de unión más amplio, establece relaciones comerciales que introducen el vínculo jurídico del contrato; de este modo, el tráfico comercial se revela como el mayor medio de civilización y el comercio encuentra su significado histórico mundial (Hegel, 2004:220).

Para el filósofo alemán

(...) el día de la universalidad, que irrumpe al fin, después de la luenga y pavorosa noche de la Edad Media, fecunda empero en consecuencias; es un día que se caracteriza por la ciencia, el arte y el afán de descubri-

miento (Hegel, 1980:652).

El descubrimiento, las ciencias y el arte fueron posibles porque «se ha abandonado el sepulcro, la muerte del espíritu y el más allá» (Hegel, 1980:649). Al encontrarse con el sepulcro vacío, el hombre debe centrarse en su actividad. La metáfora del viaje, ya sea Ulises o una cruzada representa el viaje de la conciencia, la odisea de la conciencia. Volviendo a la actividad, comercio e industria se desarrollan a la luz de los nuevos inventos, de entre todos ellos se distinguen la pólvora y la imprenta.

El espíritu caballeresco de los heroicos nautas portugueses y españoles encontró un nuevo camino hacia las Indias Orientales y descubrió América (Hegel, 1980:651).

Los conquistadores son para Hegel heroicos, valientes, osados. La legitimidad de la conquista está fundada en el riesgo.

El mar alienta al valor, invita al hombre a la conquista, a la rapiña, pero también a la adquisición y la ganancia (...) el mar despierta la valentía. Los que navegan en busca de vida y riqueza han de buscar la ganancia arrojando el peligro; han de ser valientes, exponer y despreciar la vida y la riqueza. La dirección hacia la riqueza queda, pues, convertida, por el mar, en algo valiente y noble. Pero además, el trato con el mar incita a la astucia; pues el hombre tiene que habérselas con el elemento más astuto, más inseguro y más mendaz (Hegel, 1980:169).

La audacia y la valentía son rasgos de los conquistadores, son sinónimos de civilización, en tanto los conquistados son perezosos, débiles, faltos de carácter, faltos de espíritu en definitiva son bárbaros por eso merecen que se los ingrese a la historia. Para Enrique Dussel:

Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer la violencia si la misma es necesaria para destruir los obstáculos que se presentan, es decir, debe llevar a cabo una guerra justa de carácter colonial (Dussel, 2003:49).

Pero ¿cómo describe Hegel a los africanos?. Siguiendo la historia universal del Viejo Mundo

El África (...) no tiene interés histórico propio, sino el de que los hombres que viene allí en la barbarie y el salvajismo, sin suministrar ningún ingrediente a la civilización (...) es un país niño, envuelto en la negrura de la noche, allende la luz de la historia consciente. (...) La única conexión esencial que los negros han tenido y tienen con los europeos, es la de la esclavitud. (...) Lo que entendemos propiamente por África es algo

aislado y sin historia, sumido todavía por completo en el espíritu universal, y que sólo puede mencionarse aquí, en el umbral de la historia universal (Hegel, 1980:180).

En relación al Nuevo Mundo, es sugestivo que Hegel afirme:

El nombre de Nuevo Mundo proviene del hecho de que América y Australia no han sido conocidas hasta hace poco por los europeos. (...) El Nuevo Mundo quizá haya estado unido antaño a Europa y África. Pero en la época moderna, las tierras del Atlántico, que mantenían una cultura cuando fueron descubiertas por los europeos, la perdieron al entrar en contacto con estos. La conquista del país señaló la ruina de su cultura, de la cual conservamos noticias: pero se reducen a hacernos saber que trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea (Hegel, 1980:170).

Respecto a los jesuitas afirma:

Fueron a vivir entre ellos y les impusieron, como a menores de edad, las ocupaciones diarias, que ellos ejecutaban –por perezosos que fueran– por respeto a la autoridad de los padres. Construyeron almacenes y educaron a los indígenas en la costumbre de utilizarlos y cuidar previsoramente del porvenir. Esta manera de tratarlos, es indudablemente, la más hábil y propia para elevarlos; consiste en tomarlos como niños. Recuerdo haber leído que, a media noche, un fraile tocaba una campana para recordar a los indígenas sus deberes conyugales. Estos preceptos han sido muy cuerdamente ajustados primeramente hacia el fin de suscitar en los indígenas necesidades que son el incentivo para la actividad del hombre (Hegel, 1980:172).

Es importante preguntarse cuáles son las fuentes de conocimiento de Hegel sobre América Latina. Y no nos queda otra respuesta son los viajeros, los piratas y los religiosos los que suministran información en las metrópolis. Todos muy interesados en conquistar, domesticar y dominar a las poblaciones de Indoamérica.

Cuenta un inglés que en el amplio círculo de sus conocidos ha tropezado frecuentemente con negros que eran hábiles obreros y también religiosos, médicos, etc. En cambio, de entre los indígenas – todos libres- sólo encontró uno que tuviera voluntad de estudiar y que se hizo sacerdote; pero pronto murió por el abuso de la bebida (Hegel, 1980:172).

Hegel distingue el Estado Norteamericano de las repúblicas sudamericanas, el primero presenta una gran prosperidad, industria, población, mientras que las repúblicas se basan en el poder militar y «su historia es una continua revolución» (Hegel, 1980:172).

No queremos dejar de mencionar que más adelante, un brillante discípulo de Hegel tuvo que escribir la biografía de Bolívar y lo hizo desde este punto de vista, en su caso comparando al Libertador de América con Napoleón III.

Respecto a la relación América-Europa, «Todo cuanto en América sucede tiene su origen en Europa. El exceso de población europea ha ido a verse en América» (Hegel, 1980:173).

El exceso de población es parte de la contradicción de la sociedad civil, sujetos excesivamente ricos y los miserables, los desarraigados a los que Hegel denominará la plebe.

La solución que finalmente propone es de corte netamente imperialista. Se trata de la propuesta de `colonización` de nuevas tierras, con lo cual el Estado encuentra a otros pueblos (Dri, 2000:232).

En palabras de Hegel,

Por medio de esta dialéctica suya la sociedad civil es llevada más allá de sí, en primer lugar más allá de esta determinada sociedad, para buscar en el exterior consumidores y por la tanto los necesarios medios de subsistencia que en otros pueblos que están atrasados respecto de los medios que ella tiene en exceso o respecto de la industria en general (Hegel, 2004:220).

Para Hegel,

América no ha terminado aún su formación; y menos aún todavía en lo tocante a la organización política (...) Por consiguiente, América es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur (...) Lo que hasta ahora acontece aquí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de la vida ajena. Más como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérmolas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no sólo ha sido y no sólo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta (Hegel, 1980:177).

El sol, la razón va de Oriente a Occidente, así también la denominada «Historia Universal». Pero el porvenir no tardó en llegar y algunos latinoamericanos y africanos encontraron en la dialéctica hegeliana una herramienta para la transformación.

Los siervos (Particularización/Descolonización)

A) La Fenomenología en clave pedagógica

La Fenomenología del espíritu rompe todos los moldes. Es filosofía en el sentido más pleno de lo que ella pueda significar, pero es también psicología, con incursiones en el inconsciente que preanuncian los análisis freudianos; es también antropología, filosofía de la ciencia, del Estado, de la historia, de la polis, de la revolución francesa y de la religión. Es la historia filosófica del sujeto que, para encontrarse y realizarse a sí mismo debe atravesar todas estas experiencias (Dri, 2006:11).

La Fenomenología del espíritu supone el viaje de la conciencia a la autoconciencia. Un viaje iniciático, formativo.

El problema que se plantea la Fenomenología no es, por tanto, el problema de la historia del mundo, sino el problema de la educación del individuo singular que debe formarse necesariamente en el saber tomando conciencia de lo que Hegel llama su substancia. Esta tarea propiamente pedagógica no deja de tener relación con la que se proponía Rousseau en el Emilio (...) Pero mientras que Rousseau únicamente sacó de que aquí la conclusión de que la edad de la sensación debía preceder la edad de la reflexión, Hegel se tomó en serio la inmanencia de la historia de la Humanidad en general en la conciencia individual (Hyppolite, 1998:39).

En palabras de Hegel:

La tarea de conducir al individuo desde su punto de vista informe hasta el saber, había que tomarla en su sentido general, considerando en su formación cultural al individuo universal, al espíritu autoconsciente mismo (...) También el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu como etapas de un camino trillado y allanado; vemos así cómo, en lo que se refiere a los conocimientos, lo que en épocas pasadas preocupaba al espíritu maduro de los hombres descende ahora al plano de los conocimientos, ejercicios e incluso juegos propios de la infancia, y en las etapas progresivas pedagógicas que

reconoceremos la historia de la cultura proyectada como en contornos de sombras (Hegel, 1992:21).

Astrada nos recuerda que es posible traducir Paideia por Bildung.

De aquí que la *paideia* sea esencialmente un tránsito y, en efecto, el paso de la *apaideusia* a la *paideia*, quedando conforme a este carácter de tránsito, la *paideia* siempre referida a la *apaideusia* (...) La palabra *paideia*, que tiene su equivalente aproximado en el vocabulario Bildung, hace mención al giro del hombre, en el sentido de su desplazamiento (Astrada, 2005:49).

Es nuestra intención, leer entonces la dialéctica del señor y el siervo en clave pedagógica.

Es pues el trabajo el que forma- o- educa al hombre y lo rescata del animal. El hombre `formado-o- educado´ el hombre realizado y satisfecho por su realización es entonces necesariamente no Amo, sino Esclavo; o por lo menos, aquel que ha pasado por Esclavitud (Kojève, 1999:32).

Pero el trabajo o la formación cultural es el tercer paso por el cual debe atravesar el siervo. Con anterioridad debe transitar por el temor y el servicio.

No se trata de un simple miedo dirigido contra algo particular, localizable. Si fuera así, no aparecería la negatividad pura propia de la autoconciencia. Se trata de la angustia –Ansgt- como tal o miedo –Furcht- a muerte, es decir al *señor absoluto –des absolute Herm-*. Es un miedo radical, que agarra a la conciencia en su misma raíz, la despoja absolutamente de todo aquello que pudiera aferrarse. (...) El miedo al señor absoluto, la angustia, ha hecho disolver toda subsistencia objetual. A esto todavía le falta un momento. El llevar a la práctica esa disolución. Momento teórico y momento práctico son siempre lo mismo, se entiende dialécticamente. Aquí es donde interviene el servicio. Es el sometimiento del siervo al señor el que lo obligará a pasar de la actitud contemplativa a la práctica. Deberá trabajar y disciplinarse en el trabajo, con lo que la negatividad que experimentó en la angustia pasará a la naturaleza (Dri, 1996:181).

Si bien el trabajo pone al hombre en relación con las cosas aparece una contradicción fundamental que hace que el señor y el siervo se relacionen de manera diferente con ella. Introducimos entonces otro eje que es el del *deseo*. El señor ociosa e individualmente goza, consume las cosas de manera animal (Kojève, 1999), mientras que el siervo trabaja, reprime su apetito dándole forma a los objetos. Produce cultura (formación

cultural). El trabajo permite pensar las relaciones sociales como una totalidad contradictoria en permanente devenir.

El Hombre que trabaja *transforma* la Naturaleza dada. Si repite su acto, lo repite entonces en otras condiciones y su acto será así el mismo y otro (...) Por lo tanto -una vez más- gracias a su Trabajo, el Esclavo puede cambiar y devenir otro que lo que es, es decir, en síntesis, dejar de ser Esclavo. El trabajo es *Bildung*, en el doble sentido de la palabra: por una parte forma, transforma el Mundo, la humanidad volviéndolo más adaptado al Hombre: por otra parte transforma, forma, educa al Hombre, lo humaniza haciéndolo, más conforme a la idea que se forja de sí mismo y que no es, al principio sino una idea *abstracta*, un ideal (Kojève, 1999:183).

En palabras de Hegel:

El trabajo, por el contrario, es apetencia reprimida, desaparición contenida, el trabajo formativo (...) En la formación de la cosa, la propia negatividad, su ser para sí, sólo se convierte para ella en objeto en tanto que supera la forma contrapuesta que es. Pero este algo objetivamente negativo es precisamente la esencia extraña ante la que temblaba. Pero, ahora destruye este algo negativo extraño, se pone en cuanto tal en el elemento de lo permanente y se convierte de este modo en algo para sí mismo, en algo que es para sí (Hegel, 1992:120).

Lo pedagógico es en Hegel mediación, negación, apropiación y formación.

En la formación uno se apropia por entero de aquello en lo cual y a través de lo cual uno se forma. En la formación alcanzada nada desaparece, sino que todo se guarda. Formación es un concepto genuinamente histórico (Gadamer, 1991:40).

Pero hay más no sólo es apropiación singular,

El trabajo del individuo para satisfacer sus necesidades es tanto una satisfacción de sus necesidades de los otros como de las suyas propias, y sólo alcanza la satisfacción de sus propias necesidades por el trabajo de los otros. Así como el individuo lleva ya a cabo en su trabajo *singular*; *inconscientemente*, un trabajo universal, lleva a cabo, a su vez, el trabajo universal como un objeto *consciente*, el todo se convierte en obra suya como *totalidad*, obra a la que se sacrifica y precisamente así recobra a sí mismo desde esta totalidad (...) en un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón (Hegel, 1992:210).

¿El porqué detenernos en esta dialéctica?

Quizá es la parte más célebre de la *Fenomenología*, tanto por la belleza plástica de su desarrollo como por la influencia que ha podido ejercer en la filosofía social y política de los sucesores de Hegel y particularmente sobre Marx (Hyppolite, 1998:156).

B) Apropiaciones de la dialéctica del señor y el siervo

Marx en los Manuscritos va a retomar párrafos enteros de la dialéctica hegeliana:

(...) el no trabajador hace contra el trabajador todo lo que éste hace contra sí mismo, pero no hace contra sí mismo lo que hace contra el trabajador». (Marx 1962:118)

Es interesante constatar que Marx menciona a estos dos sujetos al trabajador y al que define por la negativa no trabajador. Humildemente creemos, que en los manuscritos hay una idea más positiva de los desposeídos que en otras obras del mismo autor.

La economía política no reconoce, pues, al trabajador desocupado, al trabajador en tanto que se encuentre fuera de esta relación del trabajo. Los estafadores, ladrones, mendigos, desempleados, los trabajadores que mueren de hambre y de pobreza o los criminales son figuras que no existen para la economía política, sino sólo para otros ojos; para los doctores, los jueces, los enterradores, los alguaciles, etcétera. Son figuras fantasmales fuera de este campo. Las necesidades del trabajador se reducen pues, a la necesidad de mantenerlo *durante el trabajo*, para que no desaparezca la raza de los trabajadores (Marx, 1990:119).

Nos estamos refiriendo a la categoría de lumpenproletario:

Junto a roués arruinados, con equívocos medios de vida y de procedencia, junto a vástagos degenerados y aventureros de la burguesía, vagabundos, licenciados de tropa, licenciados de presidio, huidos de galeras, timadores, saltimbanquis, lazzaroni, carteristas y rateros, jugadores alcahuetes, dueños de burdeles, mozos de cuerda, escritoruelos, organilleros, traperos, afiladores, caldereros, mendigos; en una palabra, toda esa masa informe, difusa y errante que los franceses llaman la bohème (...) esta hez, desecho y escoria de todas las clases (Marx,1985:158).

Lumpen significa andrajos, jirones lo que más cerca nuestro puede entenderse como desarrapado.

El nombre lumpenproletariat sugiere pues menos el surgimiento de una clase que una categoría de la sastrería (...) Marx y Engels, de hecho, a veces usaban lumpenproletariat como una categoría racial, y al hacerlo simplemente repetían uno de los motivos más comunes del análisis social burgués en el siglo XIX: la caracterización de los pobres como una tribu nómada, innatamente depravada (Stallybrass 2000:65).

El sujeto burgués aparece como un homogéneo, lo heterogéneo de los «lumpenes» tiene resonancias textuales de lo innombrable en Víctor Hugo, sin olvidar por supuesto la plebe hegeliana.

Respecto al campesinado, Hegel y Marx también parecen despreciarlo, en el caso de Hegel es la denominada clase sustancial o inmediata. Es decir con una «eticidad inmediata» (Hegel, 2004:195).

Sin embargo en Marx, hay un campesino revolucionario que puede hacer valer sus intereses de clases pero, también existen campesinos conservadores, los campesinos parcelarios. Si bien, hoy la realidad es más compleja también vivimos tiempos de farsas y mascaradas, en donde algunos grupos sectoriales se disfrazan de campesinos.

El cambio de lenguaje en Marx, es para nosotros un tema importante, ya que va a ser el proletariado y no el trabajador quien se va a convertir en el siervo hegeliano.

En la filosofía de Marx se reemplaza la figura del esclavo por la de proletariado industrial. Otorgándole el privilegio epistemológico de contemplar el devenir histórico sin distorsiones, como el sujeto social que contiene la virtualidad de formular el único conocimiento válido y verdadero. El sujeto cuya existencia genera las condiciones para develar las formas no distorsionadas del desarrollo de lo social y desde las contradicciones del presente, dar cuenta al mismo tiempo de una interpretación distinta de la historia y de una propuesta resolutive hacia el futuro. Marx enmarca esta metáfora en una concepción histórica y de la naturaleza del hombre que se desplegarían –a través del desarrollo universal de las fuerzas productivas y de la constitución del mercado mundial- eliminando las diferencias nacionales y las identidades culturales, como aspectos regresivos, secundarios y no constitutivos de lo humano. Por el contrario, al situar en la figura del esclavo a las clases populares de América Latina se hace evidente la presencia de la doble conflictualidad, de un doble acoso: la expropiación social y la subordinación cultural (Argumedo. 1993:138).

C) Apropiaciones tercermundistas

El fenómeno de la doble explotación se manifiesta en las privaciones económicas y en la ausencia de relatos y nombres propios en tanto seres sociales identificados. En el ser y el tener. Ser o tener no es una opción válida para Nuestra América. Debemos ir por «nuestras cuentas» y «nuestros cuentos».

Esta posición no pretende invertir el espejo excluyente del etnocentrismo europeo. No se plantean sistemas cerrados, de una lógica implacable que, a partir de la definición del sujeto de la historia y del privilegio epistemológico, afirman un concepto de verdad cuyo portador exclusivo es ese sujeto y justifican la opresión de quienes no ingresan en el círculo de los selectos. Pero es evidente que el período de la modernidad no ha significado lo mismo para las masas desheredadas de América Latina que para el mundo central de Occidente (Argumedo. 1993:139).

Sin embargo hay que recordar que la dialéctica hegeliana va a ser recuperada a través de la obra de Albert Memmi y Frantz Fanon:

En una palabra, el libro se me había escapado de las manos. ¿Debo confesar que eso me asustó un poco? Tras los colonizados explícitos, los argelinos, los marroquíes o los negros africanos, comenzaron a reconocerlo, reivindicarlo y utilizarlo otros hombres dominados de una u otra forma, como ciertos sudamericanos, los japoneses o los negros norteamericanos (Memmi: 1975:12).

Pero no queríamos dejar de mencionar al pensador afroamericano Du Bois. En 1903 publica «Las almas de la gente negra», en el mismo puede leerse:

Detrás del egipcio y el indio, del griego y el romano, del teutón y el mongol, el negro es una suerte de séptimo hijo, nacido con un velo, y dotado con una segunda vista en este mundo americano, un mundo que no le atribuye una verdadera autoconciencia, sino sólo le deja verse a través de la revelación del otro mundo. Es una sensación peculiar, esta conciencia doble, este sentido de siempre verse a través de los ojos de otro, de mediar la propia alma con el metro de un mundo que le mira con jocosos desprecio y lástima. Uno siempre siente su duplicidad, un americano, un negro, dos almas, dos pensamientos, dos esfuerzos irreconciliables, dos ideas en combate en un cuerpo oscuro (Du Bois, 1990:)

Son muy sugestivos los conceptos de velo, doble conciencia, duplicidad, autoconciencia. El trabajo es en Du Bois también formación cultural. La tarea es construir una nueva visión de lo humano y de liberar, liberarse del esquema interpretativo del amo. Para ello, Du Bois proponía entrar dentro del velo impuesto por el racismo para darse una idea de cómo se veía el mundo desde la perspectiva de los sujetos radicalizados.

Cincuenta años más tarde en 1957, antes de la guerra de Argelia, Memmi publica los primeros fragmentos del Retrato del colonizado en las revistas *Les Temps Modernes* y en *Esprit*.

Así, se me ha reprochado no haber construido íntegramente mis Retratos sobre una estructura económica. Sin embargo –y lo he repetido bastante– la noción de privilegio está en el corazón de la relación colonial. Privilegio económico, sin duda alguna y aprovecho la ocasión para reafirmarlo con intensidad: el aspecto económico de la colonización es fundamental para mí (...) Pero el privilegio colonial no es únicamente económico. Cuando se ve vivir a colonizador y colonizado, se descubre rápidamente que la humillación cotidiana del colonizado y el aplastamiento objetivo, no son solamente económicos; el triunfo permanente del colonizador no es sólo económico (Memmi, 1975:14).

El triunfo de la colonización insistimos es de una parte económica y de otra cultural el colonizado se halla «fuera de la historia y fuera de la ciudad» (Memmi, 1975:102) y si bien los niños colonizados en general están en la calle, los que llegan a la escuela se sienten «fuera» de ella. Los libros, los contenidos no tienen nada que ver con sus historias. De esta manera y con sus instituciones petrificadas, el colonizado «parece condenado a perder progresivamente la memoria» (Memmi, 1975:14).

Por otra parte no es un dato menor la atracción que se siente por el colonialista.

Es sabido que la ideología de una clase dirigente se hace adoptar en gran medida por las clases dirigidas. Pues bien: toda ideología de combate comprende, como parte integrante de sí misma, una concepción del adversario. Consintiendo esta ideología, las clases dominadas confirman en cierto modo, el papel que se les ha asignado (...) Con toda seguridad existe- en un punto de su evolución– cierta adhesión del colonizado a la colonización. Pero esta adhesión es resultado de la colonización, y no su causa; nace después y no antes de la ocupación colonial. Para que el colonizador sea totalmente el amo, no basta con que lo sea objetivamente; es preciso además que crea en su legitimidad. Y para que esta legitimidad

sea completa, no basta con que el colonizado sea objetivamente esclavo; es preciso que se acepte esclavo. En resumen, el colonizador debe ser reconocido por el colonizado (Memmi, 1975:99).

No está demás recordar que para el pensador tunecino «La situación colonial es un relación de pueblo a pueblo» (Memmi, 1975:99) Esta situación tiene para Memmi una sola salida, la rebelión. Pero la rebelión es un momento más de la colonización y el desgarramiento. El colonizado para dejar de ser tal y volverse un hombre debe reconquistar todas sus dimensiones, una vez recuperadas las mismas llegará a ser un hombre como todos los demás. «Con toda la suerte y la desgracia de los hombres seguramente, pero, por fin un hombre libre» (Memmi, 1975:148).

Frantz Fanon comienza describiendo la descolonización.

La descolonización, como se sabe, es un proceso histórico, es decir que no puede ser comprendida, que no resulta inteligible, traslúcida a sí misma, sino en la medida exacta en que se discierne el movimiento historizante que le da forma y contenido. La descolonización es el encuentro de dos fuerzas congénitamente antagónicas que extraen precisamente su originalidad de esa especie de sustanciación que segrega y alimenta la situación colonial. Su primera confrontación se ha desarrollado bajo el signo de la violencia y su cohabitación –más precisamente la explotación del colonizado por el colono– se ha realizado con gran despegue de bayonetas y de cañones. El colono y el colonizado se conocen desde hace tiempo. Y, en realidad tiene razón el colono cuando dice conocerlos. Es el colono el que ha hecho y sigue haciendo al colonizado. El colono saca de su verdad, es decir sus bienes, del sistema colonial (...) La descolonización afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser (...) Introduce al ser un ritmo propio, aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad. La descolonización realmente es creación de hombres nuevos. Pero esta creación no recibe su legitimidad de ninguna potencia sobrenatural: ‘la cosa’ descolonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera (Fanon, 1972:31).

Fanon elige para el epílogo de su libro nuevamente la figura del hombre nuevo,

Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo (Fanon, 1972:292).

Respecto al hombre nuevo, el profesor Dri, nos recuerda una y otra vez que el Che Guevara llevaba en su mochila «La Fenomenología del Espíritu».

Hombres libres, hombres nuevos, en las clases de la materia «Historia Social General» de la Carrera de Sociología (UBA) el profesor Olsson, Gunnar oponía la historia imperialista, colonial a la «resolución de una verdadera y real historia de la humanidad, y al comienzo posible, ahora sí, de una historia propiamente humana» (Olsson, 1972:14).

La historia propiamente humana debía ser contemplada por «ese lado oscuro que hasta ahora ha permanecido en penumbras, y ver la historia del lado de los colonizados» (Olsson, 1972:10).

Los colonizados habitan una ciudad «hambrienta de pan, de carne, de zapatos, de carbón, de luz. La ciudad del colono es una ciudad agachada, una ciudad de rodillas, una ciudad revolcada en el fango» (Fanon, 1972:34), en tanto la ciudad del colono

(...) es una ciudad dura, toda de piedra y hierro. Es una ciudad iluminada, asfaltada, donde los cubos de basura están siempre llenos de restos desconocidos, nunca vistos, ni siquiera soñados. Los pies del colono no se ven nunca, salvo quizás en el mar, pero jamás se está muy cerca de ellos. Pies protegidos por zapatos, fuertes (...) La ciudad del colono es una ciudad harta, perezosa, su vientre está lleno de cosas buenas permanentemente (Fanon, 1972:33)

Impugnar este mundo colonial

(...) no es una confrontación racional de puntos de vista. No es un discurso sobre lo universal, sino la afirmación desenfrenada de una originalidad formulada como absoluta (Fanon, 1972:35).

Cuestionar el universal desde el Tercer Mundo, supone una novedad. Se trataba no sólo de resistir a un orden político y económico sino también de resistir desde «el saber y la subjetividad» (Mignolo, 2007:108)

En nuestro país, en 1972 se realiza el II Congreso Nacional de Filosofía allí podríamos afirmar aparecen las primeras manifestaciones de una filosofía de la liberación, entre los presentes se destacan Dussel, Ardiles y Cullen. No nos debe llamar la atención que el tomo 3 de la revista Nuevo Mundo (por otra parte este nombre es altamente sugestivo) esté dedicado a la filosofía de la liberación donde se hace referencia a una

filosofía de la liberación, a una filosofía latinoamericana, a una filosofía política indo-ibero-americana.

La odisea de la filosofía latinoamericana no partía de una cuestión ontológica o metafísica sobre el ser, sino sobre el pueblo o los pueblos.

Así es que, mientras Levinas habla del rostro del pobre, nosotros sabemos que es pobre *porque está oprimido*, y hablamos *dialécticamente* del cuestionamiento ético de la opresión. En segundo lugar, latinoamericanamente no nos movemos meramente en la relación cara a cara interpretada como una relación intimista yo-tú, sino que hablamos de *los muchos*, de los pobres y oprimidos en plural, y aún más, de los *pueblos* oprimidos en quienes se encarna el imperativo absoluto de justicia (Scanonnone, 1973:229).

Aunque sea de manera sucinta queremos dejar testimonio de la Iglesia de la liberación,

La *liberación*, en una perspectiva cristiana, es una idea fundamental que integra la salvación (...) la liberación significa romper las ataduras de la injusticia, de la opresión y el pecado (MICAR, 1971:245).

Respecto al Tercer Mundo, Fanon afirma que

(...) está en el centro de la tormenta (...) que no debe contentarse con definirse en relación con valores previos, Los países subdesarrollados, por el contrario, deben esforzarse por descubrir valores propios, métodos y un estilo específicos (Fanon, 1972:91).

Al igual que Memmi, Fanon va a replantear el tema de la adherencia al opresor «Para asimilar la cultura del opresor y aventurarse en ella, el colonizado ha tenido que dar garantías. Entre otras, ha tenido que hacer suya las formas de pensamiento de la burguesía colonial» (Fanon, 1972:43) pero Fanon por otra parte va a analizar los trastornos psiquiátricos, los sueños de posesión y la problemática corporal,

La tensión muscular del colonizado se libera periódicamente en explosiones sanguinarias: luchas tribales (...) luchas entre individuos (...) veremos cómo la afectividad del colonizado se agota en danzas más o menos tendientes al éxtasis. Por un estudio del mundo colonial debe tratar de comprender, forzosamente, el fenómeno de la danza y el trance. El relajamiento del colonizado es, precisamente, esa orgía muscular en el curso de la cual la agresividad más aguda, la violencia más inmediata se canalizan, se transforman, se escamotean, El círculo de la danza es un

círculo permisible. Protege y autoriza. (...) Todo está permitido...en el ámbito de la danza (Fanon, 1972:50).

En relación a la necesidad de identificación, el bandido aparece como un héroe, esto queremos remarcarlo porque habrá de tener un lugar central en Roberto Carri y en su análisis del Isidro Velásquez.

Este tema nos invita a retomar nuevamente la cuestión del sujeto revolucionario. «Fanon es el primero después de Engels que ha vuelto a sacar a la superficie a la partera de la historia» (Sartre, 1972:13).

La violencia es ni más ni menos praxis, «mediación real» (Fanon, 1972:77) y es desde esta praxis que se reflexiona sobre el lumpenproletariado.

La constitución de un *lumpen-proletariat* es un fenómeno que obedece a una lógica propia y ni la actividad desbordante de los misioneros, ni las órdenes del poder central pueden impedir su desarrollo. Este *lumpen-proletariat*, como una jauría de ratas, a pesar de las patadas, de las pedradas, sigue royendo las raíces del árbol (...) el *lumpen-proletariat* significa la podredumbre irreversible, la gangrena, instaladas en el corazón del dominio colonial. Entonces los rufianes, los granujas, los desempleados, los vagos, atraídos, se lanzan a la lucha de liberación como robustos trabajadores (Fanon, 1972:119).

Sin embargo Fanon afirma que ese *lumpen-proletariat* «esa masa de hambrientos y desclasados, se lanzará a la lucha armada, participará en el conflicto, pero del lado del opresor» (Fanon, 1972:119) si no es tenido en cuenta por el movimiento de liberación nacional.

El opresor, que jamás pierde la ocasión de hacer que los negros se peleen entre sí, utilizará con una singular alegría la inconciencia y la ignorancia que son las taras del *lumpen-proletariat* (Fanon, 1972:120).

Así para Marx y Fanon la heterogeneidad del lumpenproletariado es la precondition misma para la articulación política. «Pero para Fanon la política no es la organización de una heterogeneidad pasiva desde arriba. Es la autoorganización de lo heterogéneo en la formación de un nacionalismo de los oprimidos» (Stallybrass, 2000:76). No es un dato menor que en la conclusión de Piel Negra, Máscaras Blancas cite un párrafo del 18 Brumario.

D) Otra vez con la formación cultural

Con Paulo Freire la dialéctica parece retomar sus aspectos más formativos por lo tanto cultural-pedagógico

El gran problema radica en cómo podrán los oprimidos, como seres duales, inauténticos, que ‘alojan’ al opresor en sí, participar de la elaboración de la pedagogía para su liberación (...) La pedagogía del oprimido que no puede ser elaborada por los opresores, es un instrumento para este descubrimiento crítico, el de los oprimidos por sí mismos y el de los opresores por los oprimidos, como manifestación de la deshumanización (Freire, 1974:41).

Los oprimidos son seres duales, inauténticos y temen a la libertad.

En tanto marcados por su miedo a la libertad, se niegan a acudir a otros, a escuchar el llamado que se les haga o se hayan hecho a sí mismos prefiriendo la gregarización a la convivencia auténtica, prefiriendo la adaptación en la cual su falta de libertad los mantiene en la comunión creadora a que la libertad conduce. (...) Quieren ser, más temen ser. Son ellos y al mismo tiempo son el otro yo introyectado en ellos como conciencia opresora. Su lucha se da entre ser ellos mismo o ser duales (...) entre desalienarse o mantenerse alienados. Entre seguir prescripciones o tener opciones. Entre ser espectadores o actores (Freire, 1974:44).

Es importante destacar los conceptos de conciencia opresora y conciencia oprimida. La conciencia opresora se caracteriza por: negar al otro, deshumanizarlo, ser falsamente generoso, tener falsa caridad y donar. La donación aquí es entendida como lo contrario a la justicia social. ¿Quién no recuerda las donaciones de alimentos podridos allá por el 2001?; y aún más el subcomandante Marcos afirma que entre las donaciones a Chiapas, una vez llegó un zapato. ¿Qué clase de hombres y mujeres pueden alimentarse de comida podrida y tener un pie?.

La conciencia oprimida se caracteriza por ser: fatalista, adherirse a la conciencia opresiva, ser inauténticos y duales, se autodesvalorizan y tienen miedo a ser libres.

La estructura de su pensamiento se encuentra condicionada por la contradicción vivida en la situación concreta, existencial en que se forman. Su ideal es, realmente ser hombres, pero para ellos ser hombres, en la contradicción en que siempre estuvieron y cuya superación no

tienen clara, equivale a ser opresores. Estos son sus testimonios de humanidad (Freire, 1974:41)

Por dicha razón no es extraño que deseen poseer, ser propietarios. Ser humano, ser hombre, es sinónimo de propiedad. Los oprimidos entonces desean querer ser como los opresores, porque han introyectado la sombra del opresor, las creencias del opresor y la han alojado porque los valores del opresor aparecen como los valores de lo humano. Ser opresor es sinónimo de humanidad. Ser es parecerse, entonces se trata de parecerse a los opresores, de imitarlos.

Una sociedad desigual necesita crear mitos,

El mito de que el orden opresor es un orden de libertad (...) el mito de que todos pueden llegar a ser empresarios siempre que no sean perezosos (...) el mito de todos a la educación (...) el mito del heroísmo de las clases opresoras como guardianas del orden, (...) el mito de su caridad y generosidad (...) el mito de que las élites dominadoras son las promotoras del pueblo (...) el mito de que la rebelión del pueblo es un pecado contra Dios (Freire, 1974:182), entre tantos otros.

No está de más recordar que este texto de Freire fue escrito en 1968 al igual que el «Manual de Zonceras» de Jauretche Los mitos y las zonceras tienen varios puntos en común.

Además, descubrir las zonceras que llevamos adentro es un acto de liberación: es como sacar un entripado valiéndose de un antiácido, pues hay cierta analogía entre la indigestión alimenticia y la intelectual (Jauretche, 2002:16).

Se trata de entresacar, desalojar, destronar, expulsar los conceptos, las creencias del discurso del Amo, y en ese «vacío» como tarea nos queda apropiar, crear, inventar nuevas realidades y nuevos conceptos, crear una cultura práctica y teórica.

Pero este quehacer no es sencillo,

(...) la problematización es un proceso que comienza en el diálogo pero se desarrolla en la ‘conciencia’ de las personas, y se evidencia primero en el silencio que se hace cuando ya no es posible seguir apelando al conocimiento naturalizado para responder sin poner en evidencia las contradicciones y las relaciones hasta entonces no percibidas, y que luego se expresarán en nuevas ideas y relaciones (Montero, 2006:235).

En estos días, dicha labor se relaciona directamente con la batalla cultural frente a los medios de comunicación. Los medios «crean» realidad y si bien fueron denunciados como Profetas del Odio en otros tiempos por Jauretche, sus irradiaciones son casi infinitas. El sujeto de los medios es la «clase media» y no los desarraigados del mundo o los condenados de la tierra.

Volviendo a Freire, superar la situación opresora,

(...) implica el reconocimiento crítico de la *razón* de esta situación, a fin de lograr, a través de una acción transformadora que incida sobre la realidad, la instauración de una situación diferente que posibilite la búsqueda de ser más (Freire, 1974:44).

El maestro nordestino no deja de mencionar en sus páginas a Marx, Lukács, Memmi, Fanon y también a Hegel.

Como contradicción del opresor, que en ellos tiene su verdad como señalara Hegel, solamente superan la contradicción en que se encuentran, cuando el hecho de reconocerse como oprimidos los compromete en la lucha por liberarse. No basta saberse EN una relación dialéctica con el opresor –su contrario antagónico- descubriendo, por ejemplo, que sin ellas el opresor no existiría (Hegel) para estar de hecho liberados (...) Si lo que caracteriza a los oprimidos como ‘conciencia servil’ en relación con la conciencia del señor es hacerse, ‘objeto’, es transformarse como señala Hegel en ‘conciencia para otro’ (Freire, 1974:46).

La dialéctica hegeliana está puesta al servicio de la pedagogía del oprimido. Humildemente creemos, que aquí no estamos tanto en presencia de conceptos peyorativos de plebes o lumpenes sino de oprimidos con los cuales es menester dialogar sobre su acción. «la pedagogía del oprimido que busca la restauración de la intersubjetividad, aparece como la pedagogía del hombre» (Freire, 1974:52).

Esto no es sólo una postura ingenua, no se desconfía en sí mismo de los hombres oprimidos sino del «opresor alojado en ellos» (Freire, 1974:222).

En Nuestra América, la violencia generada por los discursos de las «oligarquías» y sus servidores ha llevado a poner en cuestión el falso dilema o la falsa dicotomía civilización y barbarie, como a ampliar el sentido de los conceptos: sujetos populares o proletariado. A modo de ejemplo en Mariátegui los campesinos, los trabajadores urbanos, los mineros, los indios, las mujeres constituyen a estos sujetos. Sin embargo

queremos insistir que no se trata de sujetos a priori, sino de observar como en ciertos acontecimientos históricos, los sujetos populares han tenido muy claro cuales son los proyectos históricos que se relacionan con los intereses de las mayorías. Juan de Mairena le dice a sus alumnos «Un pueblo es siempre una empresa futura, un arco tendido hasta el mañana» (Machado, 1977:166).

La Descolonización Pedagógica hoy (Universal Concreto)

La relación del señorío y la servidumbre, popularizada como relación entre el amo y el esclavo, no deja de sonar en los oídos humanos desde que la plantea Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Las interpretaciones, al respecto, no dejarán de sucederse y de dialogar polémicamente entre sí. Ello no puede ser de otra manera en la medida en que dicha relación es constitutiva del sujeto como tal. Desde siempre, pues, las categorías del señorío y la servidumbre nos acompañan y lo seguirán haciendo sin prisa y sin pausa (Dri, 2007:1).

El nuevo escenario en América Latina nos permite recuperar el potencial que tienen las tradiciones populares en la región. Por ello nuestra propuesta parte de comprender el fenómeno de la doble explotación que se manifiesta en las privaciones económicas y en la ausencia de relatos y nombres propios en tanto seres sociales identificados. Se trata de una lucha hermenéutica por el sentido, al tiempo que nombrar es apropiarse de los espacios y de las historias. Actualmente, es posible percibir en nuestro país ciertos cambios de nombres en determinadas instituciones pero donde la batalla es incipiente. En estos días hemos asistido al cambio de nombre de una escuela técnica en Florencio Varela, durante mucho tiempo la escuela en cuestión se llamó Pedro Eugenio Aramburu pero desde el 24 de marzo de 2009 se llama Rodolfo Walsh.

Nuestro trabajo no sólo es un diagnóstico o análisis (respecto de la colonización) sino que, principalmente, pretende aportar las luchas por la recuperación de los símbolos, de los nombres y de las historias (lo que llamamos la descolonización). Sabiendo, incluso, que la descolonización es un hecho individual y colectivo, donde confluyen saberes y conocimientos teóricos y prácticos. En este sentido, la tarea de la descolonización puede bien realizarse potencialmente en la escritura de textos, en la acuñación de discursos, en la propagación de relatos

originales, en la construcción de nuevas aulas, en los barrios, en los movimientos sociales.

Sin embargo queremos recuperar otros dos conceptos hegelianos que para nosotros son primordiales la figura del Estado ético y de la Constitución.

La plenitud de la eticidad se realiza plenamente en el Estado, al que no hay que concebir como un aparato, sino como universal concreto, plena realización intersubjetiva, en la plenitud del mutuo reconocimiento, La idea ética es el 'espíritu ético', es decir el sujeto ético, el cual es 'voluntad clara', porque la voluntad es pensamiento, es razón. En el mismo sujeto ético el que es voluntad o razón o voluntad racional. En consecuencia se autoconoce (Dri, 2000:233).

El Estado, nos recuerda Dri, es un

(...) Universal concreto que se realiza como intersubjetividad, como sujetos que se reconocen mutuamente, es la realidad en sentido fuerte de 'voluntad sustancial', de la voluntad en toda su dimensión creadora, transformadora. Esa voluntad en el Estado arriba a la universalidad. No es la polis o el feudo o el imperio en el que sólo el universal puede realizarse, ahogan el particular. Es el Estado Moderno en el cual el particular se desarrolla en todas sus dimensiones en el marco de la sociedad civil (...) Se trata de la voluntad que es intervolutad, del sujeto que es intersujeto, del pueblo libre sólo en el cual se realiza la razón que es la voluntad racional (...) La finalidad del Estado es la realización de la libertad (Dri, 2000:234).

Para decirlo junto a Hegel, si el Estado no limita a la sociedad civil, se generan grandes riquezas en pocas manos y no hay fundaciones, ni asilos que puedan con tanta desigualdad. En nuestro país, siguen habiendo sujetos que invocan la patria para defender sus intereses particulares.

Creemos que no es necesario recordar a esta altura lo que significaron en nuestro país el Proceso de Reorganización Nacional y su continuidad en el «Menemato». Sólo diremos que la fragmentación social y la desigualdad son productos de la destrucción del Estado y como contrapartida queremos rememorar que hacia 1974 al trabajador-oprimido le correspondía el 49% del producto bruto interno.

Pero como Juan de Mairena le dice a sus alumnos, también Dri nos dice:

Los pueblos tienen sus propias lógicas. Tienen momentos de alzas y bajas, de victorias y derrotas, de avances y retrocesos (...) una sociedad

nueva, una nueva lógica está surgiendo, se está expresando (...) Son signos evidentes de que la historia no ha terminado, que no hay un pensamiento único (Dri, 2002:56).

La palabra constitución no nos remite simplemente a la ley escrita, constitución es constituirse como Nación, «los habitantes de Alemania habían dejado de constituir un pueblo y se habían convertido en una multitud» (Dri, 1991:28).

Pero hay algo más en constitución como en concientización hay una misma idea transitiva. Ambas suponen un proceso. Constituirse, concientizarse implican una tarea. Es necesario reflexionar sobre los intentos de constitución de la unión latinoamericana, observar detenidamente quienes se opusieron al encuentro de nuestros pueblos y las posibilidades reales que se nos presenta hoy en día.

Sarmiento como exponente de los sectores dominantes expresaba que «Facundo no ha muerto, está vivo en las tradiciones populares, en la política y en las revoluciones argentinas» (Sarmiento, 1989:45) es decir Sarmiento intuía que «la barbarie» estaba ahí esperando para surgir nuevamente. ¿Qué no decir entonces hoy de los grupos económicos y entre ellos de los propietarios de los medios de comunicación?, ¿es necesario recordar lo poco que valen para estos señores la vida de un profesor neuquino o un campesino boliviano?

Nosotros invertimos a Sarmiento y afirmamos que las clases dominantes son las que están al acecho y por lo tanto el proceso de concientización no puede confundirse con la toma de conciencia. Tomar conciencia parece algo que se toma de una vez y para siempre. Pero la astucia de los que se enseñorean hace que el escenario cambie continuamente, por lo tanto no hay un momento en que se toma conciencia, hay un proceso de descolonización pedagógica permanente.

El acto de leer no se agota en la decodificación pura de la palabra escrita o del lenguaje escrito, sino que se anticipa y se prolonga en la inteligencia del mundo. La lectura del mundo precede a la lectura de la palabra, de ahí que la posterior lectura de ésta no puede prescindir de la continuidad de la lectura de aquél. Lenguaje y realidad se vinculan dinámicamente. La comprensión del texto al ser alcanzada por su lectura crítica implica la percepción de relaciones entre el texto y el contexto (Huego, 2005:208).

Leer críticamente el mundo es hoy más que nunca, leer también críticamente los medios de comunicación.

Compartimos cierta esperanza en la posibilidad de que constitución y descolonización marchen juntas. Tal vez entonces los tiempos políticos y culturales caminen juntos y el país del porvenir comience a ser hoy el hogar y el ethos de millones de compatriotas.

Bibliografía

- Argumedo, Alcira (1993). *Los silencios y las voces en América Latina*. Buenos Aires: Colihue.
- Astrada, Carlos (2005). *Martin Heidegger*. Buenos Aires: Quadrata.
- Casalla, Mario (1973). *Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea*. En: Revista Nuevo Mundo, Nº1 Buenos Aires.
- Dri, Rubén (1991). *Revolución burguesa y nueva racionalidad*. Buenos Aires: Biblos.
- Dri, Rubén (2000). «La filosofía del Estado ético. La concepción hegeliana del Estado». En: *La filosofía política moderna*. Buenos Aires: Clacso,
- Dri, Rubén (2002). *Racionalidad, sujeto y poder*. Buenos Aires: Biblos.
- Dri, Rubén (2007). *Aspectos de la relación pedagógica*. En: Jornadas de Sociología. 50 Años. Buenos Aires. UBA.
- Du Bois, W.E.B (1904). *Las almas de la gente negra*. Nueva York: Vintage.
- Dussel, Enrique (2003). «Europa, modernidad y eurocentrismo». En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Clacso.
- Fanon, Frantz (1972). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: FCE.
- Fanon, Frantz (1973) *Piel Negra, Mascaras Blancas*, Buenos Aires, Abraxas
- Hegel, G.W.F. (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hegel, G.W.F. (1992). *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: FCE.
- Hegel, G.W.F. (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- Hyppolite, Jean (1998). *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu de Hegel»*. Barcelona: Península.

- Huergo, Jorge (2005). *Hacia una genealogía de comunicación/educación*. La Plata: EPC.
- Jauretche, Arturo (2002). *Manual de Zonceras Argentinas*. Buenos Aires: Corregidor.
- Kojeve, Alexandre (1999). *La Dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*. Buenos Aires: Ediciones Fausto.
- Marx, Karl (1962). «Manuscritos económico- filosóficos». En: Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre*. México: Fondo de cultura económico.
- Marx, Karl (1985). «El dieciocho brumario de Luis Bonaparte». En: *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. Madrid: Sarpe.
- Machado, Antonio (1977). *Juan de Mairena II*. Buenos Aires: Losada.
- Memmi, Albert (1975). *Retrato del colonizado*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- MICAR (1971). Documento presentación y justicia en Argentina y América Latina. En: Revista Nuevo Mundo Año N° 2. Buenos Aires.
- Montero, Maritza (2006). *Hacer para transformar*. Buenos Aires: Paidós.
- Olsson, Gunnar (1972). *Historia Social General*. En: Clase N° 6. 4 de Octubre de 1972.
- Olsson, Gunnar (1972). *Historia Social General*. En: Clase N° 14. 1 de Noviembre de 1972.
- Sarmiento, Domingo (1989). *Facundo*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, Jean Paul (1972). *Prólogo a los Condenados de la Tierra*. Buenos Aires: FCE.
- Scannone, Juan Carlos (1973). *Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje*. En: Revista Nuevo Mundo Año N° 1. Buenos Aires.
- Stallybrass, Peter (2000). *Marx y la heterogeneidad. Pensando en el lumpenproletariado*. En: Revista El Ojo Mocho, Año VIII, N° 15. Buenos Aires.
- Zea, Leopoldo (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.

Sergio M. Friedemann*

De la dialéctica hegeliana a la educación popular en Gramsci y Freire

1. Introducción

El ser humano es esencialmente dinámico, cambiante, incompleto. Siempre está en formación, en educación permanente. Las sociedades se crean instituciones educativas para imprimirle un rumbo y una dirección a esa educación, y para transmitir saberes entre las generaciones. Para Hegel, el objetivo de la educación pública es la formación ética (Hegel, 1991: 94, 102), es decir, humanizar –sobre todo a los niños y jóvenes– en sociedad, ya que la eticidad es lo que nos articula como comunidad.¹ No sorprende, por tanto, que Hegel se haya dedicado fuertemente a la docencia. Fue profesor privado, profesor y rector de nivel secundario (Gymnasium), consejero escolar en la ciudad de Nuremberg, consultor del Gobierno para temas educativos y profesor universitario (Hegel, 1991: 13). Sus discursos como educador nos ofrecen una oportunidad de descifrar los vínculos posibles entre su filosofía y la pedagogía, mientras su concepción de sujeto es un punto de partida insoslayable para esbozar un recorrido de ideas que desemboca en la «pedagogía del oprimido» de Paulo Freire.

* IIGG-UBA / CONICET.

¹ La ética está dada por las costumbres de un pueblo, y sólo en un pueblo libre se realiza la razón. (Hegel, 1966: 210)

Dentro del campo de la educación, es común acudir a la obra del brasilero para encontrar –entre «los marxismos»– una alternativa a las teorías reproductivistas. Si bien es poco lo que Marx escribió sobre educación², las fuentes para una teoría pedagógica marxista pueden encontrarse –dónde sino– en el mismo sitio que una de las principales fuentes para una teoría marxista de la sociedad. Nos referimos a la filosofía hegeliana y, más precisamente, a la dialéctica, no tanto como método sino como ontología, teoría del ser o concepción de sujeto. En otras palabras, si la epistemología marxista surge de la concepción hegeliana de sujeto, superada, lo mismo puede decirse de una pedagogía marxista. No obstante, otras interpretaciones del marxismo, más mecánicas, más objetivistas, pueden dar lugar a teorías educativas duras, igualmente mecanicistas. No deja de ser contradictoria la obra del mismo Marx en ese sentido, ya que como observa Gramsci, «se había contaminado con incrustaciones positivistas y naturalistas» (Gramsci: 2004, 35) que deben ser distinguidos de los aportes fundacionales de la «filosofía de la praxis».

El propósito de este artículo es trazar un camino, volver a dibujarlo. A partir de los discursos pedagógicos hegelianos, sin dejar de lado aportes de sus obras filosóficas, se intentará señalar por qué a partir de la superación que realiza Marx de la cosmovisión hegeliana, puede desprenderse también una teoría de la educación, como la que se encuentra en los textos de Antonio Gramsci y Paulo Freire. Particularmente, se analizarán los conceptos de *enajenación* y *apropiación*, y la dialéctica como ontología, atendiendo a la relación de enseñanza-aprendizaje y sus diferentes *configuraciones*, que dan lugar a variados *modelos pedagógicos*. En el caso de Antonio Gramsci, se apelará a diferentes cartas escritas desde la cárcel para señalar cómo su concepción filosófica y política impregna a su vez sus preocupaciones educativas, que incluyen una enorme frustración por no poder participar de la educación de sus hijos.

² Por ejemplo, en «Crítica al Programa de Gotha» de 1875 se encuentra su respuesta a la propuesta del Partido obrero alemán de Lasalle, que proponía «Educación popular general e igual a cargo del Estado.» Según Marx, es inadmisibles nombrar al Estado como educador del pueblo, «sobre todo en el imperio prusiano alemán, donde es, por el contrario, el estado el que necesita recibir del pueblo una educación muy severa» (Marx, 1975: 51-53).

2. Hegel Filósofo: formación, trabajo y alienación

En la Fenomenología del Espíritu, es central el concepto de *formación*³, trascendiendo sus connotaciones educativas, aunque inseparable de ellas. Ser sujeto, para Hegel, es hacerse sujeto. Se trate del sujeto individual o colectivo, del yo o del nosotros, no somos algo ya hecho, sino que nos hacemos, devenimos. Devenimos un ser otro, distinto de lo que éramos. Cambiamos. Nos trans-formamos, cambiamos de forma, nos formamos y autoformamos a través de mediaciones.

La principal mediación por la que nos realizamos y nos formamos es el trabajo. Al trabajar, le imprimimos nuestra marca, le damos vida, al material de trabajo. Supongamos por ahora una materia prima que seleccionamos de la naturaleza, por ejemplo, madera. Al trabajar la madera, transformamos esa madera, le damos forma de silla. Transformamos el objeto de nuestro trabajo, le damos una nueva forma al material original, por eso es trabajo formativo. El resultado, el producto de nuestro trabajo, es nuestro arte, es el sujeto en el objeto. Mi trabajo, el yo, en la silla.

Según Hegel, al reconocernos en el producto del trabajo, al que le dimos forma objetiva, nos realizamos como sujeto, porque nos sabemos sujeto que trabaja. Sólo el trabajador (siervo) puede salir del camino de la dependencia de la cosa y lograr la autonomía que le permite al sujeto hacerse sujeto, superar la angustia de no saberse libre, reconstruyendo para sí el objeto sobre el que trabaja y superando la «fluidificación absoluta de toda subsistencia» (Hegel, 1966:117-121).

El trabajo es una mediación entre sujeto y objeto que aparecen como escindidos. La mediación es necesaria para superar la escisión. Es decir, si hay mediación, es porque hay separación y alienación. Pero la alienación es sólo un momento de la totalidad que sólo puede concebirse por separado en el pensamiento, gracias al entendimiento⁴. Pues en el plano de lo real, sujeto y objeto nunca están separados, sino en tensión permanente. Es el sujeto el que trabaja sobre su objeto configurándose como totalidad sujeto-objeto.

³ Del alemán «Bildung», que también significa «educación», si bien Hegel le da un sentido más amplio.

⁴ El entendimiento fija y abstrae, separa lo inseparable. (Hegel, 1966: 35-39) La razón pone en movimiento lo que el entendimiento fijó. (Dri, 1996: 39)

Ahora, podemos reemplazar la madera por nuestra propia objetualidad. Si el ser humano puede reflexionar acerca de sí mismo, es porque además de ser sujeto, es objeto de su reflexión. Somos sujeto cognoscente y objeto cognoscible. Individualmente también luchamos por conocernos más a nosotros mismos, e incluso luchamos contra nosotros mismos cuando no soportamos determinados caracteres de nuestra personalidad y queremos transformarlos y, por ende transformarnos. Si emprendo una lucha por cambiar el yo, y sólo de a poco y difícilmente lo logro, es porque no soy una cosa simple, o «una cosa que piensa». Si yo pienso al yo, lo intento transformar, e incluso fracaso en el intento, ¿qué soy? ¿Soy uno? ¿Soy dos? ¿Soy el sujeto que piensa o el objeto pensado? ¿Soy quien actúa para transformar o el que quiere ser transformado? ¿Sigo siendo lo que era si me pienso distinto?

Nos pensamos y actuamos, actuamos y nos pensamos, así nos transformamos, devenimos un ser otro de lo que éramos. Nuestro pensar sobre nosotros mismos indefectiblemente transforma nuestras prácticas. Y nuestras acciones transforman nuestros pensamientos. Esa es la praxis, el devenir, el ser siempre en movimiento que hace al humano ser humano. Un sujeto en permanente formación, que es propiamente trans-formación.

Ahora, en lugar de nuestra propia objetualidad, pensemos el vínculo con un objeto de conocimiento. Este aparece como algo extraño. Sin embargo, para que haya aprendizaje, debe haber interiorización y apropiación, que sólo es posible a través de una actividad o trabajo.

La separación – (re)unión entre sujeto y objeto es esencial al ser humano, y es lo que nos convierte en animales de educación permanente. Nuestro ser en el mundo implica un vínculo con el exterior y con los otros que deviene en aprendizaje, desde que venimos al mundo, y hasta que nos vamos. Cuando aprendemos, ya no somos el mismo, el sujeto ha trabajado sobre sí mismo, sobre su propia objetualidad y la transformó. Aprender es un trabajo de transformación del objeto de conocimiento, que no se queda allí fuera, en los libros, sino que a través de un proceso de interiorización o apropiación, pasa a formar parte de nuestro ser. Lo que aparecía como un objeto externo, ahora forma parte del yo, que es sujeto-objeto. Así lo explica Rubén Dri:

Conocer un objeto es tenerlo en mi representación, por lo cual conocerlo es conocerme en él. Como dice Hegel (...), detrás del telón no hay nada que ver, porque ese telón no existe, pues yo estoy en el objeto que

conozco o el objeto está en mí. La conciencia es autoconciencia. (Dri, 2009: 49)

3. Hegel Profesor: trabajo, alienación y educación

3.1 El trabajo de aprender

Para Hegel aprender es un trabajo, una actividad. En la «Fenomenología», el concepto de trabajo formativo contiene al proceso de aprendizaje. Si lo encierra de manera implícita u oscura, veamos explícita su posición en los discursos pedagógicos.

En un discurso de 1809 como rector del Gymnasium, justifica Hegel la importancia de enseñar el mundo de la antigüedad:

La formación debe poseer una materia y un objeto previos, sobre los que trabaja, a los que cambia y forma de nuevo. Es necesario que nos apropiemos del mundo de la Antigüedad tanto para poseerlo cuando, más todavía, para tener algo que elaborar... (Hegel, 1991: 81)

Aquí es clara la analogía con el proceso de trabajo como transformación de la naturaleza externa. También al aprender trabajamos sobre una materia, sobre un objeto. Un objeto de conocimiento, materia o contenido de aprendizaje, que no es simplemente transferido sino reelaborado, apropiado. Y si para Hegel aprender es un trabajo, una actividad ¿habrá que esperar a Marx para concebir la alienación en el proceso de trabajo?

Continúa el Profesor Hegel ante la mirada atenta del estudiantado:

Pero para convertirse en *objeto*, la sustancia de la naturaleza y del espíritu debe ser algo contrapuesto, debe haber adquirido la forma⁵ de algo extraño. ¡Desdichado aquél a quien se le ha alienado⁶ su mundo inmediato de los sentimientos, pues esto no significa sino que se le han roto los vínculos individuales, que unen de una forma sagrada el ánimo y los pensamientos con la vida, la fe, el amor, la confianza!

Respecto a la alienación que es condición de la formación teórica, ésta no exige ese dolor moral ni el dolor del corazón sino el dolor y el esfuerzo más suave de la representación consistente en tener que ocuparse de algo no inmediato, algo perteneciente al recuerdo, a la memoria y al pen-

⁵ Del alemán «Gestalt», es decir «figura» o «forma».

⁶ Del alemán «entfremdet», es decir «extrañado».

samiento. Ahora bien, esta exigencia de la separación es tan necesaria que se expresa en nosotros como un conocido impulso universal. Lo extraño, lo lejano lleva consigo ese atractivo interés que nos incita a la ocupación y al esfuerzo... (Idem)

Si Hegel concibe el aprender como trabajo de elaboración o apropiación es porque también hay extrañamiento o alienación. Pero la alienación, el extrañamiento de lo propio, rotura o quiebre con uno mismo, se supera. No es más que un momento necesario del proceso de trabajo, o en este caso, del proceso de aprendizaje. Si el objeto de trabajo no fuese algo extraño, imposible sería concebir la transformación. En el proceso de trabajo-aprendizaje, el objeto de conocimiento debe ser algo extraño a nosotros para que pueda ser reapropiado en nuestra actividad, mediante nuestro propio esfuerzo por concebir lo nuevo.

(...) este muro divisorio que nos separa de nosotros mismos, contiene a la vez todos los puntos de partida y todos los hilos conductores del retorno a sí mismo, de la reconciliación con él y del reencuentro consigo mismo... (Idem: 81-82)

Alienación y apropiación, por tanto, son dos momentos necesarios en la formación del sujeto. Dos polos de una misma totalidad que nunca cesa de transformarse a sí misma.

3.2 El trabajo de enseñar y la relación de enseñanza-aprendizaje

En el primer discurso veíamos un momento de la totalidad, la dialéctica del aprendizaje, centrándonos en el sujeto que aprende y su vínculo con el objeto de conocimiento. Pero si el aprendiz tiene un rol activo en el proceso de aprendizaje, ¿qué lugar ocupa el educador o la institución? En otros discursos como rector, se dedica el Profesor Hegel a esta cuestión:

La naturaleza de la materia y la forma de la enseñanza, que no consiste en inculcar una colección de datos singulares (...) sino en un paso recíproco entre lo singular y lo universal, convierten el aprender en nuestro Centro en *estudiar*. (Idem: 91)

La naturaleza de la enseñanza convierte el aprender en estudiar. Que el aprender sea también estudiar, es decir una actividad, es algo provocado por el propio educador, aquel dispuesto a trascender su rol de mero transmisor de contenidos:

Pues el aprender, en cuanto mero recibir y trasunto de la memoria, constituye un aspecto sumamente incompleto de la enseñanza. (...) si el aprender se limitara a una actividad meramente receptiva, el resultado no sería mucho mejor que si escribiéramos frases sobre el agua; pues no el recibir, sino la autoactividad comprensiva y la capacidad de utilizar de nuevo es lo que convierte primeramente un conocimiento en propiedad nuestra. (Idem: 90-91)

El rol del aprendiz es central, pero también hay transmisión y recepción, y la autonomía por parte del sujeto que aprende no es un hecho mecánico sino una construcción progresiva y siempre incompleta. No quedará el aprendizaje librado a la mera actividad libre del educando, sino que la guía del maestro es insoslayable. De otro modo, «el pensamiento no llega a poseer disciplina y orden, ni el conocimiento conexión y coherencia» (Idem: 91). Pero es fundamental añadir «el propio esfuerzo» a la «recepción».

Encontramos en Hegel, por tanto, un debate que sigue vigente en el campo de la educación y que tiene que ver con el rol del educador en el proceso de enseñanza-aprendizaje. La respuesta hegeliana es la superación dialéctica, evitando caer en uno de los dos extremos. Ni pura recepción pasiva por parte del aprendiz, ni pura autoconstrucción del conocimiento. Esa superación puede adquirir las más diversas configuraciones y no es el objetivo dilucidar cuál es la práctica pedagógica o las propuestas concretas del profesor Hegel, sino apropiarnos de ciertos principios filosóficos y pedagógicos que son recuperados por la tradición marxista-gramsciana.

Desde otro punto de vista, lo que está en juego es la relación entre libertad y necesidad o autoridad. Posturas libertarias pretenden la negación de toda autoridad o necesidad⁷, dejando de lado la dialéctica. Negar la autoridad desde la voluntad no nos hace libres, tan sólo voluntaristas. La superación requiere conservar elementos de ambos momentos. Ya lo veía Hegel:

Se ha de exigir a los alumnos que estudian en nuestro Centro (...) buena conducta con los profesores y condiscípulos, entrega de los trabajos señalados y, en general, la obediencia que es necesaria para la consecución de la finalidad del estudio. (Idem: 107)

⁷ Así como las posturas autoritarias reducen al mínimo los espacios de libertad.

Pero no es recomendable que predomine excesivamente la autoridad:

En la sociabilidad de la vida estudiantil (...) lo que menos encaja es un tono no libre; una sociedad de gentes dedicadas al estudio no puede ser considerada como una asamblea de criados (...). La educación para la autonomía exige que la juventud sea acostumbrada tempranamente a consultar el sentimiento propio, y que se deje a su arbitrio una esfera (...) (Idem)

Nuevamente, la propuesta es evitar caer en uno de los polos de la dialéctica, aquietándola. En cambio, se propone una configuración de elementos que supere la tensión libertad-autoridad:

Resulta difícil encontrar un camino medio entre la libertad excesiva, permitida a los niños, y la limitación demasiado grande de la misma. Si bien ambas actitudes constituyen un defecto, el segundo es ciertamente el mayor. (idem: 128)

4. Una mediación: El trabajo enajenado según Marx, y el trabajo de aprender.

En la historia de las ideas, toda superación dialéctica es también una elección teórica. Cada nueva teoría, que se posa sobre las anteriores, redefine un camino que aún está por hacerse, y puede inaugurar una tradición si sus aportes son originales. Al posarse una teoría sobre las anteriores, niega y conserva elementos de su constitución. De Marx, pueden tomarse o descartarse los elementos positivistas a los que aludía Gramsci, y este es tan sólo un ejemplo de por qué debemos hablar hoy de «marxismos» y no tan solo de «marxismo», a no ser que pretendamos dar a conocer –dogmáticamente– al «verdadero Marx», exento de problemas a superar históricamente.

Marx no nos ofrece una teoría de la educación y tampoco es el objetivo detenerse en todos sus aportes teóricos que sirvan como insumos para posibles corrientes pedagógicas. Tan solo queremos dar cuenta de una «mediación» en el movimiento Hegel-Gramsci. De hecho, la teoría pedagógica de Gramsci no es muy lejana de la propuesta hegeliana, aunque, claro está, mediada por los aportes de Marx y por la propia cosmovisión del italiano.

La superación de Marx respecto de Hegel, aquella novedad de la que se intenta dar cuenta aquí, no radica en el concepto de alienación del trabajo,

que ya existe en Hegel, sino en una forma de alienación que en la sociedad capitalista no logra superarse si no se supera al mismo tiempo el capitalismo. Es la enajenación del trabajo que media entre el propietario de los medios de producción y el trabajador-productor (Marx, 1962), o el fetichismo de la mercancía (Marx, 2000: 38). Lo que el trabajador produce, cobra independencia del sujeto, se manifiesta como fuerza hostil y lo domina (Marx, 1962).

Según Marx, Hegel sólo tiene en cuenta el aspecto positivo del trabajo. No niega Marx la necesidad de la alienación como separación o extrañamiento, inevitable por cierto. Lo que «descubre» es la imposibilidad de la apropiación cuando el producto y la actividad de trabajar no le pertenecen al trabajador.

El sujeto no se puede realizar en la sociedad de clases. El extrañamiento no se supera en apropiación cuando la actividad, el producto y las relaciones entre los seres humanos están atravesadas por la relación social que es la propiedad privada. En este caso el trabajo se mantiene enajenado: Es decir, el producto del trabajo, y la actividad misma de trabajar, se sitúan por fuera del productor, como una fuerza hostil que le es ajena y lo domina. La relación de sujeto-objeto es la de un sujeto que transforma y crea el objeto, pero éste no le pertenece como tampoco le pertenece la actividad por la cual lo transforma. En lugar de pertenecerle a él, le pertenece a otro ser humano. La enajenación del trabajo es la enajenación de los seres humanos entre sí (Marx, 1962).

Si en Hegel el concepto de trabajo lograba dar cuenta tanto de la relación con la producción del «mundo de las cosas», como con la producción del «mundo espiritual», es decir, si para Hegel construir una silla y estudiar son formas de trabajo, ¿es válido realizar el mismo corrimiento al apropiarnos de la crítica de Marx? Ensayemos: ¿Qué sucede en el aprendizaje cuando al trabajador –el que aprende– no le pertenecen los medios de producción? Se podría responder que muchas veces los educadores o las instituciones educativas actúan como patrón, gerente o capataz. Imponen ritmos, espacios, actividades a realizar, objetos de conocimiento a elaborar, herramientas a utilizar. Evalúan el proceso y los resultados alcanzados. Disponen de los medios de producción aplicados al trabajo y exigen que los estudiantes utilicen determinadas herramientas y signos, que median entre ellos y el conocimiento a construir (Vigotzky, 1988). Ni los medios de producción ni el producto del trabajo le pertenece

a los trabajadores-estudiantes. Cómo aprobar, qué aprender, cómo producir el conocimiento, qué conocimiento, para quién, son preguntas cuya respuesta aparece escrita de antemano. Se impone sobre los estudiantes como fuerza hostil, ajena.

Pero es difícil imaginarnos un sistema de educación pública libre de las determinaciones mencionadas. Incluso más difícil que imaginarnos un sistema económico sin propiedad privada de los medios de producción. La pregunta que surge es: ¿se puede superar esta alienación en la relación de enseñanza-aprendizaje? ¿Cómo se puede superar? En caso de que sea posible, la respuesta marxista debería ser: socializando los medios de producción, lo cual no es un hecho mecánico ni puede imponerse por puro voluntarismo. En consecuencia, el interrogante sigue en pie y es una de las principales preocupaciones pedagógicas de aquellos que, inspirados en las ideas de Marx, proponen algún tipo de «pedagogía liberadora», como Antonio Gramsci y Paulo Freire. Y también es una pregunta central en los dispositivos de educación popular de nuestros días.

5. Modelos pedagógicos en Gramsci y Freire. Notas sobre educación popular.

Las diferentes disciplinas o ciencias de la educación suelen distinguir – según variadas clasificaciones – entre lo que aquí se denominó como «modelos pedagógicos». Desde la didáctica, por ejemplo, se suele encasillar la tarea de enseñar bajo diversos enfoques, según se ponga el acento en la enseñanza del docente, en el aprendizaje del alumno o en el contenido. Otros prefieren catalogar al profesor de autoritario, democrático, transformador, entre otras caracterizaciones. Y desde que Marx dijo que la historia es lucha de clases, los teóricos revolucionarios de la educación pensaron la posibilidad de una pedagogía liberadora en contraposición a una educación funcional a las clases dominantes. En cada caso subyace una filosofía y una posición político-pedagógica. ¿Cómo piensa los diferentes modelos pedagógicos Antonio Gramsci? Para ensayar una respuesta vamos a recordar antes a Paulo Freire, que reconoce en Gramsci a uno de sus maestros (Freire, 2002: 17).

Paulo Freire da cuenta, en principio, de dos modelos contrapuestos: la pedagogía bancaria o autoritaria y la pedagogía del oprimido o dialógica

(Freire, 2009). En el campo de la educación popular, la pedagogía freireana dio lugar a diversas interpretaciones, algunas de ellas directamente erróneas. Una de las interpretaciones equívocas más difundidas –y con consecuencias político-prácticas en los movimientos sociales– es que para Freire la distinción entre enseñante y aprendiz debe desaparecer por completo. ¿Dónde se origina esta confusión?

Ya Marx había dicho en sus célebres «Tesis sobre Feuerbach» que el educador necesita también ser educado (Marx, 1985: 666). Paulo Freire y Antonio Gramsci se remiten una y otra vez a la tesis 3. Freire lo hace tomando nota de que la pedagogía del oprimido debe superar la contradicción entre educador y educando. Esto merece un comentario: La superación dialéctica supone la idea de totalidad. No supone esta superación que dejen de existir educador y educando como dos momentos, no significa que deje de existir un educador que trabaja para educar y un educando que es interlocutor de éste, sino que: a) educador y educando, como dos momentos, no están aislados; b) el educador también aprende y los educandos también enseñan; c) cada uno se realiza por medio del otro; d) ambos «son sujetos», tienen un rol activo en la relación, lo cual permite el mutuo reconocimiento y evita la cosificación.

Oscar Jara Holliday (2007) demuestra cómo Freire le dio vital importancia al rol del enseñante. Dos siglos después de Hegel, se mantiene vigente el debate en torno a la dialéctica autoridad-libertad. Jara y Freire discuten con ciertas corrientes pedagógicas contemporáneas que, como reacción al autoritarismo reinante en las casas de estudio, niegan la importancia del rol del educador, y por tanto hablan de un «facilitador» del aprendizaje:

Esta última noción, muy de moda en América Latina, tal vez tiene su origen en una búsqueda de encontrar una alternativa a la imagen excesivamente directiva del rol docente, queriendo resaltar su papel de animador de un colectivo. Pero al hacerlo, tiende a reforzar el lado opuesto: educadores o educadoras que no ponen en juego sus propios planteamientos o posiciones, que están *fuera* del grupo y sus compromisos, pues sólo se dedican a «facilitar» el proceso, o, peor aún, que están *por encima* del grupo... (Jara: 2007)

Para Freire la responsabilidad de educar es insoslayable:

Quien dice que el educador no tiene la responsabilidad de enseñar, es un demagogo o miente o es incompetente...pero la cuestión es saber si el acto de enseñar termina en sí mismo o, por el contrario, el acto de enseñar

es sólo un momento fundamental del aprender...

Por tanto, si en la *Pedagogía del oprimido* aparecían dos modelos pedagógicos a primera vista excluyentes (el del opresor y el del oprimido), la práctica pedagógica es mucho más compleja y no puede reducirse a dos modelos. Esto se debe a que «no hay práctica que no tenga ciertos límites» (Freire, 1996: 51). Toda pedagogía es una configuración de elementos de autoridad y de libertad. El docente autoritario intentará minimizar la presencia de elementos libertarios. El educador para la liberación, en cambio, intentará evitar el autoritarismo pero sin negar su propio rol y la asimetría siempre presente en toda relación de enseñanza-aprendizaje. Y sobre todo, deberá asumir que todo aprendizaje tiene saberes previos y experiencias cognitivas que deben ser el punto de partida para construir los saberes nuevos. En este marco de reflexión y construcción de conocimiento desde su situación vital, el oprimido puede hacer una lectura crítica del mundo que lo invite a conocer y atacar las causas de su situación de opresión. Pero como vimos, la reacción frente al autoritarismo puede llevar, para Freire, a un salto en el vacío:

El espontaneísmo es irresponsable, porque implica la anulación del intelectual como organizador, no necesariamente autoritario, pero al fin y al cabo organizador de espacios para los cuales su intervención es indispensable. Así, voluntarismo y espontaneísmo tienen ambos su falsedad en el menosprecio de los límites (Freire, 1996: 51)

El mismo movimiento –el espontaneísmo como reacción al autoritarismo– observó Gramsci en su contemporánea Europa. Pero veamos antes cómo quedan establecidos estos dos modelos pedagógicos respecto de los cuales Gramsci dice estar indeciso:

Queridísima Tania.

[...] Las semillas han tardado mucho en germinar: toda una serie se obstina en hacer la vida bajo tierra. Ciertamente eran simientes viejas y en parte carcomidas. Las que han salido a la luz del mundo se desarrollan lentamente y están irreconocibles. Pienso que el jardinero, cuando te dijo que una parte de las semillas eran muy hermosas, quería significar que eran útiles para comer; en efecto, algunos brotes se asemejan extrañamente al perejil y a las cebolletas más que a las flores. A mí cada día me entran ganas de estirarlas un poco para ayudarlas a crecer, pero permanezco indeciso entre **dos concepciones del mundo y de la educación: si ser rousseauniano y dejar actuar a la naturaleza, que no se equivoca nunca y es fundamentalmente buena, o ser voluntarista y forzar la natu-**

raleza introduciendo en la evolución la mano experta del hombre y el principio de la autoridad. De momento la incertidumbre sigue en pie y en la cabeza se entabla una contienda entre ambas ideologías. (Gramsci, 1987: 141)⁸

Como ya se sugirió, una concepción de la educación es también una concepción del mundo y del sujeto, es una filosofía. Una de las frases de Gramsci más citadas por los comentaristas es la de que «todos los hombres son filósofos» (Gramsci, 1984: 218) porque tienen una visión del mundo. De la misma manera, todos son intelectuales porque «no se puede separar el homo faber del homo sapiens», es decir, toda actividad manual requiere un esfuerzo intelectual (Idem: 382), y todos pensamos cuando hacemos, así como hacemos cuando pensamos. Pero Gramsci se encarga de distinguir al filósofo especialista de los demás mortales. Si todos son filósofos e intelectuales, no todos cumplen la función social de intelectuales o filósofos o –se puede agregar– educadores. Hay que ocuparse, también, de aquel que cumple la función social de educar.

El 22 de abril de 1929 Gramsci escribe no desde la huerta orgánica de su casita de fin de semana, sino desde la cárcel fascista. La metáfora de las plantas es significativa: podría objetarse –desde la cosmovisión gramsciana– que no es lo mismo el desarrollo de una planta (necesidad) que el desarrollo del sujeto (libertad). Aún así la metáfora es válida, teniendo en cuenta que el hombre se sirve de la naturaleza para vivir, y nadie dudaría en regar la huerta en épocas de sequía, así como planificarla para rotar los cultivos.

Hasta ahora, Gramsci dice que permanece indeciso entre dos concepciones del mundo. La espontaneísta y la autoritaria. Pero la «contienda entre ambas ideologías» que dice entablar dentro de su cabeza no la resolverá por la tesis o por la antítesis. Una primera hipótesis es que Gramsci realmente permanece indeciso y resuelve esta querrela al poco tiempo.⁹ Una segunda hipótesis, es que se trata de una falsa dicotomía: Gramsci tiene ya la respuesta. Ciertamente, en diciembre de 1929 le escribe a su esposa Giulia, algo preocupado por la educación de su hijo mayor:

⁸ Carta de Gramsci a Tania. 22 de abril de 1929. Las negritas son mías.

⁹ Es la hipótesis que sugiere Mario Manacorda, compilador de Gramsci, *La alternativa pedagógica*, op. cit.

Querida Giulia:

[...] He leído con sumo interés la carta en la que me has dado a conocer tus impresiones sobre el grado de desarrollo de Delio.(...)

En general he observado que los «grandes» olvidan fácilmente sus impresiones infantiles(...). Así se olvida que el niño se desarrolla intelectualmente de un modo rapidísimo, absorbiendo desde los primeros días de su nacimiento una extraordinaria cantidad de imágenes que todavía se recuerdan al pasar los primeros años y que guían al niño en aquel período de juicios más reflexivos, posibles después del aprendizaje del lenguaje.(...)

He tenido la impresión de que tu concepción y la de otros de tu familia es demasiado metafísica, es decir, que presupone que en el niño está en potencia todo el hombre que hay que ayudarlo a desarrollar lo que ya contiene latente, sin coerciones, dejando obrar a las fuerzas espontáneas de la naturaleza o lo que sea. Yo pienso, en cambio, que el hombre es toda una formación histórica, obtenida con la coerción (entendida no sólo en el sentido brutal y de violencia externa) y sólo pienso esto: que de otro modo se caería en una forma de trascendencia o de immanencia. Lo que se cree fuerza latente no es, por lo general, más que el conjunto informe e indistinto de las imágenes y de las sensaciones de los primeros días, de los primeros meses, de los primeros años de vida, imágenes y sensaciones que no siempre son las mejores que uno se quiere imaginar. Este modo de concebir la educación como desovillamiento de un hilo preexistente ha tenido su importancia cuando se contraponía a la escuela jesuítica, es decir, cuando negaba una filosofía todavía peor, pero hoy es igualmente superada. Renunciar a formar al niño significa tan sólo permitir que su personalidad se desarrolle caóticamente del ambiente general (...) (Gramsci, 1987: 174)¹⁰

Como reacción al modelo jesuita, surgen aquellas teorías pedagógicas que –tomando aportes de Rousseau– buscan darle mayor importancia al sujeto que aprende, hasta el extremo de negar importancia al sujeto que enseña. El salto es positivo en un primer momento, «pero se ha formado después una especie de iglesia que ha paralizado los estudios pedagógicos y ha dado lugar a curiosas involuciones. La espontaneidad es una de esas involuciones: se imagina que el cerebro del niño es como

¹⁰ Carta de Gramsci a Giulia Schucht, 30 de diciembre de 1929. Las negritas son mías.

un ovillo que el maestro ayuda a desovillar» (Gramsci, 1984: 142), repite ahora Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel*.

Es conocida la dialéctica coerción-consenso como constitutiva del Estado en la teoría gramsciana. Pero no se trata solamente del Estado, sino de toda creación histórica, o en otras palabras, todo sujeto. Es decir, si el Estado es una configuración compleja de dominación (coerción) y hegemonía (consenso), es porque el Estado es sujeto. En el individuo y su educación, también se presentan los dos momentos. La educación del niño, por ejemplo, requiere algún grado de coerción y de autoridad, aunque no sea necesariamente «violenta y brutal». Es necesario planificar una dirección a la formación del sujeto. La propuesta de dejar librada la educación al desarrollo espontáneo del aprendiz tiene para Gramsci consecuencias prácticas reprochables. Desde la cárcel, se inquieta por no poder participar de la educación de sus hijos, y además por observar esas tendencias de moda en sus familiares. Escribe esta vez a su cuñada, ya no solo preocupado por la educación de Delio, sino enfurecido y con enérgica ironía:

Queridísima Tatiana, he recibido las dos fotografías y el manuscrito de Delio. No he comprendido propiamente nada y me parece inexplicable que empiece a escribir de derecha a izquierda y de izquierda a derecha; estoy contento de que escriba con las manos, ya es algo. Si se le hubiera ocurrido escribir con los pies habría sido mucho peor, ciertamente. (...) Cuando Delio aprenda el persa, el turco y el árabe, el haber aprendido a escribir de derecha a izquierda le será de gran utilidad. Una cosa tan sólo me llama la atención: que haya habido tan poca lógica en el sistema. ¿Por qué haberlo forzado de pequeño a que se acostumbre a vestirse como los demás? ¿Por qué no haber dejado a su libre personalidad también el modo de vestirse y haberlo forzado a un conformismo mecánico? Habría sido mejor dejar a su alrededor los objetos de uso y esperar luego a que él eligiera espontáneamente: los calzoncillos en la cabeza, los zapatos en las manos, los guantes en los pies, etcétera; o mejor todavía, ponerle vestidos de arrapiezo y de niña y darle libertad de elección. ¿No te parece? (Gramsci, 1987: 178).¹¹

Claro que Gramsci no apuesta por una educación de puro «conformismo mecánico». Pero también señala que la pura espontaneidad no solamente tiene consecuencias indeseadas sino que además es imposible aplicarla.

¹¹ Carta de Gramsci a Tatiana Schucht, 20 de marzo de 1931.

Somos una creación histórica, por tanto, siempre estamos formados por la influencia del ambiente social. La educación puede ser dirigida, negando la pasividad propia del modelo «jesuita» y afirmando la actividad y creatividad del sujeto que aprende, aún sin negar ciertos principios de conformismo o autoridad. O lo que es lo mismo, una configuración superadora de coerción y consenso, de espontaneidad y dirección conciente. La relación maestro-alumno debe ser activa, hay relaciones recíprocas «por lo tanto todo maestro es siempre alumno y todo alumno maestro» (Gramsci, 1984: 210). Pero en un espacio determinado —el dispositivo escolar es un ejemplo— el rol del maestro lo cumple el maestro, aunque también es aprendiz porque aprende. El rol del alumno, lo cumple el alumno, aunque también enseñe. Toda relación entre dos personas es una relación pedagógica, todos somos así educadores así como todos somos intelectuales o filósofos. Pero la función social de educar es un rol específico que todas las sociedades se instauran para que exista una transmisión y apropiación cultural entre las generaciones. Si la educación intergeneracional no está debidamente planeada, las nuevas generaciones se van a educar no por evolución espontánea, sino por la influencia del ambiente externo, incluida la TV.

6. Conclusión

Cuando en el discurso de 1809 Hegel se refería a la enseñanza de los antiguos, queda de manifiesto su concepción dialéctica acerca del conocimiento de lo real: la realidad siempre es un resultado del pasado contenido en el presente. Equivocado y fácil recurso es el de rechazar totalmente lo viejo o de enseñarlo mecánicamente (Hegel, 1991: 75-76), como algo pasado de moda, sin conexión con el presente. La necesidad formativa de una época, advierte Hegel, consiste en «poner lo antiguo en una nueva relación con el conjunto y, de esta forma, conservar lo esencial del mismo, a la vez que lo cambia y lo renueva» (Hegel, 1991: 75).

Si lo pasado está contenido en el presente, y la historia de las ideas es un continuum dialéctico, no puede intentarse una teoría marxista de la educación sin comenzar por la dialéctica hegeliana. Relegar la importancia de la obra de Hegel fue una de las manías de las versiones dogmáticas del marxismo, contra las que Gramsci arremete en sus cuadernos:

Ningún filósofo puede pasar por alto a los filósofos que le han precedido (Gramsci, 1984a: 165); Juzgar todo el pasado filosófico como un delirio y una locura no sólo es un error de antihistoricismo, porque contiene la pretensión anacrónica de que en el pasado se debió haber pensado como hoy, sino que es un auténtico residuo de metafísica porque supone un pensamiento dogmático válido en todos los tiempos y en todos los países, según el cual se juzga todo el pasado. El antihistoricismo metodológico no es otra cosa que metafísica. Que los sistemas filosóficos pasados hayan sido superados no excluye que hayan sido válidos históricamente y que hayan desempeñado una función necesaria; su caducidad debe considerarse desde el punto de vista del desarrollo histórico total y de la dialéctica real. (Gramsci, 1984a: 277).

También Lenin lo expresa en sus cuadernos filosóficos:

Es completamente imposible entender *El Capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo *toda la Lógica* de Hegel. ¡¡Por consiguiente, hace medio siglo ninguno de los marxistas entendió a Marx!! (Lenin, 1974: 168)

De todos modos, ya lo había dejado en claro Marx:

Coincidiendo precisamente con los días en que escribía el primer volumen del *Capital*, esos gruñones, petulantes y mediocres epígonos que hoy ponen cátedra en la Alemania culta, dieron en arremeter contra Hegel al modo como el bueno de Moses Mendelsohn arremetía contra Spinoza (...): tratándolo como a 'perro muerto'. Esto fue lo que me decidí a declararme abiertamente discípulo de aquel gran pensador. (Marx, 2000: XVII)¹²

Los párrafos precedentes dan cuenta de una misma epistemología, de una concepción del sujeto y el conocimiento. ¿Por qué tanto Marx, como Lenin y Gramsci se ven en la obligación de recordar quién fue aquel «gran pensador»?

La filosofía de la praxis es superación de la filosofía hegeliana¹³, y la concepción de sujeto que defiende es esencialmente dialéctica. Dialéctica que es siempre dialéctica del sujeto: sea del individuo, de un colectivo o de la historia de la filosofía. Las ideas tienen también su historia y un devenir que es propio del sujeto: contradictorio, sinuoso, complejo, multideterminado, formativo y configurativo. También las ideas y sus creadores luchan por el reconocimiento, encuentran dificultades, se superan, se niegan, se afirman. Se disputan.

La filosofía de Marx, como teoría del conocimiento que supera la cosmovisión hegeliana, puede invitar a desarrollar también una teoría de la educación, y ese es el trabajo que realizan, entre otros, Antonio Gramsci y Paulo Freire. Estos párrafos podrían incluir también a otros pensadores que llegan a conclusiones pedagógicas similares, como Lev Vigotzky, Milciades Peña, Rodolfo Mondolfo, Rodolfo Puiggrós, entre otros. A su vez, a pensadores también autoproclamados marxistas que llegan a conclusiones radicalmente diferentes, ya sea por pertenecer a la tradición del «materialismo dialéctico» (concepto stalinista y antidialéctico), o bien porque, igual que el stalinismo, recuperan los aspectos más objetivistas y menos humanistas de la filosofía de Marx. Se trata de versiones cerradas en sí mismas, que ven al Estado y a la Educación como instrumentos puramente reproductores de la dominación de una clase sobre otra, olvidando, igual que «el materialismo», «que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias» (Marx, 1985: 666).

Debates existentes en 1809 reaparecen en 1930, en 1970, y hoy se vuelven a actualizar desde el campo de la educación popular y los movimientos sociales. Gramsci se refiere a la dialéctica entre espontaneidad y dirección conciente en escritos más conocidos que los que se abordaron en este artículo. Pero en sus cartas se advierte una gran coherencia filosófico-política entre esas ideas y su concepción pedagógica. O en realidad, son inseparables. De hecho, para Gramsci el partido político, aquel que es expresión de los intereses de las «clases subalternas», debe ser un espacio educativo, y la relación entre dirigentes y dirigidos es una relación pedagógica. No se trata de congelar la dialéctica (dirigentes y dirigidos como compartimentos estancos) ni de negarla (no existen dirigentes ni dirigidos), sino que se trata de superarla (que los dirigidos pasen a ser dirigentes). Recurrir a Gramsci ayuda a desmitificar interpretaciones muy difundidas de Freire que no comprenden la propuesta de «superar» la división entre «educador» y «educando», como si esta pudiera desaparecer. Las definiciones educativas son siempre políticas, y estas interpretaciones erróneas también se presentan en el campo de la política, por ejemplo, cuando se pretende construir poder popular desde una supuesta horizontalidad imaginada que impide distinguir la *utopía* del *proyecto* (Dri, 2007b).

Este artículo no tuvo como objetivo abarcar la totalidad de problemáticas educativas abordadas por los autores trabajados. Por el contrario, lo que

se intentó señalar es la recurrencia a lo largo de los años (de los siglos), de una misma problemática filosófica que es central a la hora de problematizar los dispositivos educativos. Se trata de la relación de enseñanza-aprendizaje, y más específicamente de los papeles que desempeñan en esa relación la libertad, por un lado, y la autoridad, por el otro. Pero desde un punto de vista dialéctico, y como puede verse en los discursos de Hegel, no existe por un lado la libertad y por el otro la autoridad, sino que cada uno existe por medio del otro, y la realidad es una configuración que incluye ambos momentos. Por otro lado, Hegel concibe el aprendizaje como un trabajo, el trabajo como mediación por la cual el sujeto se realiza, y la alienación como un momento de esa mediación. Estos postulados hegelianos son un punto de partida indispensable para una concepción dialéctica de la relación enseñanza-aprendizaje. Y la crítica que realiza Marx, especialmente la crítica del concepto hegeliano de trabajo, esconde la pregunta por la alienación en el «trabajo de aprender». Si la propuesta socialista para superar el capitalismo incluye la socialización de los medios de producción, ¿qué puede esperarse de una educación socialista? ¿Cómo superar la tensión entre autoridad y libertad cuando «la utopía que todo lo mueve» (Dri, 2001) es la que invita a repensar los espacios educativos desde una perspectiva emancipadora? Esa es la pregunta que intentan responder Gramsci, desde la cárcel, tras el fracaso de la ofensiva revolucionaria en Italia y la llegada del fascismo; Freire, desde el exilio, después de un brutal golpe de Estado en Brasil; y hoy, educadoras y educadores populares de una Argentina que intenta reconstruirse sobre las ruinas que dejaron las políticas públicas del neoliberalismo.

Bibliografía

- Dri, Rubén (1996) *Intersubjetividad y reino de la verdad. Aproximaciones a la nueva racionalidad*. Buenos Aires: Biblos.
- Dri, Rubén (2001) *La utopía que todo lo mueve. Hermenéutica de la religión y el saber absoluto en la Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Biblos.
- Dri, Rubén (2007) *Hegel y la lógica de la liberación, La dialéctica del sujeto-objeto*. Buenos Aires: Biblos.
- Dri, Rubén (2007b) «El poder popular», en Mazzeo, Acha y otros, *Reflexiones sobre poder popular*. Buenos Aires: El colectivo.

- Dri, Rubén (2009) *La rosa en la cruz. La filosofía política hegeliana*. Buenos Aires: Biblos.
- Freire, Paulo (1996) *Educación y política*. México: Siglo XXI.
- Freire, Paulo (2002) *Pedagogía de la esperanza*. México: Siglo XXI
- Freire, Paulo (2009). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gramsci, Antonio (1987). *La alternativa pedagógica*. México: Fontamara.
- Gramsci, Antonio (1984). *Cuadernos de la cárcel*. Edición crítica a cargo de Valentino Gerratana. México: Ediciones Era.
- Gramsci, Antonio (2004). *Antología*. Edición a cargo de Manuel Sacristán. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gramsci, Antonio (1988). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.
- Gramsci, Antonio (1998). *Escritos Políticos*. México: Siglo XXI Editores.
- Gramsci, Antonio (1984b). *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.
- Hegel, G. W. F. (1991). *Escritos pedagógicos*. Madrid: FCE.
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- Hegel, G. W. F. (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Jara Holliday, Oscar (2007). *Paulo Freire y el desafío y pasión por aprender. A propósito del texto: «no hay docencia sin discencia»*. Edición digital en www.tarea.org.pe/Administracion/archivos/boletin/Revista_67.pdf
- Lenin, Vladimir I. (1974), *Cuadernos Filosóficos*. Madrid: Ayuso.
- Marx, K. (1962). «Manuscritos Económico-filosóficos». En Fromm, E. *Marx y su concepto de hombre*. México: FCE.
- Marx, K. (1985) «Tesis sobre Feuerbach», en Marx y Engels, *La ideología alemana*. Buenos Aires: Ed. Pueblos Unidos.
- Marx, K. (1975). *Crítica al programa de Gotha*. La Habana: Instituto Cubano del Libro.
- Marx, K. (2000) *El Capital*, tomo 1. México: Fondo de Cultura Económica
- Vigotsky, L. (1988). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. México: Ed. Crítica.

Magalí Coppo*

*El pensamiento trágico en Hamlet***

Resumen

El presente ensayo indaga las vinculaciones entre el *Hamlet* de William Shakespeare y la tragedia griega de los siglos IV y V a. C. Las distintas imágenes que permiten constituir esta filiación con el pensamiento trágico son establecidas en *Hamlet* a partir del análisis discursivo de la obra y de lecturas previas sobre los trágicos griegos. Dicho linaje nos permitió establecer la novedad de *Hamlet* en tanto expresión de una «tragedia moderna», presentando las variaciones que suponen más de veinte siglos de herencias y movimientos literarios. Nos preguntamos qué recibe el *Hamlet* de William Shakespeare de la tragedia griega. No sólo en lo que hace a su carácter de obra literaria -a las escenas teatrales- sino sobre todo en lo que refiere a la concepción sobre los conflictos humanos, la existencia cotidiana y el infausto destino. A modo de acrecentar esta concepción estética, *El origen de la tragedia* de Friedrich Nietzsche nos permitió lucir el sentimiento trágico de conflicto irredimible como una cosmovisión que fue conjurada en los albores de la Modernidad por la concepción dialéctica de la historia. Los nuevos usos de aquellos tópicos enseñados por los trágicos griegos presentan en *Hamlet* significados igualmente novedosos.

* Socióloga, UBA.

** Agradezco especialmente los permanentes aportes de Cynthia Acuña y los enriquecedores comentarios de Eduardo Rinesi sobre la versión preliminar de este artículo.

1. Introducción

- *Sed razonable. No vayáis.*

- *Mi destino me llama.*

Hamlet, Acto I, Escena 4.

¿Cuál es el lugar que tiene la tragedia griega en la Modernidad? ¿Cuáles son los usos que el *Hamlet* de William Shakespeare presenta sobre las imágenes de aquella filosofía? Nuestra indagación es fruto de cuestiones que surgieron a partir del problema de la teoría política en la literatura. En este sentido, *Hamlet* será usado como demostración del interés mencionado. Así, las lecturas que anteceden nuestro estudio se corresponden con búsquedas que lo exceden, estableciendo un diálogo intencional aunque no por ello complaciente y exacto.

Aquí ensayamos sobre los ecos que presentan los discursos filosóficos en las obras literarias. Estos flujos intelectuales permiten inferir algunas líneas de la compleja trama establecida entre la retórica y la historia de las ideas. En el análisis de *Hamlet* nos preguntamos por el lugar que tiene en él la tragedia en tanto pensamiento filosófico. La idea de «herencia» nos convida a pensar posibles vínculos y tensiones entre ofensivas ideológicas y «hechos» literarios. De modo que analizamos ciertos tópicos que aparecen en la tragedia griega y que son retomados en el teatro isabelino, a partir de algunas de las escenas de *Hamlet*. Tales imágenes son entendidas en la configuración de un tipo de pensamiento errante, cesanteado de los albores de la Modernidad naciente ante la propuesta histórica de la concepción dialéctica. Indicamos también, recurriendo a Friedrich Nietzsche, los embates fundacionales que significó esta disrupción en la teoría política. A partir de nuestra lectura de *El origen de la tragedia*, revisamos el *Hamlet* de William Shakespeare. Los diálogos propuestos entre ambos textos a propósito del pensamiento trágico dan cuenta de cómo llegamos a plantear la idea de recepción en la literatura (Jauss, 2000).

Ensayamos sobre el pensamiento trágico y la recepción de esta cosmovisión a propósito de la existencia humana en *Hamlet*, donde los usos que hacemos de los textos trabajados son apuntes sobre una primera

aproximación al problema de la recepción en la literatura y la vinculación con una teoría política¹. Aspiramos a establecer algunas líneas de análisis sobre lo que significó el conjuro del pensamiento trágico en los orígenes de la política moderna.

En calidad de antecedentes para el presente ensayo, debemos mencionar a Eduardo Rinesi (2003 y 2006) y Eduardo Grüner (2005)², exponentes claves de algunas de las ideas que aquí intentamos presentar³. Por su parte, Nietzsche (2005) fue fundamental no sólo para recuperar a los trágicos griegos sino también para auxiliarnos en el propósito de recuperar algunos rasgos fundamentales del debate entre la cosmovisión trágica y la concepción dialéctica de la historia. En este sentido, *Hamlet* rescatará la narración trágica sobre la existencia cotidiana y el destino del hombre incorporando los debates públicos de los siglos XVI y XVII.

2. Aproximación al pensamiento trágico

Para comenzar a desarrollar las imágenes que recorren esta filosofía, rastreamos una definición plausible respecto de la idea de tragedia⁴. Aquí, la tragedia en la literatura y el teatro es la obra dramática cuya acción presenta conflictos de apariencia fatal, provocando la compasión y el espanto con el fin de purificar las pasiones públicas que impiden

¹ *La literatura como provocación de la ciencia literaria* de Hans Robert Jauss nos ayudó a precisar esta preocupación por el estudio de los discursos literarios. Su concepto de recepción solidificó el interés por poner en diálogo a Nietzsche y a Shakespeare.

² Si bien tomamos como referencia los artículos «La Tragedia, o el fundamento perdido de lo político» y «Hamlet, o la modernidad fuera de quicio», principalmente, hay muchas otras «lecturas culpables» de los diversos estudios sobre teoría y filosofía política del autor. Al respecto, «El sitio de la mirada», conferencia que aborda la concepción estética de la Modernidad y «El Estado: pasión de multitudes. Spinoza versus Hobbes, entre Hamlet y Edipo» (por lo demás, disponibles en Internet), son algunas de ellas.

³ Del mismo modo, debemos mencionar algunos de los principales aportes a nuestro análisis de la tragedia en *Hamlet*: Schmitt (1993) y Derrida (1995). Para un abanico más completo de la producción existente sobre el *Hamlet* de William Shakespeare recomendamos consultar las referencias bibliográficas en el «Estudio Preliminar» de Eduardo Rinesi (2006).

⁴ Diccionario online de la Real Academia Española. Consulte: <http://www.rae.es/rae.html>

considerar el enigma del destino humano -en la cual la pugna entre libertad y necesidad termina generalmente en un desenlace funesto. Con origen en los siglos IV y V a. C., la tragedia griega planteaba problemas de la existencia humana considerados tanto esenciales como universales. Forma literaria-teatral que consistía en cantos acompañados de música, danzas y recitaciones en honor de algunas divinidades (Gorri, 1995: 5), el «estilo elevado» de los personajes y sus lenguajes, junto con el sentimiento de conflicto irredimible, son los rasgos que acompañan este espectáculo lleno de reflexiones sobre la acción humana en un marco de fuerzas divinas y religiosas. Organizada por el público ateniense con objetivos pedagógicos, la representación trágica es un relato sobre el destino aciago pronosticado por acontecimientos inevitables. La sucesión de escenas terribles hacen del intérprete una víctima que llena de estupor al que lo presencia. Esta tragedia narra conflictos éticos, donde sus figuras representan valores legítimos opuestos. Se trata de un brete irresoluble entre disímiles integridades encarnadas en la acción de los distinguidos héroes trágicos. La tragedia es, por ello, unidad rota experimentada en su propio estallido y escindida en opuestos irreconciliables.

Hacia fines del siglo XIX, el filósofo alemán Friedrich Nietzsche supo ensayar sobre los orígenes de la tragedia griega, donde indagó la cuestión fundamental de la relación del pueblo heleno con el dolor, la inclinación hacia el pesimismo y la representación de la crueldad, el misterio y la fatalidad que se encuentran en el *fondo de las cosas* (Nietzsche, 2005: 15). Aquí, el origen de la tragedia es definido como la relación entre opuestos idénticos, fases diferentes de un mismo proceso que se tensan entre sí y que conviven al interior de la existencia humana. En suma, la tragedia como género teatral estiliza situaciones de conflicto irresoluble y como concepción teórica, sus ideas son potencialmente manipuladas por todo pensamiento que asuma aquel problema como necesidad y como germen de la relación política.

La discusión que enfrenta ambas tradiciones de pensamiento (el dialéctico de cara al trágico) puede ser situada en la polémica que Nietzsche estableció con Hegel en el siglo XIX⁵ con el fin de adelantar los rasgos que separan dichas cosmovisiones y que nos permiten ubicar a *Hamlet*

⁵ Nietzsche menciona a Sócrates como el padre de la dialéctica, aunque se sitúe muy lejos de los orígenes de la Modernidad (Nietzsche, 2005: 161-162).

dentro de la herencia trágica⁶. Nietzsche instituye a la dialéctica en disrupción a la estética de la tragedia -y como una de las causas de su muerte-⁷. Para él, la pasión por la lógica, la serenidad de la ciencia dialéctica son «ideas modernas», racionales, «*utilitarismo* práctico y teórico». Antes que ellas, dirá que el «pesimismo de los griegos» es una filosofía que clasifica la moral en el mundo de las apariencias y la desplaza entre las ilusiones y los simulacros (Nietzsche, 2005: 16-17).

Frente al sufrimiento que provocan las contradicciones acumuladas y la manifestación del ser antitético y contradictorio, la existencia moral moderna es considerada como el aniquilamiento y la hostilidad al reposo de la vida en el arte catártico y la necesidad de error (Nietzsche, 2005: 17). Nietzsche lamenta ver estropeado el «problema griego» en manos de la «intrusión de las cosas modernas»⁸. Consabido que la tragedia no fue originariamente más que un «gran canto coral», la dialéctica de los personajes escénicos y sus cantos individuales (frente a los *sentimientos* lírico-musicales masivos capaces de ser generados por el teatro griego prístino -impetuoso, melancólico, lleno de *grandes* pasiones-) dieron por tierra las impresiones conmovedoras en el público (Nietzsche, 2005: 147). De esta manera, la compasión de los oyentes propiciada por las grandes óperas musicales fue desdibujada por la introducción de la razón y el desdoblamiento moderno en esferas separadas de entendimiento (Nietzsche, 2005: 150-151). Con este argumento, Nietzsche advierte que el influjo disolvente del *socratismo* en la compasión trágica se hace notar desde tiempos remotos:

El elemento de la dialéctica, peculiar de él, se introdujo furtivamente en el drama musical ya mucho tiempo antes que Sócrates, y produjo en su bello cuerpo un efecto devastador. El mal tuvo su punto de partida en el diálogo. Como es sabido, el diálogo no estaba originariamente en la tragedia; el diálogo sólo se desarrolló a partir del momento en que hubo dos

⁶ Este debate es desarrollado por Nietzsche en alguno de sus aspectos en los textos que aquí trabajamos: «Ensayo de autocrítica»; «El drama musical griego» y «Sócrates y la tragedia», recopilados en la edición que publicara Terramar Ediciones en junio de 2005.

⁷ Así define «aquello que mató la tragedia: el socratismo de la moral, la dialéctica, la suficiencia y la serenidad del hombre teórico» (Nietzsche, 2005: 12).

⁸ Nos referimos al momento en el cual el autor advierte que el espíritu trágico no es reducible a la ideas de resignación e indignidad humana -análisis moderno sobre el pensamiento griego- (Nietzsche, 2005: 18).

actores, es decir, relativamente tarde. Ya antes había algo análogo, en el discurso alternante entre el héroe y el corifeo: pero aquí, sin embargo, dada la subordinación del uno al otro, la disputa dialéctica resultaba imposible (Nietzsche, 2005: 164-165).

El tono «*estridente*» de la dialéctica, dirá Nietzsche, hizo que la compasión ceda ante la alegría y lo trágico ante lo lógico de la palabra. La filosofía moderna será anti-trágica dado que pensará *contra* la tragedia de la política. Aquí:

La tragedia, surgida de la profunda fuente de la compasión, es *pesimista* por esencia. La existencia es en ella algo muy horrible; el ser humano, algo muy insensato. El héroe de la tragedia no se evidencia, como cree la estética moderna, en la lucha con el destino, tampoco sufre lo que merece. Antes bien, se precipita a su desgracia ciego y con la cabeza tapada: y el desconsolado pero noble gesto con que se detiene ante ese mundo de espanto que acaba de conocer, se clava como una espina en nuestra alma. La dialéctica, por el contrario, es *optimista* desde el fondo de su ser: cree en la causa y el efecto y, por tanto, en una relación necesaria de culpa y castigo, virtud y felicidad: sus ejemplos de cálculo matemático tienen que no dejar resto: ella niega todo lo que no pueda analizar de manera conceptual. La dialéctica alcanza continuamente su meta: cada conclusión es una fiesta de júbilo para ella, la claridad y la conciencia son el único aire en que puede respirar. Cuando este elemento se infiltra en la tragedia surge un dualismo como entre noche y día, música y cálculo. El héroe que tiene que defender sus acciones con argumentos y contra argumentos corre peligro de perder nuestra compasión (Nietzsche, 2005: 166).

Estas referencias fundamentales a la filosofía nietzscheana nos permiten establecer algunos indicios de lo que significó la aparición de este debate caro a la Modernidad alrededor de la existencia humana, el transcurrir de la historia y el pensamiento político. Exponente clave de la estética trágica, consideramos a Friedrich Nietzsche categórico en nuestro intento de rastrear algunos rasgos del pensamiento trágico en el *Hamlet* de William Shakespeare.

3. La tragedia de Hamlet

Tomando como punto de partida la propuesta de la «estética de la recepción», queremos definir algunas ideas claves que organizan este ensayo antes de comenzar con el análisis de *Hamlet*. Se reconoce como teoría de la recepción

en el campo de la literatura aquella que retoma el concepto de círculo hermenéutico que entiende un texto histórico significado por el horizonte de preguntas a las que este responde y la incorporación de esas preguntas al horizonte contemporáneo en un proceso caracterizado como una fusión de «horizontes», donde interviene la experiencia de los que reciben las obras, aceptándolas o rechazándolas, eligiéndolas u olvidándolas, llegando a formar tradiciones que pueden incluso asumir la función activa de contestar a una tradición, ya que ellos mismos producen nuevas obras (Acuña, s/f).

La perspectiva de la estética de la recepción no sirve únicamente de intermediaria entre la recepción pasiva y la comprensión activa (...) Si consideramos de esta manera la historia de la literatura en el horizonte del diálogo formador de continuidad entre la obra y el público conseguiremos también resolver de manera permanente la oposición entre su aspecto estético y su aspecto histórico, reanudando así de nuevo el hilo entre la manifestación pasada y la experiencia actual de la obra literaria, hilo que había sido cortado por el historicismo. La relación entre la literatura y los lectores tiene implicaciones tanto estéticas como históricas. La implicación estética consiste en que la recepción primaria de una obra por el lector supone ya una comprobación del valor estético por comparación con obras ya leídas. La implicación histórica se hace visible en el hecho de que la comprensión de los primeros lectores prosigue y puede enriquecerse de generación en generación en una serie de recepciones, lo cual supone también una decisión acerca de la importancia histórica de una obra y hace visible su categoría histórica (Jauss, 2000: 159).

Este análisis debe comprender el *efecto* como elemento de concretización de sentido condicionado por el texto, y la *recepción* como elemento de esa misma concretización condicionado por el destinatario como proceso de mediación o fusión de dos horizontes (Acuña, s/f). Esbozada la noción estética de recepción, analizaremos las imágenes -y sus usos- que presenta el *Hamlet* de William Shakespeare en relación a la tragedia griega. Con igual propósito podemos advertir lo que Nietzsche ya hizo: «la tragedia de Shakespeare deriva de la tragedia griega» (Nietzsche, 2005: 139).

En los siglos XVI y XVII surge en Inglaterra un movimiento dramático centrado en el género trágico: la denominada *tragedia isabelina*. Aún cuando podemos advertir que este teatro recupera el patrón arquetípico de la tragedia griega, es cierto también que experimenta nuevas formas de expresión. Las imágenes sobre la distinguida condición de los héroes trágicos; el sentimiento de conflicto irresoluble; la pedagogía a propósito

de la puesta en escena de acontecimientos *inevitables* que significasen la purga de emociones intensas y la tensión entre los valores opuestos que habitan la existencia humana, son usos que *Hamlet* se permite redefinir con respecto a la tragedia griega. De este modo, los principios de la desgracia y la fatalidad serán retomados por aquel teatro británico que revitalizó el teatro griego.

En *Hamlet*, los personajes no son sólo víctimas de su destino, sino que se perfilan a su vez como «cabeza» de sus actuaciones. Aquí, el héroe trágico obra de manera franca, siendo jinete de su conducta y defendiendo los valores que encarnan sus fines perseguidos⁹. Aún cuando por ello acabe siendo destruido. Se trata de un contexto en el que los héroes nobles que defendían la legitimidad ética de su conducta han caído en desdicha. La desventura del héroe trágico -que se sabe tan inocente como culpable, que obra con escasa deliberación, conoce la circularidad del destino y es impulsado por la necesidad ante la cual no ofrece mayor resistencia- es redefinida por otro conflicto: la individualidad, que gana escena ante el destino aún inexorable. Así como el protagonista de la tragedia griega carecía de técnica o propósito (lo que provocaba el estupor en el espectador, como advertimos), Hamlet lidiará entre el *ser* aquello para lo cual fue construido o *no serlo* y dedicarse a indagar sus búsquedas ulteriores:

Vemos ahora cuál es la tragedia de Hamlet: él *no puede dejar de cumplir el mandato de su padre* de vengar su muerte, porque la «ética de la venganza», la «moral de la honra» que anima ese mandato es también (es -digamos, historizando un poco nuestro enfoque-, «todavía») la suya propia porque vive en un mundo regido por esa moral. Pero tampoco puede cumplir esa orden atroz, que lo haría igual a aquello que quiere destruir (Rinesi, 2006: 16).

De este modo, la pena insoportable que invade el corazón de Hamlet por la muerte de su padre sumerge al príncipe en la disputa entre la razón y la venganza, donde las modernas ideas deliberantes son incompatibles con aquel mundo premoderno de las pasiones. Tensión trágica que expresa la realidad histórica del incipiente siglo XVII.

William Shakespeare escribió su *Hamlet* entre los años 1600 y 1603, bajo el reinado de Isabel, distinguido por la centralidad de las intrigas, las

⁹ Vale observar que no hablamos de una racionalidad instrumental.

confabulaciones, las revueltas y las ejecuciones. *Estado de naturaleza* en el cual *Hamlet* inscribe sus acontecimientos¹⁰. En la disputa tejida alrededor del poder los distintos personajes se enfrentan con la muerte pero también con la discusión entre las disímiles cosmovisiones acerca *del trono y del entorno*¹¹. Estas variaciones en los relatos -el *oficial*, representado en Claudio; el *espectral*, que aparece con el Rey muerto; el *subrepticio* que incursiona en las vacilaciones del propio Hamlet; el *profético* de la mano de Fortimbrás y el *popular* en las voces de los guardias Bernardo y Marcelo que se permiten descreer del rey- hacen los coros de una «verdad» ausente. La retirada de un sentido unívoco sobre lo que acontece es lo que cerca el campo político en *Hamlet*.

La puesta en duda acerca de lo dado en un tiempo anterior a la «propia» existencia está signada por el desplazamiento de una cosmovisión a otra diametralmente opuesta. En *Hamlet*, la distancia entre las apariencias y la verdad, entre el decir y el hacer, es el conflicto trágico que culmina con venganza y muerte. Esta devaluación de las figuras está en la base de la nueva disputa política: el arribo del naciente orden al final de la pieza representa la crisis de aquel estado de naturaleza y la imposición de nuevos «códigos políticos». Se anticipa así un rasgo central del pensamiento político de la Modernidad, el cual se piensa como superación de la imagen de la guerra y se presenta como administración del orden y de la paz, donde aquellos *antiguos* deseos de venganza y de muerte son atenuados por la *nueva* moral humanista y racional. Se trata, pues, de una *narración modernizante*, racional, fundante de un nuevo estilo de vida que no sólo se propone retirar la violencia de los orígenes de la cultura política sino que «necesita» negar dicha raíz que al mismo tiempo le da cimiento.

Hamlet no narra conflictos entre fines e individuos que encarnan exigencias ético religiosas legítimas pero irreconciliables, como en la tragedia griega. Sin injerencia en lo divino y su manifestación conflictiva en la esfera humana, la «tragedia moderna» de Hamlet encuentra en la

¹⁰ Thomas Hobbes es el principal propulsor de esta idea de guerra de «todos contra todos», estado desatado por tres móviles principales: la desconfianza, la gloria y la competencia. Puede consultarse también Rinesi (2003).

¹¹ Tanto acerca de lo que realmente ocurrió con la muerte del Rey Hamlet muerto como acerca del contexto histórico de transición de una época medieval al nacimiento de la Modernidad.

pasión personal, centrada no en la legitimidad ética y la *necesidad* sino en la singularidad de los personajes y los problemas que este nuevo *ser o no ser* genera, su lema decisivo:

Es la hora precisa de las brujerías nocturnas, / Cuando las tumbas se abren, y el mismo infierno exhala / Su pestilencia sobre el mundo. Ahora podría beber sangre caliente, / Y hacer cosas tan horribles que el día / Se estremecería al contemplarlas (...) / Oh, corazón, no pierdas tus sentimientos naturales (...) / (...) este firme pecho / Que sea cruel, pero no inhumano. / Mis palabras serán puñales, pero no usaré ningún puñal. / Mi lengua y mi alma estarán en esto separadas, / Y por mucho que mis palabras la castiguen, / Que mi alma no consienta en sellarlas con la acción (Shakespeare, 2006: 105).

El Rey espurio, cabeza y garantía del orden social y político, es cuestionado en su autoridad por el propio Hamlet. Educado en estudios superiores -imagen del naciente político humanista e ilustrado-, el príncipe discute la cosmovisión que lo engendró como sucesor. Existencia afligida que se disputa entre *lo que han hecho de él* y *lo que su corazón le dice que haga*, así se dirige hacia su fiel amigo Horacio -figura del intelectual especulativo-:

Desde que mi alma querida es dueña de sus elecciones, / Y puede distinguir entre los hombres, / Te ha elegido para ella, pues tú siempre, / Desgraciado o feliz, has aceptado, / Los golpes y los premios de la suerte / Con ánimo sereno. Benditos aquellos / Cuyas pasiones y cuya razón están tan bien balanceadas / Que no son una flauta que la Fortuna, con sus dedos, / Pueda hacer sonar como le plazca. Dame al hombre / Que no sea esclavo de las pasiones, y lo llevaré / En el centro de mi pecho, sí, en el corazón de mi corazón... (Shakespeare, 2006: 96).

Hamlet nos invita a recorrer la pregunta por el destino, que el príncipe homónimo encuentra digitado, aunque se angustie por ello y a la vez no busque cambiarlo con tenacidad -finalmente, cumple con su venganza-. Esta conciencia desgarrada se proyecta más allá del *puro presente*, con escrúpulos y reproches mediante. La universalidad de valores morales no tiene lugar en el tenso aire que respiran estos personajes. En *Hamlet*, «*el destino* y *la Fortuna*» producen escombros de una individualidad escindida, fracturada, con culpa y sin ella. También la naciente «voluntad» particular. *Hamlet* es receptor del pensamiento trágico porque sus escenas procuran un lugar central a los antiguos problemas griegos: la pregunta por el destino, los opuestos irreconciliables y la afligida existencia humana.

El pensamiento trágico también puede ser concebido como modelo estético para abordar las ideas sobre la historia. La dialéctica será el esfuerzo moderno por resolver los eventos funestos y repetitivos. En *Hamlet* encontramos distintos elementos que se aproximan a lo que podríamos definir como una «historia» que no se resuelve sino que se repite. Aquí, los espectros se presentan como dos símbolos trágicos. Por un lado, en la primera escena en el Castillo de Elsinore aparece el espectro del pasado, el Rey Hamlet muerto, signo de aquello que estaba muriendo también en Europa y que estaba siendo escindido de los nuevos *espíritus* modernos -este fantasma es la imagen del pasado feudal basado en la ética del honor y de la guerra que está siendo derrotada por un mundo de *negocios*-. Su mensaje es el del espectro invocado en tanto política de la memoria y de la herencia. Es reflejo de las generaciones pasadas que reaparecen con su misión propia: «volver a poner las cosas en su lugar» (Derrida, 2003), presentando una atemporalidad que sugiere una constante resignificación del presente.

El uso de la historia como repetición es un elemento que tiende a revitalizar el pasado de la mano de testimonios espectrales de una memoria que no saldó sus expectativas con la actualidad de las discusiones políticas. Este mundo embrujado recorre la pieza de *Hamlet*, de manera que el diálogo con aquellos fantasmas -especie de anclaje significativo del presente- es una imagen legítima para la decisión política. Ejemplo de ello es la escena donde Horacio se dirige al fantasma del Rey muerto, preguntándole: «Si conoces el secreto de algún mal que amenace a nuestro Reino, / Y que, previéndose, pudiera conjurarse, / Oh, habla» (Shakespeare, 2006: 47).

El citado espectro del Rey muerto es una imagen reaparente y central de la obra. Es él quien insiste en persuadir al príncipe Hamlet para que venga su muerte -causa de traición y exigencia de honor que son imágenes de otros tiempos en los que Hamlet Rey era soberano- (Shakespeare, 2006: 74-77 y 85-86). Podemos decir, junto a Nietzsche, que «el programa del *pasado* es trazado para colocar al *presente* lírico dramático en un tiempo entre esa mirada épica y el programa del *futuro*» (Nietzsche, 2005: 160 -*el subrayado es nuestro*-).

Por otro lado, el espectro de Fortimbrás representa el proceso de cambio, una resignificación de la promesa propia del nuevo mundo moderno. Esta imagen no asedia la memoria del pasado sino que asoma en un

presente puesto en duda, de donde obtiene su legitimidad. No es sustancia ni esencia ni existencia. Es una *visión* que viene del futuro, una profecía, la «palabra de oráculo». Se trata en *Hamlet* del aparecido príncipe noruego que llega al final de la tragedia e instaura el nuevo orden político. Amenaza y promesa de transformación del *statu quo* a la vez, es el rostro de lo que está por venir:

¡Qué horrenda devastación! Oh, muerte altiva, / ¿Qué fiesta se prepara en su infernal morada / Para que de un solo golpe, con tanta ferocidad, / Hayas derivado a tantos príncipes? / (...) / Lleven a Hamlet, como un guerrero, hasta el tablado... / Sacad los cuerpos de acá. Un cuadro como éste / Conviene al campo de batalla, pero aquí luce fuera de lugar (Shakespeare, 2006: 155-156).

Las imágenes fantasmagóricas serán amenaza o promesa, visión o ilusión en virtud de las tensiones presentes en «el tiempo». Los personajes representados en *Hamlet* son al efecto «*fases opuestas*» de un mismo proceso que tiene sede en Europa. Una época de cambio y transición que encuentra en su haber contradicciones irreconciliables, en la que unos serán los conductores del nuevo orden político y otros –junto con sus preceptos– serán desterrados.

La controversia presentada entre ambos usos de la historia –a través de las figuras espectrales– se fundamenta en la decisión de revisar concepciones que tienen influencia en los pensamientos contemporáneos sobre los hechos que significan nuestra vida colectiva y que se manifiestan en el vínculo político tejido merced *promesas* y *cenuras* construidas al respecto. Los pensadores trabajados son traídos como convite a una deconstrucción de las verdades modernas, donde:

La identificación de «cultura» con «cultura histórica», realizada por el hombre moderno, llenaría de asombro a un griego, para quien una persona puede ser muy culta y sin embargo carecer en absoluto de cultura histórica; el griego, afincado en un sentimiento no histórico, con todos sus impulsos creadores, no atinaría a reconocer en la cultura moderna, atiborrada de historia, una forma de cultura. En cambio, si un hombre moderno pudiese, por arte mágico, incursionar en el mundo de los griegos, es más que probable que a éstos los encontrase «muy incultos», entregando, con esta impresión, a la burla pública el secreto, tan cuidadosamente guardado, de la cultura moderna (Astrada, 1960).

De esta manera, las ofensivas ideológicas que sostienen aquellas cosmovisiones establecen efectos en la relación con la vida colectiva y

la construcción del oportuno pasado- presente-futuro a partir del propio discurso.

El pensamiento occidental se consagró en la incansable exploración de elementos que lograsen conjurar el fantasma de la tragedia. Repleta de narraciones moralizantes, supone el aprendizaje implicado en cada estadio como promesa de avance histórico: filosofía de la historia que está claramente enfrentada a los infortunios griegos y los supuestos nietzscheanos antes desarrollados. En este contexto de nacientes ideas modernas, Europa se encontraba entre dos formas políticas que determinarían su futuro próximo. Por un lado reinaba la Monarquía y por el otro se aproximaba la instauración del Estado liberal. Esta tensión establecida en el principio mismo de la Modernidad puede establecer en el *hiato* entre un pasado medieval y un futuro ilustrado el aparato central de la vida política y su relación con la violencia. Sin embargo, el poder político que encarnó el Estado moderno renegó de esa matriz que le supo brindar sostén, entendiéndose escindido de la pasión y el fanatismo. Se trata de la ficción que divide tenazmente un cruento mundo pasado de la imposición de un nuevo orden de la paz.

Hamlet lucha contra un poder que carece de legitimidad, lleno de incertidumbres, desplazamientos del centro de poder y ambigüedades múltiples. El lenguaje y el mundo *están fuera de quicio* (Rinesi, 2006: 31). El uso de imágenes fantasmagóricas que toman partido a propósito del contexto político tiene que ver con la posibilidad de narrar el presente, resquebrajando los sentidos gélidos de la historia. Así, como espejo de lo que podemos sugerir al indagar el «clima» que envuelve *Hamlet*, Nietzsche nos adelantaba el comienzo del drama griego, donde los hombres se hallaban «fuera de sí», transformados, hechizados, de modo que en ese estado no retornaban a ellos mismos sino que ingresaban a otro ser mágicamente (Nietzsche, 2005: 144-145). De igual modo, el estado del alma del propio *Hamlet* puede ser definido como la corporización del desquicio natural del mundo y el desquicio moral de las almas torturadas de los hombres (Rinesi, 2006:10). La conciencia de *Hamlet* príncipe se encuentra desgarrada. En su interior se reproduce la vieja moral de la venganza y el honor, premoderna, y una nueva moral humanista y racional.

La crisis europea del siglo XV marca el fin de un período y el comienzo de la Modernidad, cuyo principio fundamental es la subjetividad que

determina todas las manifestaciones de la cultura y se encarna en la vida religiosa, el Estado, la sociedad, la ciencia, la moral y el arte (si esto pudiera entenderse de manera cercenada). Al menos tres de sus elementos son el individualismo y las ideas de crítica racional y autonomía de acción. Junto con ellos –y muchos otros– la vida signada por el negocio da muerte al estado de servicio que caracterizaba el mundo «anterior» (y que aún es representado, principalmente, en los guardias de *Hamlet*). De modo que este *espíritu* moderno (en el sentido de nuevo estilo de vida sujeto a ciertas normas y sometido a una ética determinada) tuvo que lidiar contra aquellas mentalidades y conductas tradicionales (Weber, 1998: 66). Ante el modo de obrar medieval que se derrumba, Shakespeare encontró en la figura escindida de Hamlet el testigo del nuevo *mensaje* moderno, donde el concepto, la conciencia y la teoría *han tomado la palabra* (Nietzsche, 2005: 160). Y donde el honor pasa a ser «una palabra, aire, nada». La decadencia del mundo antiguo será sellada con el retrato del mundo naciente:

Cuando en las últimas líneas de la obra Fortimbrás ordena –en un gesto, en efecto, protohobbesiano, y definitivamente modernizante– sacar los cuerpos de la escena, porque «un cuadro como éste / Conviene al campo de batalla, pero aquí luce fuera de lugar», nosotros tenemos la certeza de estar asistiendo al instante inaugural de un tiempo nuevo (Rinesi, 2006:9).

La filosofía trágica en los umbrales de la Modernidad se presenta, al menos, de manera penosa, cediendo su lugar a una filosofía de la historia que aparecerá como narración hegemónica en el siglo XVIII. Concepción que se enfrenta al pensamiento aciago que coloca todo vínculo político en una situación de extrema precariedad, sin leyes ni avances –donde tanto el sujeto como el mundo que lo concibe son frágiles–. *Hamlet* es expresión de ese punto en el espacio donde la muerte de aquel mundo al que se declara proscrito y el nacimiento de la Modernidad se encuentran. En pleno auge racional, el personaje de Fortimbrás –príncipe de Noruega– aprueba temer el avance de la historia, que en *Hamlet* termina en un sitio formidablemente más luminoso al de las terrazas fantasmagóricas. Ese hiato de ficción es lo que define a la Modernidad, significado pactado frente a un estado permanente de guerra *indeseable*. Shakespeare representó en *Hamlet* un mundo actual, novedoso y al mismo tiempo su renuncia a él, su encubrimiento¹². Una realidad tan terrible como

¹ Según Adorno: «Hamlet realiza una objetivación sin censura de la negatividad de lo existente» (Adorno, 1984: 19).

contradictoria para las subjetividades nacies pero inconclusas.

4. A modo de cierre

La pregunta que guió este trabajo se restringió a rescatar algunas de las huellas presentes en *Hamlet* en relación a la tragedia griega. Los usos propuestos de Shakespeare, Nietzsche y los trágicos griegos han sido augurados por nuestras lecturas previas a la vez que nos han permitido repensarlas. El flujo de herencias planteado en el ensayo y las aproximaciones alrededor del pensamiento trágico arrojaron algunos vínculos entre los trágicos griegos y la tragedia isabelina. Del mismo modo, pudimos observar las tramas intelectuales y representaciones sociales a propósito de lo cotidiano y lo noble, la razón, el azar y el destino advertidas en *Hamlet*.

En el siglo XVII existe una recuperación de «lo trágico», donde la angustia vital y su abordaje existencial quedan plasmados en la producción literaria. Aquí, las imágenes de *Hamlet* entran «en comunicación con la realidad empírica, a la que al mismo tiempo renuncian y de la que toman su contenido» (Adorno, 1984: 14). Observamos, en este sentido, las implicaciones del mundo trágico en la estética y en la política. Con el advenimiento de la Modernidad distinguimos que se produce un quiebre entre lo que conocemos como tragedia griega y las luchas que caracterizaban al tiempo en el que *Hamlet* fue pensado –donde es recogido aquel sentimiento trágico en cada «acto» de purificación espiritual a través de célebres monólogos sobre el carácter de la lucha política y sus confines–. De este modo, advertimos que tanto el conflicto como el sufrimiento que acarrea serán los costos mantenidos en el preludio de la Modernidad. La tragedia de Hamlet nos sugería lo caótico y la desmesura de su tiempo. Pasaje de la nobleza heroica a los dilemas privados que hizo de la existencia angustiante cotidiana –mucho más que noble– la «tragedia moderna».

Finalmente, este ensayo nos acercó a nuevas fuentes y estudios sobre los fundamentos de la teoría política moderna, que por cuestiones de extensión no pudimos desarrollar. Esperamos ir a su encuentro y despertar nuevas búsquedas.

Buenos Aires, enero de 2008

Bibliografía

- Acuña, C. *La recepción del estructuralismo francés en el campo intelectual argentino de los años sesenta*. Tesis de doctorado no publicada.
- Aorno, T. (1984). *Teoría Estética*. Madrid: Ediciones Orbis.
- Astrada, C. (1960). Los «Estudios históricos» y la vida. En C. Astrada, *Nietzsche y la crisis del irracionalismo*. Buenos Aires: Editorial Dédalo.
- Derrida, J. (2003). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Editorial Trotta.
- Diccionario Real Academia Española* [on line]. Disponible en: <http://www.rae.es/rae.html>.
- Gorri, A. (1995). Prólogo. En Sófocles, *Antígona - Edipo Rey - Electra - Edipo en Colono*. Barcelona: Planeta - De Agostini.
- Grüner, E. (2005). Hamlet, o la modernidad fuera de quicio. En E. Grüner, *La cosa política o el acecho de lo real*, Buenos Aires, Paidós.
- Grüner, E. (2005). La tragedia, o el fundamento perdido de lo político. En E. Grüner, *La cosa política o el acecho de lo real*. Buenos Aires: Paidós.
- Jauss, H. (2000). La historia de la literatura como provocación de la ciencia literaria. En H. Jauss, *La historia de la literatura como provocación*. Barcelona: Ediciones Península.
- Nietzsche, F. (2005). *El origen de la tragedia*. Buenos Aires: Terramar Ediciones.
- Rinesi, E. (2003). *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Editorial Colihue.
- Rinesi, E. (2006). Estudio Preliminar. En W. Shakespeare, *Hamlet*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Schmitt, C. (2003). *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama*. Valencia: Universidad de Murcia.
- Shakespeare, W. (2006). *Hamlet*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Weber, M. (1998). *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Albor Libros.

Diego Berenstein¹

El aula universitaria como espacio de interacción de modelos de acción pedagógico-dramatúrgicos. Una perspectiva de la representación teatral

El sujeto se constituye en relación intersubjetiva. La intersubjetividad lo constituye esencialmente y tales relaciones son siempre pedagógicas. Ello significa que en estas relaciones, como sujetos que nos vamos construyendo, somos enseñados y enseñamos, transmitimos y se nos transmiten conocimientos experiencia y valores. Lo hacemos desde que salimos del vientre materno y en esas relaciones somos siervos y señores, dominados y dominadores.

Rubén R. Dri

1- La importancia de la primera clase

Los que estamos en el aula, los que la pensamos, los que la transitamos, los que la investigamos y los que la vivimos casi como nuestra segunda casa, sostenemos que la relación docente - estudiante es de suma importancia, de vital importancia para que se logren los objetivos que nos hemos puesto por delante: el enseñar y aprender, cualquiera sean los contenidos y objetivos a «transmitir».

Miles de escritores, pensadores, investigadores han redactado muchísimos textos en donde se plasma la importancia que tienen el rol del do-

¹ Facultad de Ciencias Sociales – Universidad de Buenos Aires / Ciclo Básico Común – Universidad de Buenos Aires - diegobere@hotmail.com

cente y el del estudiante, la importancia de la transmisión y los contenidos a seleccionar. Muchos de estos textos, los más interesantes, han puesto principal importancia en la relación entre docentes y estudiantes para que la educación sea más formativa para ambos. El más interesante de dichos autores, desde nuestro punto de vista, es el pedagogo brasileño Paulo Freire, así como interesantes son, también, sus postulados en relación a la Pedagogía Dialógica (Freire, 2006).

Este trabajo, retomando esta importante marca, intentará poner el foco en la relación docente - estudiante. Pero no cualquier relación posible entre ellos, sino la relación, que como interacción, se produce (sucede) dentro del ámbito específico, que es el aula universitaria.

La importancia de este capítulo no es menor ya que, desde el propio título, la relación docente - estudiante, que se va forjando a lo largo de todo el transcurso de la materia, comienza con una situación casi violenta –volveremos sobre esto al retomar los postulados de Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron (1998)– que es la primera clase, en donde todos y todas las que están allí, se encuentran llenos de expectativas, objetivos, deseos, fantasías, entre otras variables. Es en esta clase en donde las reglas de juego se empiezan a forjar y en donde la relación docente - estudiante puede llegar a tomar distintos caminos. Luego de esta clase, la relación e interacción (entendiendo sus diferencias) que se sucede entre los docentes y los alumnos dentro del marco áulico toma un rumbo tal que será bastante difícil transmutar luego de que las reglas de juego ya estén planteadas, por eso es de vital importancia que todos sepamos (sobre todo los docentes) lo importante que es esta clase y el rol que jugamos, cada uno, en esta.

Ahora bien: ¿Por qué no pensar que estos roles, que interaccionan en este contexto tan particular, pueden ser analizados desde esta perspectiva actoral o de la representación teatral presentada en *La presentación de la persona en la vida cotidiana* de Erving Goffman (2006)? Ya en el Prólogo del libro, el autor afirma que se servirá de una perspectiva sociológica que será de utilidad para investigar cualquier situación –microsocial– de la vida social que se da dentro de un espacio delimitado físicamente² (como lo es el aula). Esta perspectiva se basa en la idea que los individuos, o sujetos sociales, se presentan ante otros y presen-

² Idea que también se presenta en Goffman (2007)

tan su actividad de modo tal de controlar la imagen de sí que les «muestran» a los otros durante la actuación (es decir el encuentro), intentando, a su vez, obtener información acerca del otro o de poner en juego la que ya posee.

Si bien entendemos que el teatro puede ser tomado como escenario en donde va a suceder algo que es totalmente ficticio –el que va a ver el espectáculo intentará creer que lo que ve es real y el que se muestra intentará mostrar lo que muestra como algo que pueda ser tomado como real–, nos preguntamos si no es lícito preguntarnos también sobre lo ficticio que tiene el encuentro de nuestros personajes (docente y estudiante) en el aula, cuando los papeles que desempeñan allí son esos y no otros. De aquí el origen de este trabajo.

2- Estructura argumentativa del presente artículo

Para empezar a pensar la interacción que sucede entre los modelos pedagógico-dramatúrgicos (que ya intentaremos definir), debemos realizar varios recortes. Primero intentaremos describir cómo vamos a pensar el **aula universitaria**, para luego tratar de definir qué entenderemos por **interacción**, y así dar cuenta qué significado le damos a la idea de **modelos pedagógico-dramatúrgicos**, para tratar luego de dar una idea más definida de qué es esto de la **interacción de estos modelos en el aula universitaria** (a los que nos referimos en este trabajo), sin pasar por alto una mirada sobre los **sujetos de interacción y de acción**.

Pero, antes de comenzar este recorte microsociológico, resulta totalmente imprescindible decir que nos proponemos avanzar a partir de una particular mirada para realizar una particular exploración, pensando al aula como teatro y a los docentes - estudiantes como actores.

Para realizar este trabajo seguiremos dos esquemas –independientes pero adyacentes–: por un lado, un esquema de ideas que ya hemos definido anteriormente en donde empezaremos por el aula, para seguir por la interacción, continuar por la concepción de modelos, y terminar por pensar la totalidad de la temática, sin dejar de pensar en los sujetos; y por el otro un esquema teórico en donde retomaremos algunas conceptualizaciones categoriales de: E. Goffman; S. B. Sarason; P. Freire; G. W. F. Hegel; P. Bourdieu; R. Schechner; A. Schutz, entre otros.

3- Brevísima aclaración a la perspectiva de la representación teatral

Este apartado tiene la intención de ser, simplemente, una aclaración sobre qué vamos a entender por *perspectiva o representación teatral*.

Como ya habíamos dicho previamente, en el Prólogo de su libro *Internados. Ensayo sobre la situación social de los enfermos mentales* (Goffman, 2007), E. Goffman intenta presentar esta perspectiva dramaturgica (novedosa, devenida de la escuela de Chicago de los años '60 y de la etnometodología) que nosotros vamos a retomar en el presente estudio. Ahora bien, dicho esto nos es necesario presentar, también, algunas conceptualizaciones de esta particular perspectiva retomando este y otros autores, también relevantes para nuestra propuesta.

Primeramente, E. Goffman propone que el individuo-personaje intentará informarse (en la situación social) de la actuación o representación del otro a fines prácticos. Esta información ayudará a que «yo» y «el otro», cada uno como parte del «nosotros», pueda definir la situación en la que se encuentran los actores de la obra teatral cuando esta está en escena. Por otro lado, propone que lo expresivo y el accionar del actor tienen dos formas: una literalmente simbólica y verbal; y otra expresiva y ajena a la literalidad. Podríamos decir que esta última, llamada «corporal», está más ligada a lo expresivo³.

Entonces, retomando, cuando un individuo se presenta ante otros deberá mantener una impresión (es decir lo que le muestra al otro, lo que proyecta en el otro) atendiendo a la influencia recíproca (encuentro *cara a cara*⁴) que se da entre los actores cuando estos se encuentran –ambos– en presencia física continua. Por eso E. Goffman (2007) define a la interacción como el encuentro de, por lo menos, dos actores en presencia física en un mismo espacio durante un continuo de tiempo considerado para que exista «ida y vuelta». En esa interacción la actuación puede definirse como una actividad total, pudiéndola llamar, cuando es preestablecida, papel o rutina. Aclaremos que estas actividades rutinarias son aquellas que podemos interpretar nuevamente cada vez que así lo

³ Para este punto se podrían retomar los aportes de D. Le Bretón (2002) en torno a su teoría sobre la sociología del cuerpo.

⁴ Retomando a A. Schutz (2003), entenderemos a este como un momento en el que compartimos tiempo y espacio con otro.

amerite, es decir un guión que repetimos con alguna sistematicidad porque es lo que queremos mostrar.

Por otro lado, S. B. Sarason (2002) propone pensar en la idea de que los docentes somos artistas de la representación. Esta autora, que retoma a C. Stanislavski (diciendo que es este autor el que hace más referencia a que el actor absorbe o internaliza el rol de manera que éste sea creíble como en la vida real), propone pensar no sólo en que los docentes son actores, sino aumenta la apuesta, y sugiere pensar que los docentes y los estudiantes son –somos– artistas de la representación, son –somos– como actores. Decir artistas de la representación es tomar, para esta autora, al docente como un actor. Para nosotros será tomar así también al estudiante.

Podemos definir a los modelos de actuación, en primera instancia –cosa que seguiremos definiendo más adelante– como aquellos papeles o rutinas de actuación que un actor lleva adelante (o llevará) durante un período de tiempo más o menos duradero en un espacio físico determinado, como es el aula, en presencia física de otro. Podemos decir que según la actuación que los actores hagan, esta podrá generar ciertos «ambientes» en las escenas y por ellos ponerse o convertirse – estos actores– en el personaje principal de la obra. En este caso los docentes o estudiantes pueden, según su actuación, tener una «importancia» mayor y pasar a ser cabezas de elenco (figuras principales), convirtiéndose en personajes indispensable para que la obra se lleve a cabo y alguien pueda ser espectador. Con esto queremos decir que no hay actor sin espectador, y viceversa, como tampoco hay docentes sin estudiantes, y viceversa. En esta obra el docente-actor tendrá un director que puede ser el titular de cátedra, institución y/o el propio docente; un guión (un programa a llevar a cabo en cada clase y a lo largo de todo el cuatrimestre y/o un texto a leer); tendrá, también, un escenario que es el propio aula con elementos escénicos como el pizarrón o las tizas. Pero lo más importante es que el docente-actor tendrá un espectador que tiene ciertas expectativas y que va a encarar un rol muy importante. La relación docente-estudiante, entonces, y a esto apostamos, puede pensarse como una relación entre actores y espectadores (siendo también los estudiantes actores).

Por último, queremos agregar una cuestión más en relación con lo teatral. Si entendemos al encuentro entre el docente y los estudiantes en el aula

como una situación teatral que se lleva a cabo con cierta frecuencia podemos hablar de que, cuando esta situación se rutiniza, se convierte en lo que R. Schechner (2000) llama *Performance*. Éste afirma que algo es *Performance* cuando una cultura dice (define) que algo lo es. Es decir, cuando existe un consenso social sobre ella. Es un tipo de conducta comunicativa (entendida como preformativa), es una ceremonia ritual que se formaliza, se hace pública en la cual varios sujetos sociales, por distintos medios, intercambian información de maneras parecidas (sino iguales).

Ahora sí, aclarado esto, pasemos a lo que nos interesa, a nuestro análisis...

4- El aula universitaria: El escenario de la obra

El aula es el espacio en donde vamos a encontrar la puesta en escena. Ese y no otro (más allá de las clases públicas u otros espacios), es el espacio preparado para que se lleve a cabo la obra de transmitir conocimiento, la obra de aprender y enseñar, la obra de la educación. Los personajes, cualquiera sea el rol que vaya a cumplir, sólo van a poder llevar a cabo su actuación según el guión que se han armado o propuesto (y a su vez representar un personaje) en el espacio específico en donde deben hacerlo. Es decir que el rol de enseñar y el rol de aprender, llevados a cabo por los actores que encarnan respectivamente los docentes y los estudiantes, sólo van a poder ser llevados a cabo en el escenario propicio para esto. Resumiendo, los personajes sólo pueden hacer su obra en el espacio en donde está el escenario puesto para tal fin.

Los actores, como sujetos, van a llevar a cabo su actuación según no sólo las expectativas del otro, sino también según lo que ellos quieren mostrarle al otro, y según la impresión que quieran mantener de sí. Es en este espacio en donde se va a suceder la relación, interacción, interrelación de los personajes de manera dialéctica. Es aquí en donde los modelos pedagógico-dramatúrgicos se irán negociando, resignificando, re-creando hasta dar como resultado lo observable en el aula.

No es menor decir que el aula puede entenderse, si ponemos el foco en que este espacio prefigura las actuaciones, como un campo de acción particular, y que según la *teoría de los campos* (Bourdieu y Passeron, 1998), podemos decir que son una estructura estructurante que habilita ciertos tipos de acciones y constriñe otros, dando la posibilidad a que los

actores (los que llevan consigo los *hábitus* de acción) puedan hacer ciertas cosas y no puedan hacer ciertas otras (casi por «obligación»). Por ejemplo el docente, «debe» dar la clase, pero «podrá» hacerlo de cualquier manera.

Todo «actor» va a «actuar» un papel (un guión) en el espacio en donde pueda llevarlo a cabo. En nuestro caso, los estudiantes y docentes que van a llevar a cabo cierto accionar, sólo lo van a poder hacer dentro de ese espacio definido para esa acción en particular como lo es el aula, como ya lo hemos mencionado.

Adentrándonos un poco más, y trayendo a colación nuevamente la teoría de E. Goffman (2006) podemos pensar a este espacio como un *espacio total*⁵, del cual obviamente podemos entrar y salir. Lo que nos permite dar cuenta de que el aula es un establecimiento social en donde se desarrolla regularmente una determinada actividad, que a su vez a los actuantes les insume un tiempo determinado en ese espacio, absorbiéndolos en su orden interno. Con esto queremos decir que podemos definir al aula o al espacio áulico como un lugar cerrado en sí mismo, pudiendo diferenciarse un adentro y un afuera, en donde vamos a poder identificar con cierta facilidad a los distintos actuantes (en nuestro caso, docentes y estudiantes).

Espacio que tiene sus barreras edilicias que se anteponen a la percepción (por eso debemos ingresar al espacio si queremos realizar un análisis), y siguiendo a E. Goffman (2006), podemos decir que sólo vamos a poder detallar la vida social si la estudiamos dentro de esos límites físicos en los que transcurre.

Así podemos definir a los distintos actores –o representantes– que conforman cada grupo de actuación o equipo de trabajo, en donde cada miembro del grupo hacia adentro, y cada uno de los equipos con el otro, van a cooperar para llevar a cabo una rutina actoral –una *performance* educativa–, una acción dramatúrgica en ese espacio o medio áulico, para dar cierta impresión y mantener cierta imagen.

⁵ Por *espacio total* debemos entender, sintéticamente, todo aquél espacio cerrado en sí mismo dividido por estructuras que se anteponen a la percepción en donde se desarrolla, habitualmente, un tipo de acontecimiento social. Si bien estas ideas E. Goffman (2006) las trabaja pensando en las *Instituciones Totales*, tales como un manicomio y una cárcel, bien podemos pensar que el Aula es un espacio total para el actor mientras permanezca en él.

Hemos hablado aquí de actuaciones y actores. Podemos, sintetizando, hablar de los *artistas de la representación* (Sarason, 2002). Todo actor, todo agente social que actúa, lleva adelante un papel, un guión, una actuación dentro de este espacio determinado y por un tiempo considerable, es un *artista de la representación*. Entonces podemos decir que los personajes de la obra se convierten en *artistas de la representación*.

Es decir que todo aquel que actúa o juega un papel dramático dentro de un escenario determinado como el aula, y que pone en juego un papel (despliega un modelo), es un *artista de la representación*. Así este «modelo» puede ser observado en el despliegue que realizan los actores y en las acciones que estos llevan adelante para actuar como se lo han propuesto, dando como resultado lo observable cuando actúan con-para otros, tratando de causar cierta impresión y de mantenerse en el papel (Goffman, 2006).

Queda por decir que el aula es el espacio, el medio en donde transitará la comunicación y se realizará el ida y vuelta, la interacción y su resultado.

5- Los personajes de la obra o actores (estudiantes y docentes)

Resulta sencillo definir cuales son los personajes de la obra. Si nos ponemos en el rol de observadores, es decir, si nosotros vamos al aula a ver el espectáculo que nos brinda, vamos a poder identificar, «casi» fácilmente, por sus actuaciones, a dos personajes (roles) principales: a los docentes y a los estudiantes. Ahora bien, si somos nosotros los que encarnamos alguno de los personajes que actúan, o bien como docentes o como estudiantes, podemos decir que lo que observamos es al otro, y este otro es el que se muestra y el que observa nuestra actuación.

En el sentido dialéctico, en el sentido de la realización de cada uno con el otro, cada personaje va a poder ser lo que es porque el otro lo reconoce, y también porque el otro lo hace ser en interacción e interrelación. Parece un juego de palabras, pero Hegel (1996) nos muestra que sólo somos si el otro nos reconoce y, por ende, sólo somos si nos hacemos con-el-otro y en-el-otro. Es decir, somos nosotros porque el otro nos reconoce y nos hace. El otro, ese otro, nos hace, y al hacernos con el otro, éste, a su vez, se hace a sí con nosotros en un juego de ida y vuelta.

Uno podría preguntarse qué pasa con cada personaje cuando no está en presencia del otro. Esto es fácil, uno siempre está actuando para otro, que puede ser uno mismo, y siempre se está preparando para actuar para otro. Cuando el personaje docente se prepara para ir a «dar» la clase, la prepara, la arma, estudia, se viste de cierta manera. Es decir que el actor *se prepara* diría Stanislavski (2001) en uno de sus tantos ensayos sobre el teatro.

Ahora bien no podemos dejar de lado dos cuestiones importantes: que nos inclinamos por una pedagogía dialógica, problematizadora, de ida y vuelta, en donde todos nos enseñamos y nos liberamos juntos (Freire, 2006), y que, a su vez, no podemos dejar de pensar que toda *Acción Pedagógica* entendida como acción de enseñanza, trae consigo *Violencia Simbólica*⁶ (Bourdieu, y Passeron, 1998) –entendiéndola como la imposición de significados– es decir que lo que se enseña, cómo se enseña y cómo se evalúe será, de alguna manera, impuesto (podríamos volver sobre las ideas del primer punto de este trabajo). Pero, aclarado este punto, creemos que esta violencia es «menor» –no nula–, si las formas que propone la pedagogía dialógica se ponen en funcionamiento.

Los personajes hacen a la obra y la obra a los personajes. Los personajes actúan de una manera, y esta manera de actuar tiene mucha influencia en el resultado de la obra como así el transcurrir de la obra puede influir en la actuación que lleva adelante el actor y en cada uno de las actuaciones. Es decir que la relación se da no sólo entre actores o entre actores y el medio actoral (espacio, escenografía, etc.), sino también entre los actores y el acontecer de la obra.

Se podría aclarar en esta instancia que si volvemos a revisar en la perspectiva de E. Goffman (2006), podemos pensar en la conceptualización que hace sobre las *Regiones*, que son aquellos lugares específicos que, cercados por barreras físicas, impiden la percepción. Estas regiones, para este autor, son dos: la denominada «Anterior» en donde efectivamente tiene lugar la actuación; y la región «Posterior», en donde los actores están antes –se preparan– y luego de la actuación

⁶ Por Violencia Simbólica deben entenderse todas aquellas acciones que intentan y logran imponer significados como legítimos, disimulando o pasando por alto las relaciones de fuerza, legitimando simbólicamente a estos significados por sobre las relaciones de fuerza. Para este punto recomendamos la lectura del libro de Bourdieu, P. y Passeron J-C (1998)

(quizá podría pensarse, entre otras cosas, en el Departamento docente o en el estudio previo por parte de los estudiantes), en donde el actor se puede relajar y no tiene que sostener la impresión que quiere lograr en el otro cuando actúa.

6- La interacción y la interrelación

Antes de ponernos a analizar más detalladamente lo que aquí intentamos, debemos pensar en la relación *vis-a-vis* de las actuaciones, entendidas como modelos de actuación, que serán llamados *pedagógicos* por nosotros, por estar dentro de un espacio educativo.

No sólo los actores se dialectizan, se modifican y realizan por la presencia del otro, sino que vamos a echar manos de más ideas. Primeramente vamos a entender por *interacción* (realizada cara a cara) a toda influencia recíproca de un individuo, o actuante, sobre otro, cuando ambos se encuentran en presencia física (Goffman, 2006).

Este encuentro es, sin más, un encuentro cara a cara. Como bien lo define A. Schutz (2003), esto sucede al compartir una comunidad de espacio y tiempo con un *asociado*, en la cual, por su accionar, puedo interpretar sus acciones e intenciones y, por ende, como esta interpretación que hago pasa a modificar los motivos de mi acción, me modifica. Esto también vale para el otro de la interacción, quien también interpreta y, por esto, se ve modificado. Esto da como resultado algo dinámico pero que a simple vista parece estático.

Ahora bien, esta interacción es una interacción de *actuaciones* (de actuantes que actúan), que la podemos definir como toda actividad que asumen los individuos en una ocasión dada cuando esta actividad influye de alguna manera en los otros. Ahora bien, si esta actuación se repite cotidianamente podemos llamarla *rutina* (Goffman, 2006).

Respecto a estas «rutinas» de actuación, que son los modelos mismos, podemos decir que al ser parte de la cultura pueden concebirse como «performance» (Schechner, 2000), como lo definimos en el segundo apartado.

Si hablamos de «interacción», tenemos que volver a hablar de dialéctica, en particular de la «dialéctica del yo» (Hegel, 1998), en donde cada uno de nosotros se modifica al encontrarse con los otros y/o con el medio, y

estos a su vez nos modifican. Estos otros y el medio nos hacen afirmarnos como lo que somos. Es en esa interacción donde nos encontramos con los otros, nos hacemos con-los-otros y a su vez, nos des-hacemos con los otros y nos fundimos en otros para hacernos nuevamente por lo que estos otros nos dan en esa interacción intersubjetiva. Es decir, nos realizamos cada uno de nosotros con el otro en un *vis a vis* continuo, por ello podemos decir que luego de y durante la interacción, y por influencia de esta, ya no somos los mismos (ninguno de los que participamos).

En este punto vale aclarar que en el encuentro con el otro, en la interacción y relación –también interrelación–, cada uno de los participantes sufrirá modificaciones que harán que cada uno se realice mutuamente con este otro, haciéndose todo el tiempo, ya que cada vez que nos encontramos con otros este encuentro nos modifica, y podemos decir que el otro ya no será el mismo. En cada encuentro ya no seremos los mismos.

7- Los modelos pedagógico-dramatúrgicos: Guiones de actuación

Para poder hablar de modelos debemos tener en cuenta lo antedicho, es decir que ciertas acciones llevadas a cabo por un individuo se rutinizan de cierta manera, hasta un punto en que pueden ser observadas y descritas como *modelos de acción*⁷, que son llevados a cabo por los actuantes que actúan. Modelos de actuación que no son fijos pero que pretenden seguir el guión. Decimos que no son fijos porque lo que observamos es producto del encuentro, lo que vemos como estático es la síntesis del encuentro. Pero decimos que pretenden seguir un guión con el fin de alcanzar lo que cada personaje se puso de antemano como objetivo.

Quizá resulte un tanto difícil definir qué entendemos por *modelos de actuación* de manera clara, ya que estos no son fijos sino dinámicos y dan como resultado lo observable que también es fruto de este dinamismo. Y, más allá de que nosotros pongamos en «suspense» este dinamismo y tomemos el resultado como el dato concreto con la pretensión de conocerlos y quizá enumerarlos o denominarlos, podemos advertir que es criticable la idea de que un *modelo* pueda seguir siempre «el mismo guión» como una regla, ya que estos son, como dijimos, dinámicos. Pero

⁷ Hasta se podría en pensar en armar tipologías weberianas, para eso recomendamos la lectura de Weber, M (2004).

lo que si podemos pensar es que los que van a llevar a cabo estos modelos son los conjuntos de actores o equipos de actores –siendo estos cualquier conjunto de actores que cooperan en la actuación– que llevarán a cabo una rutina determinada (Goffman, 2006) y que estos, previamente, pueden tener del contexto en el que se mueven una cierta pre-definición (presión). Si atendemos a las conceptualizaciones categoriales, como ya lo hemos hechos anteriormente, de *Campo* y *Hábitus*⁸ (Bourdieu y Passeron, 1998) en donde el *campo* es el aula, los hábitos de conducta pueden tener matices anteriores a la actuación propia que el estudiantado y el cuerpo docente que ya poseen de por sí pre-pautas por la experiencia anterior

Nos resta pensar, sencillamente, por qué estos modelos son pedagógico-dramatúrgicos. Para ello dividiremos la «argumentación» en dos partes, que están imbricadas, según nuestra definición. Son pedagógicos porque estos modelos de acción son llevados a cabo dentro de un ámbito educativo como lo es el aula; y son dramatúrgicos porque son guiones de actuación que los actores van a llevar a cabo –como acción– en un escenario, un teatro, como lo es, para nosotros, el aula universitaria.

8- La interacción de los modelos en el aula: La obra

Lo que vemos en el aula, si juntamos cada uno de las partes de este texto, es la obra en sí, en acción. A los modelos de acción denominados pedagógico-dramatúrgicos podemos observarlos solamente dentro del espacio áulico, como espacio de actividad y de observación. Estos no son estables sino que son productos de luchas, negociaciones, dialectización, interacciones, etc. Al estar en permanente influencia los unos con los otros, dan como resultado lo que se observa en el espacio áulico como modelos actorales. Podemos afirmar que estos son totalmente dinámicos y que lo observable es un producto –resultado– de la interacción, de la dialéctica entre los modelos que se influyen todo el tiempo mientras están en acción unos con los otros.

No menos importante en todo esto es el contexto. En nuestro caso,

⁸ Entendemos, sintéticamente, por campo a un espacio determinado en donde existen reglas claras, y al *hábitus* como los hábitos de conducta de los que pertenecen o actúan en ese campo particular. Para este punto recomendamos la lectura de Bourdieu, P (2007; 2003).

contexto áulico (espacio físico propiamente dicho) y el contexto institucional que imprime su impronta académico-política y que influye en el actuar de cada uno de los actores y en el resultado de la obra misma.

Intentamos, entonces, entender que el aula es un espacio de interacción de modelos de acción pedagógico-dramatúrgicos tomando lo teatral como eje rector, como modelo de análisis. Modelo que en las ciencias sociales y el la sociología se ha utilizado poco, más cuando pensamos lo educativo y lo que sucede en el aula.

9- Breve conclusión

Lo primero que vemos es que se vuelve interesante y relevante pensar y analizar el medio áulico con esta impronta. Como así el pensar la interacción de los modelos dramáticos que esta perspectiva dramatúrgica intenta realizar, y que estos modelos –dinámicos como resultados de la interacción– son perfectamente observables si tomamos al aula como un teatro, entre otras cosas.

Esto nos da la posibilidad de decir que no sólo es posible pensar al aula como teatro y a los sujetos (docentes y estudiantes) como actores teatrales, sino también que es posible pensar los modelos de acción que se llevan a cabo en el aula como modelos teatrales.

Ese es el desafío y lo que aquí intentamos esbozar. Y, como diría Marx en su III Tesis sobre Feuerbach:

La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado (...) La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria (Marx, 1983:169).

10 - Agradecimientos

Queda agradecer al lector por el tiempo y el esfuerzo puesto en entender este pequeño texto. Al grupo de investigación, y en especial al director de esta revista por el espacio. Y queda desafiar a todos a pensarnos como actores, a pensar al mundo como un teatro y al aula como un espacio de escenificaciones particulares.

Bibliografía

- Bourdieu, P y Passeron J-C (1998) *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, México: Fontamara
- Bourdieu, P (2007) *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglos XXI
- Bourdieu, P (2003) *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Quadrata
- Dri, R. (s/d) «Aspectos de la relación pedagógica» s/d.
- Freire, P. (2006) *Pedagogía del Oprimido*, Buenos Aires: Siglo XXI
- Goffman E. (2006) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires: Amorrortu
- Goffman E. (2007) *Internados. Ensayo sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires: Amorrortu
- Habermas, J. (1999) *Teoría de la Acción Comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Editorial Taurus, s/d.
- Hegel, G. W. F. (1991) *Escritos Pedagógicos*, México: Fondo de Cultura Económica
- Hegel, G. W. F. (1996) *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica
- Hegel, G. W. F. (1998) *Propedéutica Filosófica. Teoría del derecho de la moral y de la religión (1810)*, México: UNAM.
- Le Bretón, D. (2002) *La Sociología del cuerpo*, Buenos Aires: Claves – Nueva Visión
- Marx, K (1983) *Tesis sobre Feuerbach* en Marx, K «Escritos de juventud», Buenos Aires: Antídoto
- Sarason, S. B. (2002) *La enseñanza como arte de representación*, Buenos Aires: Amorrortu
- Schechner, R. (2000) *Performance. Teoría & Prácticas Interculturales*, Buenos Aires: Libros del Rojas
- Schutz, A (2003) *El problema de la realidad social. Escritos I*, Buenos Aires: Amorrortu
- Stanislavski, C. (2001) «Manual del Actor», México: Diana
- Weber, M. (2004) *Economía y Sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica.

Malena S. Fallacara¹

Técnica y Educación en América Latina. Notas sobre la visión del nosotros

Pensar la noción de técnica ligada a un tipo de sociedad que se pretende construir, ligada pues a un particular modo de producción y por ende a un modo social y político de vida implica, necesariamente, tener en mente la idea de un *nosotros*.

Es por esto que, luego de hacer un breve recorrido sobre las visiones que de la técnica² han tenido autores y pensadores como D. F. Sarmiento y J. B. Alberdi, pretendo con este trabajo, pensar y reflexionar sobre la visión del *nosotros* que aparece detrás y entrelazada entre sus pensamientos, planteos, propuestas, escritos. Articularé, entonces, estos temas con la concepción que sobre la educación³ tenían los autores anteriormente mencionados, considerando en este punto, el extraordinario aporte del pensamiento de A. Jauretche, sumando también el pensamiento del maravilloso poeta cubano J. Martí.

¹ Facultad de Ciencias Sociales – Universidad de Buenos Aires.

² Reflexionar y preguntarse por la Técnica en la historia política argentina y latinoamericana nos lleva a preguntarnos por las visiones que los autores aquí tratados tenían sobre el Ferrocarril en tanto invención simbólica y representativa de esta técnica (así como nos lleva también en algunos casos a la noción de ciencia).

³ La vinculación entre técnica y educación resulta inevitable, en tanto la definición y la construcción de un tipo de técnica (definición que nunca es neutral, aunque la mayoría de las veces así se la quiere presentar: la técnica como algo neutral) supone un modelo educativo determinado, es más, supone un determinado y específico proyecto político-pedagógico.

A su vez, nombraré a otros pensadores latinoamericanos, contemporáneos a Sarmiento y Alberdi, que esbozaron y trataron de consolidar otros proyectos de sociedad, luchando por ellos. Proyectos que si bien pueden compartir ciertos puntos en común con los planteados por estos últimos autores, difieren en otras tantas cuestiones; difieren en la visión del *nosotros* que implicaban sus proyectos.

Sarmiento, la técnica y la educación

(...) comienza con nosotros en el feliz siglo que alcanzamos, la época científica, constitucional, artística, libre, completándose en el continente americano la época de las aplicaciones científicas al trabajo, con la poderosa maquinaria como instrumento, el vapor y la electricidad por motores. D.F. Sarmiento

Reflexionar sobre el pensamiento de Sarmiento respecto a la técnica, a la razón técnica, y a la enseñanza nos lleva necesariamente a pensar sobre el gran propósito y anhelo de este hombre, como así también de Alberdi, de poder lograr la consolidación de una Nación, la construcción y consolidación de un país en formación. Nos hablan de modelos, de determinados regímenes políticos, de orden, de civilización con el claro propósito de sentar las bases para poder consolidar la sociedad que ellos añoraban. Nos hablan, a través de sus escritos, de la Patria, de la nación Argentina, del país y sociedad civilizada que deseaban erigir, describiendo sus propuestas, sugerencias, recomendaciones.

Claramente aparece en Sarmiento una visión de la educación como mediación técnica. En su escrito «*Educación Popular*» dice:

El poder, la riqueza y la fuerza de una nación dependen de la capacidad industrial, moral e intelectual de los individuos que la componen; y la educación pública no debe tener otro fin que el de aumentar estas fuerzas de producción, de acción y de dirección, aumentando cada vez más el número de individuos que las posean. (Sarmiento, 1915, p. 23)

La educación pública debe preparar el hombre, a las generaciones venideras, para trabajar en la industria y para que puedan adaptarse a los nuevos medios de trabajo. En este sentido y teniendo en cuenta que para el autor los Estados sudamericanos pertenecen a una raza inferior (debido en gran parte a que han sido colonizados por españoles y no por franceses o ingleses), raza que figura en última línea entre las sociedades civilizadas, con un alto atraso intelectual e incapacidad industrial,

Sarmiento va a plantear que la producción no puede hacerse de manera exitosa sino por la introducción de los medios mecánicos que ha conquistado la industria de los países europeos (a excepción de España, claramente) y es, en este sentido, tarea de la educación preparar y moldear a las generaciones futuras para que puedan adaptarse a estos nuevos medios, fomentando así mayores progresos y un desarrollo cada vez mayor de las fuerzas productivas.

Por otra parte, y más allá de plantear al modelo educativo de Estados Unidos como modelo ideal a seguir, Sarmiento trabajará sobre el concepto de moral y de moralidad. La educación aparece como el medio más seguro e infalible para que la moralidad se produzca en las masas. La concurrencia de los niños a las escuelas trae aparejado el efecto moralizador de absorber parte de su tiempo habituando el espíritu a la idea de un deber regular, continuo (además de agregar una autoridad por fuera de la paterna); tiempo que sin esta concurrencia a la escuela sería disipado en el abandono y la ociosidad.

Aparece entonces de esta forma la noción de moral ligada fuertemente a lo pedagógico, a lo educativo. Aparece entonces en Sarmiento la importancia que le asigna a la labor de la educación pública en tanto medio para alcanzar la moralidad de las masas. También emerge, en esta mirada civilizadora, la urgentísima tarea de civilizar lo rural (que se presenta como lo atrasado, lo bárbaro) en pos del desarrollo y el progreso de una sociedad que se quiere civilizada, culta, letrada, siguiendo como modelos a las sociedades en ese entonces más avanzadas industrialmente.

Es la educación pública, gratuita, obligatoria y laica; es el avance y el uso de la técnica y de la razón técnica eficiente y eficaz; es el avance del «caballo de la ciencia»- el Ferrocarril⁴- como nivelador de las desigualdades sociales (al igual que la educación), en síntesis, son todas estas cuestiones las que desde la mirada de Sarmiento iban a civilizar a la barbarie nativa de nuestro territorio.

La instrucción pública, que tiene por objeto preparar las nuevas generaciones en masa para el uso de la inteligencia individual, por el conocimiento (...) de las ciencias y hechos necesarios para formar la razón, es una institución puramente moderna, nacida de las disensiones del cris-

⁴ Recordemos la frase de Sarmiento: «¿Qué mejor constitución puede darse a un Estado que cruzarlo de caminos de hierro...?»

tianismo y convertida en derecho por el espíritu democrático de la asociación actual. D.F. Sarmiento

Alberdi, la técnica y la educación

Nuestra juventud debe ser educada en la vida industrial, y para ello ser instruida en las artes y ciencias auxiliares de la industria. El tipo de nuestro hombre sudamericano debe ser el hombre formado para vencer al grande y agobiante enemigo de nuestro progreso: el desierto, el atraso material, la naturaleza bruta y primitiva de nuestro continente. J.B. Alberdi

Acudiendo a los escritos de Alberdi podemos ver cómo este autor, así como también Sarmiento, consideraba al Ferrocarril como pieza constitutiva y fundacional de las bases para alzar la Nación, viendo en los rieles de éste, el advenimiento de la civilización.

Considerando que para el momento en que escribe Alberdi⁵, la Nación como tal no se estaba pudiendo consolidar fuertemente y que seguían las marcadas diferencias (que llevaban a las luchas internas) entre los pobladores de la misma, este pensador planteará dos puntos centrales y urgentes a ser tomados en cuenta para poder lograr el objetivo de afianzar y fortalecer a la Nación Argentina: por un lado, el hecho de poblar al territorio y, por otra lado, la cuestión del comercio. Es en este sentido que cobra relevancia su tan conocida frase «Gobernar es Poblar». Y ligado al tema de la población se encuentra el tema de la inmigración, del progreso y de la educación. Siguiendo las palabras del propio autor:

La inmigración debe ser promovida y fomentada por la buena política como el mejor y único medio de educación y progreso material y social de los nuevos Estados sudamericanos (Alberdi, 2002, p.15).

Intentará mostrar en sus textos cómo (siguiendo la vida y obra de William Wheelwright) muchas veces un extranjero, modelo de empresario capitalista, puede ser mucho más beneficioso y digno de la patria que un propio patriota. Llamará a estos modelos de hombres «héroes de la paz», poniendo así de manifiesto su cansancio por los supuestos héroes de la patria que lo único que saben hacer es la guerra, sin trabajar y aportar para el crecimiento económico y por ende social del país.

⁵ Pensemos que para la década del 1870 Alberdi, como se manifiesta en sus escritos, se encontraba bastante decepcionado ya que veía que su Argentina seguía atada a la Barbarie, es decir a las guerras y a las costumbres y hábitos de una sociedad atrasada.

El comercio, entonces, será visto como el medio llamado a poblar, enriquecer, aproximar, unir, construir y civilizar a los territorios de América del Sur. En este sentido, dándole viabilidad terrestre y marítima al territorio sudamericano, se produce la unificación interna dentro de cada Estado y a su vez la unificación externa con los otros Estados, permitiendo superar las distancias que aislaban a los Estados. Además, lograba vincular a toda América con Europa, vista esta última como punto clave para el crecimiento y el progreso, para el desarrollo industrial como consecuencia del libre comercio, del libre cambio y de la apertura de aduanas. Claramente manifiesta este pensamiento la fuerte impronta del liberalismo económico propio de la época en la que escribe Alberdi, así como la impronta positivista, palpable en las ideas de progreso, civilización, avance científico y técnico.

Los impactos, las consecuencias y los efectos de la industria, la técnica y el comercio se manifestarán, para este autor, en un crecimiento social y cultural de la sociedad; en un progreso de la misma, en una civilización de las costumbres, de los hábitos y de la cultura bárbara y atrasada que habita estas tierras. Civilización y culturización que se dará gracias a la llegada de inmigrantes extranjeros, que traerán su cultura, su forma de trabajar, sus capitales, que instalarán la moral del trabajo, la cultura industrial, y que, de esta manera, serán el modelo a seguir. En este sentido es que para Alberdi, serán estas costumbres y estos hábitos muchos más educativos para la población argentina que las leyes o la educación clerical y tradicional. Son los conocimientos prácticos ligados a la cultura civilizadora (traída por los inmigrantes) los que educarán mejor y civilizarán, fomentando el progreso. Por último, y focalizando aún más en la cuestión pedagógica, cabe señalar que para Alberdi la educación no es sinónimo de instrucción. En este sentido, resulta necesario no desatender la educación que se realiza por el ejemplo de una vida más civilizada (que en este caso sería la vida de las sociedades europeas o anglosajonas), lo que Rousseau denominó «la educación de las cosas». Este tipo de educación sería el medio para sacar a los pueblos sudamericanos del retraso o atraso en el que se encontraban.

Por su parte, en oposición tal vez a una postura más sarmientina, Alberdi planteará que más beneficioso que enseñarle a leer al pueblo es instruir al pueblo concentrándose en las ciencias, las artes de aplicación, las cosas prácticas y los conocimientos de utilidad material e inmediata. En

este sentido, es que verá en el idioma inglés al idioma de la libertad, de la industria y del orden, siendo su conocimiento y aprendizaje una pieza clave para la civilización de nuestros pueblos.

A su vez, si la industria es el único medio de encaminar la juventud al orden, será también el gran medio de moralización y, por ende, el plan de instrucción debe multiplicar las escuelas de comercio y de industria.

Sería interesante, por último, remarcar cómo para este autor las empresas de comunicación y transporte se presentan como esencialmente *neutrales* a la política. Planteará, siguiendo este razonamiento, que aún siendo neutrales tienen un gran influjo en el orden político y social. Sin profundizar en este punto, ya que no es el tema central del trabajo, sería sugestivo vincular esta cuestión y esta visión de la neutralidad de la industria ferroviaria (y por ende, la neutralidad también de la técnica) con la extraordinaria visión y pensamiento de Scalabrini Ortiz en su libro *«Historia de los ferrocarriles argentinos»*, donde claramente plantea que tal neutralidad no existe, poniendo de manifiesto quiénes fueron los que ganaron con estas empresas y quienes los que perdimos. Mostrando también como la administración de esta empresa ha beneficiado sólo a algunas manos y no a la Nación y a todo el pueblo argentino. Develando también cómo el ferrocarril construido en Argentina por capitales extranjeros (europeos) fue «el mecanismo esencial de esa política de dominación mansa y de explotación sutil que se ha llamado imperialismo económico.» (Scalabrini Ortiz, 1983, p.16)

Martí y Nuestra América

No hay batalla entre la civilización y la barbarie sino entre la falsa erudición y la naturaleza. José Martí.

Para la época en la que los dos pensadores anteriormente citados escribían, un cubano nos hablaba desde otra perspectiva y planteaba una visión distinta respecto de la problemática de las naciones latinoamericanas y, por ende, también preveía otro camino para la verdadera consolidación de las naciones latinoamericanas emancipadas. Subyacía en su pensamiento una noción del *nosotros* ya no empapado con la mirada y la cultura europea, sino una visión del *nosotros* que recuperaba nuestras raíces, un *nosotros* que reconocía e incluía a ese Otro que la cultura autodenominada civilizadora fomentada por Alberdi y Sarmiento (y

tantos otros pensadores) trataba de desconocer menospreciándola. Lamentablemente, y como menciona Alcira Argumedo (2004) luego de décadas de:

(...) confrontación con los proyectos resistentes y autonomistas populares se han consolidado, en la mayor parte de los países latinoamericanos, regímenes oligárquicos aliados con los intereses de Inglaterra en el sur o bajo la influencia hegemónica de los Estados Unidos en el norte. (p. 45)

Volviendo entonces al pensamiento de Martí, según este autor, la organización política que había de conformarse en los países latinoamericanos debía nacer de los propios países: *«El gobierno ha de nacer del país»* (Martí, 1975, p.17). El buen gobernante en América será entonces el que sabe con qué elementos está conformado su propio país y no aquel que sabe como se gobierna el inglés, el francés o el alemán. Como claramente manifiesta en sus escritos, la incapacidad no está en el país naciente, que se está conformando y pide y busca formas nuevas para organizarse, sino en aquellos que quieren regir a los pueblos originarios (de una determinada y particular composición e historia) con leyes y formas de gobiernos importadas de otros países que han tenido otra historia, otras culturas, otra composición social y étnica. Las formas de gobierno de estos países, por lo tanto, se han de acomodar a sus elementos naturales.

Como recalca Argumedo (2004), la verdadera libertad de los indígenas, los negros, los mulatos, los sometidos, fue el sustento principal del pensamiento de Martí. Se vislumbra así una matriz popular y latinoamericana capaz de dar respuesta a la historia desde una concepción no excluyente de lo humano en tanto, siguiendo las palabras del propio Martí: *«un progreso no es verdad sino cuando invadiendo las masas penetra en ellas y parte de ellas»* (citado en Argumedo, 2004, p.48). En este sentido propondrá la conformación de repúblicas de mayoría popular y criticará fuertemente a las posturas de los «civilizadores» como Sarmiento en Argentina y Porfirio Díaz en México. Lo que tanto alababan pensadores como Alberdi y Sarmiento, es lo que Martí criticará, poniendo de manifiesto cómo se ha intentado ocultar y tapar un *«nosotros latinoamericano»* con ropajes extranjeros en nombre de la civilización:

Éramos una máscara con calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norte América y la montera de España (Martí, 1975, p.20).

Por otra parte y siguiendo esta matriz de pensamiento latinoamericano, en la propuesta del poeta cubano, la educación europea (que se pensaba como «civilizadora») debía ceder lugar a la educación y a la enseñanza americana, a las escuelas y universidades latinoamericanas. Era la historia de América (desde los Incas) la que debía enseñarse con prioridad. Nuestra historia. «*Injértese en nuestras repúblicas el mundo, pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas.*» (Martí, 1975, p.18)

Jauretche y la colonización pedagógica

Cambiando de ideologías, cambió de lente, pero no acertó con el nacional que es el único lente posible, porque también Lugones era hijo de una cultura que partía de la premisa misma de -civilización y barbarie-, que está contenida en la base de la superestructura cultural. A Jauretche

Pasadas varias décadas desde los escritos de los tres pensadores trabajados hasta el momento, Jauretche nos convida con sus textos de mediados del siglo XX a pensar y reflexionar sobre cómo se ha consolidado y conformado nuestro país, sobre qué bases y supuestos. De esta forma, planteará, retomando la cuestión de la educación y la técnica, el grave problema que ha sucedido en estas tierras; en lugar de desarrollar América según América, se intentó crear Europa en América, destruyendo al indígena que podía llegar a ser un obstáculo para el crecimiento de esta Europa en América. Vislumbrándose en este planteo una fuerte crítica a pensamientos «civilizadores» como los de Alberdi y Sarmiento, y más en sintonía con el pensamiento de José Martí, Jauretche mostrará cómo la propuesta que se ha consolidado en los países latinoamericanos, y más específicamente en nuestro país, no fue la de construir una América según América, incorporando los elementos de la civilización moderna enriqueciendo la cultura propia con el aporte externo asimilado. Por el contrario, la propuesta que logró consolidarse fue la de directamente crear una Europa en América desconociendo y destruyendo toda la cultura propia.

En este sentido, el enorme desarrollo técnico que caracterizó al siglo XIX ayudó a profundizar este error: «*Aprender la técnica y practicarla era civilizarse y civilizarse, culturalizarse.*» «*Se confundió civilización con cultura.*» (Jauretche, 1973, p.148)

Así se ha conformado lo que este autor denomina la «intelligentzia» argentina constituida por gran parte de los nativos que se autocalifican como intelectuales. Intelligentzia que, producto de la colonización pedagógica, evitó y evita la creación de un pensamiento propio argentino y latinoamericano. Esta intelligentzia nativa en su misión «civilizadora» ha negado desde su misma génesis, las propias raíces culturales de sus propios pueblos. Y la escuela fue producto de esa «intelligentzia» y estaba, por lo tanto, destinada a producir «intelligentzia» porque, como menciona Jauretche, reproducía el esquema sarmientino Civilización y Barbarie, reproducía la construcción de un *nosotros* europeizado, en lugar de un *nosotros* latinoamericano.

Como apunta Saúl Taborda (citado en Jauretche, 1973, p.174-175), la enseñanza no estuvo dirigida a formar hombres sino ciudadanos. Y en este sentido la escuela pública fue una escuela nacionalista y es loable señalar el mérito de la enseñanza laica y obligatoria como instrumento de nacionalización. Sin embargo, este nacionalismo eventual está condicionado por una desnacionalización cultural ya que nunca integró lo nacional en fines culturales propios. La integración no se realizó en la nación en tanto creación colectiva, sino en la nación como idea predefinida de la «intelligentzia» impregnada del supuesto civilizador. Así, en lugar de formar hombres para la Patria, dirá Jauretche (1973, p.177) que se han formado ciudadanos para las Instituciones, ciudadanos útiles económicamente, técnicos imbuidos en la matriz civilizadora sarmientina.

La incapacidad para ver el mundo desde nosotros mismos ha sido sistemáticamente cultivada en nuestro país. A Jauretche

Palabras finales

Nuestra historia está signada por una dicotomía. Nuestro pensamiento y todo el bagaje de ideas producidas durante gran parte del siglo XIX y todo el siglo XX está impregnada de esta dicotomía. Toda la producción teórica, política y literaria-cultural⁶ del pensamiento latinoamericano, y

⁶ ¿Es posible hacer una distinción tan tajante entre estos campos mencionados? ¿Es posible pensar la existencia de escritos que se enmarcarían más específicamente dentro del campo literario, sin alguna impronta política? El hecho de escribir sobre algo implica elegir no-escribir sobre otros temas. Y eso es una elección. Una postura que se toma. No hay mirada ingenua. Es decir, la cuestión de trasfondo sería pensar desde dónde

más puntualmente del pensamiento argentino se asienta sobre esta dicotomía: Civilización o Barbarie.

Nuestro país se consolidó asentado en esta oposición, que a su vez fue y sigue siendo realimentada a través del paso de los años. Mirando en retrospectiva podemos observar como siempre encontramos a un *otro*, a un bárbaro, que se opone a un *nosotros* superior, adelantado. Un *otro* al que hay que educar, adiestrar o aniquilar como ocurrió en casi toda latinoamérica. La barbarie, esos *otros*, es presentada siempre como la culpable por supuestamente oponerse al proceso civilizatorio y al crecimiento de la República. Si en un comienzo esos bárbaros fueron los indios, las comunidades indígenas que habitaban estas tierras, luego serán los gauchos (aunque luego se reavivará la cultura gauchesca, pero claro, una vez que ya se ha adiestrado al gaucho rebelde), más tarde serán los inmigrantes de la década del '20 y el '30 (que poblaran Buenos Aires llenándola de conventillos y trayendo sus ideas socialistas y anarquistas) y ya en los '40 y '50 serán los cabecitas negras. Actualmente ese *otro* se presenta como «los excluidos», los que supuestamente se encuentran fuera del sistema pero vivencian todos sus males, lo que Alcira Argumedo (2004) llamará esa «*inmensa masa de población excedente absoluta.*»

Todos estos *otros* generados durante la historia de nuestro país refuerzan esa dicotomía inicial: Civilización o Barbarie.

Esa dicotomía fue, como menciona Arturo Jauretche, la primera zoncera argentina, y se reactiva permanentemente en la sociedad argentina, en nuevas formas y actores sociales. Y esta zoncera, comprende a su vez, la visión del *nosotros* de aquellos que la reavivan constantemente. Así como aquellos que plantean superar esa dicotomía, desterrándola de nuestra forma de ver la sociedad, el mundo y a la humanidad, plantean otra visión del *nosotros*. Visión, esta última, que no construye un *otro* diametralmente opuesto contra el cual poder compararnos. No construye un *otro* al que denominará inferior, inculto, iletrado, atrasado, primitivo frente a un *nosotros* civilizado, culto, superior. No construye ese

escribimos. De hecho, la propia forma separada en que se suele presentar a los escritos políticos-sociales por un lado, y a los literarios por otro, es ya un forma determinada de concebir la política, tanto como el rol del intelectual, y lamentablemente, esta visión es la que ha sido hegemónica hasta el momento.

otro, porque la propia visión del *nosotros* incluye a todas las visiones de todos los *otros* posibles, es decir, reconoce las raíces, la cultura, los hábitos y costumbres de los pueblos que aquí, en América latina, existieron desde antes del «descubrimiento» y partiendo de todo este bagaje y raigambre cultural, pretende ir construyendo una sociedad, una nación donde todas las voces tenga su canto.

Hablamos de proyectos como los de Simón Bolívar, como los de José Martí, como los de Simón Rodríguez (donde claramente se pone de manifiesto, a través de su proyecto político-pedagógico, la importancia que le confiere a la dimensión educativa⁷ para la construcción y consolidación de la gran patria latinoamericana, de nuevas sociedades latinoamericanas verdaderamente libres e independientes, no sólo en lo económico sino fundamentalmente en lo social y cultural).⁸

Proyectos, estos últimos, que si bien tienen sus potencialidades, tiene también sus limitación y sus puntos a ser cuestionados y debatidos, incluso en la mirada que algunos de ellos tienen sobre las comunidades indígenas o los esclavos.

Potencialidades y limitaciones que encontramos en todos los proyectos de nación y país escritos durante la etapa de consolidación de los Estados-Nación en América latina. Proyectos, todos ellos, que se enmarcan en un contexto donde la idea de modernización, de progreso, de ciudadanía cobran auge y marcan su impronta en todo el mundo. Contexto donde el espíritu, las ideas y las consecuencias de la Revolución Industrial se expanden por todos los continentes. Lo interesante entonces es poder reflexionar, preguntar, cuestionar y debatir sobre estas potencialidades y limitaciones, sobre qué proyectos triunfaron (y si lo hicieron total o parcialmente) y cuáles no, sobre que visión de la sociedad y del *nosotros* subyace a estos proyectos, sobre quiénes quedan dentro y quiénes fuera de esa determinada visión del *nosotros*, en fin, reflexionar

⁷ Importancia que también le asigna Sarmiento al rol de la enseñanza y de la instrucción a la hora de pensar en la organización y consolidación de una sociedad y de un país. Ahora bien, si bien ambos le confieren un rol esencial a la educación, no comparten la forma en que conciben a esa educación: una educación civilizadora en el caso de Sarmiento y una enseñanza para la libertad, la emancipación y la autonomía en Rodríguez.

⁸ En relación a la propuesta y al proyecto pedagógico de Simón Rodríguez, véase: Castillo, Daniel P. «*Utopía y comunicación en Simón Rodríguez*» y Wainsztock, Carla. «*Pedagogía y autonomía en Simón Rodríguez*»

sobre aquellos proyectos escritos y pensados con tanto ahínco por quienes en su momento, desde diferentes visiones, perspectivas, posturas y pensamientos, soñaron con esperanza y dedicaron su vida a la cimentación de los países latinoamericanos.

Aclaración

El trabajo aquí presente, lejos de presentarse como un trabajo acabado, se manifiesta como un escrito-disparador, es decir, nos abre diferentes caminos a través de los cuales seguir indagando. Lamentablemente, el punto final siempre termina siendo arbitrario. Por suerte, la posibilidad de seguir escribiendo, reflexionando, debatiendo y pensando alrededor de estos temas y cuestiones queda en nuestras manos.

Remitiéndome a la introducción del texto «*El sueño de la razón produce monstruos*» de Carla Wainszok (2004), me permito finalizar este trabajo mencionando algunas partes de la representación que realiza Dussel sobre el mito sacrificial e irracional que disimula la razón moderna:

- 1- La civilización moderna se autocomprende como desarrollada, superior y, por lo tanto, sostiene una posición ideológicamente eurocéntrica.
- 2- Esta superioridad obliga a desarrollar a los primitivos, rudos y bárbaros como una exigencia moral.
- 3- El camino de dicho proceso de desarrollo debe ser el seguido por Europa, lo que implica un desarrollo unilineal.
- 4- Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer la violencia si la misma es necesaria para destruir los obstáculos que se presentan, es decir, debe llevar a cabo una guerra justa de carácter colonial.
- 5- Esta dominación produce víctimas. Pero esta violencia aparece como un acto inevitable a ser realizado y por ende adquiere el sentido de un sacrificio.
- 6- Para el moderno, el bárbaro es culpable de oponerse al proceso civilizador y, de esta forma, la Modernidad se autopresenta como el medio liberador que emancipa a sus propias víctimas de esa supuesta culpa.

Sería interesante que en algún momento de la historia de la humanidad, es decir, de nuestra historia, nos encaminemos hacia la superación de esta dicotomía «civilizados o bárbaros» que, como comentaba anteriormente, parece reproducirse continuamente a nivel local, nacional, regional e internacional hasta nuestros días y que sigue siendo el argumento que justifica la dominación⁹ y el sometimiento que se ejerce a tantos pueblos.

Bibliografía

- Alberdi, Juan B. (s/d) *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Alberdi, J. B. (2002). *Vida de William Wheelwright*. Buenos Aires: Editorial Emecé.
- Argumedo, A. (2004). *Los silencios y las voces en América Latina: notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Buenos Aires: Editorial Colihue.
- Jauretche, A. (1973). *Los profetas del odio y la yapa*. Peña Lillo Editor.
- Martí, J. (1975). *Obras completas*. Tomo VI. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Sarmiento, D. F. (1915). *Educación Popular* Buenos Aires: La Facultad.
- Sarmiento, D. F. (s/d) «Conferencia sobre Darwin» en: *Cuatro Conferencias*. Buenos Aires: Editorial W. M. Jackson.
- Scalabrini Ortiz, R. (1983). *Historia de los ferrocarriles argentinos*. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra.
- Wainszok, Carla. (2004). *El sueño de la razón produce monstruo* Diaporías. Revista de Filosofía y Ciencias Sociales, N° IV, 61-68. Editorial Biblos.

⁹ Dominación que no se refiere únicamente a la invasión territorial, sino que también es dominación política, económica, social y cultural.

Nicolás Cardone*

Variaciones sobre textos de Georg Simmel. De la relación entre vida y concepto

Dios dijo a Moisés: Yo Soy: YO SOY

Éxodo 3:14

El tema del que trata este ensayo es algo que me inquieta bastante y me empuja a estudiarlo, tal vez ya se ha hablado mucho de él, pero me interesa abordarlo, ponerlo en forma, para poder seguir aprendiendo. Y dije *ensayo* y no *artículo* o, en inglés, *paper*. El ensayo es una prueba, un intento, una apuesta, un medio relativamente libre para lograr poner en papel lo que tensiona para ser expresado. El ensayo varía, cambia, exige a quien lo firma una responsabilidad mayor que otras formas más rígidas de escritura. A diferencia del *paper*, en el cual la forma se impone sobre el contenido, el ensayo, en tanto escrito y acción política, le da un lugar más cómodo y privilegiado a la vida y a la reflexión sobre ella, ya que permite expresar intuiciones y sensaciones reivindicándolas por sobre la razón lógica y analítica. Pondré el foco en este ensayo, entonces, en la tensión entre vida y concepto; a la cual voy a trabajar a través de la diferencia entre significante y significado.

Estos, significante y significado, se encuentran en una relación de mutua necesidad para el conocimiento y la comunicación, y su unión busca la felicidad, la saturación de sentido, la plena expresión de la vida en un

*UBA/ IEALC

concepto. Pero, como nos mostró la experiencia del diablo luego de su paseo por la tierra extirpada de felicidad, donde no hay felicidad no hay posibilidad de una falta, hay total plenitud (*Fantasías teístas de un hombre Fin-de.síècle*, en Simmel, 2007). Como dijimos, la unión de significantes para intentar sobrepasarse a sí mismos y devenir un significado pleno es una búsqueda, un todavía-no. Al fin el diablo se arrepiente y a través de una nueva súplica consigue que Dios devuelva la felicidad al mundo, y con ésta, su imposibilidad. Que exista la felicidad es signo de la imposibilidad de la misma, es muestra de su inalcanzable y necesaria existencia. Y es expresión de que su existencia es una tensión por ser.

Pero lo importante de todo esto es que los hombres conocen y se comunican entre sí encadenando significantes, forma que nunca llega a expresar el ser de la cosa que enuncia. Por esto podemos afirmar que el conocimiento y la comunicación no son plenos ni absolutos, que nunca llegan a un fin absoluto más que de manera discursiva. Es decir que sólo puede afirmarse el conocimiento y la comunicación absoluta en un encadenamiento de significantes que así lo expresen, pero que por ello no llegan a conformar una comunicación ni un conocimiento absolutos.

La vida trasciende a los significantes, pero trágicamente los necesita. Y es trágica la necesidad porque en el interior mismo de la vida están incluidas dos tendencias que son contradictorias, aunque sólo lógicamente. Para trabajar esto nos sumergiremos brevemente en las *intuiciones* que Simmel plasmó en un escrito al final de su vida.

La vida, para Simmel, es *más-vida* y *más-que-vida*. En el primer sentido, el autor, intenta hacer referencia a que la vida produce más de sí misma. En su ser está el seguir siendo, pero la vida no vive en sí, sino que para seguir siendo necesita producir cosas vivas en las cuales se realice y se siga realizando. La vida necesita crecer, reproducirse y ampliarse, y por esto necesita ampliar aquello en lo que se realiza; necesita realizarlo y negarlo para realizarse y afirmarse en su continuidad. La vida es la tensión inmanente a sí de superarse. Es autotrascenderse a ella misma. Podría verse acá una contradicción lógica, ya que lo que intenta ser todavía no es, pero el tema que me motiva a escribir se relaciona con estas aparentes paradojas que sólo existen por las insuficiencias del lenguaje (insuficiencias que también sólo lo son en el plano discursivo, ya que el lenguaje es perfecto en su imperfección o en su insuficiencia).

Dijimos también que la vida es *más-que-vida*, y esto se refiere a que para que la vida sea, para que la tensión vital se autotrascienda, necesita ser algo que no es ella misma. Necesita, por ende, de *formas* que la realicen. Estas formas intentan contener la vida, intentan expresarla y darle continuidad. Pero la vida, al buscar autosuperarse, se actualiza en formas que, necesariamente, no pueden contenerla en su totalidad y que, por ende, la limitan. Así, este límite y la vida son ambos una unidad que sólo se escinde racionalmente. Simmel nos dice que:

(...) la vida espiritual no puede hacer otra cosa que exponerse en cualesquiera formas: en *palabras* o hechos, en creaciones o en general en contenidos en que eventualmente se actualice la energía anímica. Pero estas formaciones posteriores de sus creaciones tienen ya en el momento de nacer una significación propia real, una *solidez* y *lógica interna*, con la cual se oponen a la vida que las configuró, pues ésta es un incesante fluir más allá, que rebasa no sólo tal o cual forma determinada, sino toda forma por ser forma; ya a causa de esta antítesis esencial de principio, la vida no puede entrar en la forma; más allá de toda configuración necesaria y de la necesaria insuficiencia de la configuración puramente como tal. Siendo vida, necesita la forma, y siendo vida, necesita más que la forma. La vida adolece de la contradicción de que no puede alojarse sino en formas y de que, sin embargo, no puede alojarse en formas, pues rebasa y rompe todas las que ha formado. Evidentemente, esto *sólo aparece como contradicción en la reflexión lógica*, para la cual cada una de las formas existe como creación válida de por sí, real o idealmente firme, estando discontinuamente una al lado de las demás y en antítesis conceptual con la movilidad, la corriente, el extenderse. (Simmel, 2004: 41-42. Las cursivas son mías).

El dualismo entre vida y forma es necesario a la unidad de la vida y no la contradice. La vida es una unidad que implica ese dualismo y la superación constante de ese dualismo. Sin dualismo no hay superación y sin superación no hay unidad posible. «Nuestra existencia práctica [...] es la realización parcial de una totalidad» (Simmel, 1977: 567).

Pero esta necesidad que la vida tiene de la forma y de realizarse en ella, de que lo ilimitado e infinito se realice en lo limitado, limitante y finito, Simmel la trata como una relación conflictiva. La vida necesita, para vivir, de lo que no es vida y lo que no la satisface. En palabras del autor, «la vida, para poder existir, debe convertirse primero en No-Vida» (Simmel, G. en Jankélévitch, 2007: 82). La vida, flujo inquieto y perpetuo

no puede realizarse más que a través de lo que no la contiene y la limita. Incluso cuando supera el límite no puede dejar de recaer nuevamente en las garras de la forma limitante. Pero esto es necesario a una concepción de la vida como puro movimiento de autotranscendencia.

Lo trágico de esta tendencia no es el agobio de la forma, ya que como vimos, el actualizarse en ésta es inmanente a la vida, sino que las nuevas formas que realizan la trascendencia de aquellas otras que cobijaron la vida anteriormente, se creen de manera preestablecida por éstas, anulando así la función creadora y motivadora de la vida, y sometiendo a ésta última a un régimen de pura objetividad preestablecida por el momento objetivo de la forma. La tragedia está, entonces, en que el principio de creación de las nuevas formas, de los nuevos límites de la vida, sea ajeno a la vida misma, en que la vida no interactúe con los sujetos en la creación de las nuevas formas, en que los sujetos no pongan de sí su ser creativo en la realización de su vida. Los objetos se crean sin ninguna intervención creadora de los sujetos y por esto comienzan a alienarse de ellos, a serles ajenos y a oponérseles.

1. De la relación entre *vida* y *conceptos*.

El hombre, tal como lo conocemos hoy, es un ser que no puede existir por fuera del lenguaje, aunque esto pueda significar una separación posterior del humano con respecto a *la cosa* o el *ser en sí*. El hombre es un ser de diferencias, un ser del lenguaje, y sus impresiones están mediadas por el lenguaje. A los hombres nos es dado el lenguaje y no podemos escapar a él sin riesgo de mantenernos en la pura animalidad. Ya aquí podemos ver una principal, y tal vez fundante superación de la forma animal o natural. El hombre se aleja de la naturaleza animal en tanto que y porque está atravesado por el lenguaje. El problema a analizar es si el lenguaje es un medio del hombre o el hombre un medio del lenguaje.

Por empezar, en el mundo existen en sí, y no por obra del lenguaje, muchas cosas. El en sí del mundo es con cosas, con contenidos que el hombre, con su naturaleza analítica de visiones y divisiones, de nominaciones y nominadora, busca encerrar bajo un conjunto significativo, y éste conjunto también es un aporte al en sí del mundo, ya que estas formas pasan a ser parte de él. En este paso de devenir forma de la vida

es cuando se produce un primer problema. El hombre intenta utilizar el significativo para lograr el fin de abarcar por completo el contenido que vio y dividió. Pero con esto lo único que logra es el establecimiento de una nueva realidad, de una nueva corriente de objetos que no logran ajustarse plenamente a lo que intentan expresar. El contenido no se halla *pegado* de por sí al significativo que lo nombra, y por este motivo el significativo debe remitirse a otro u otros conceptos para intentar dar más acabada cuenta de lo que se intenta expresar. En el significativo, en su ser, no está el relacionarse con un significado, con un contenido, sino con otras formas. En su ser está el reproducir la objetividad, ya que la necesita para continuar su decurso vital, necesita de opuestos que le ayuden a darse sentido y a otorgar el mismo. Y como toda forma es límite, es siempre insuficiente para expresar la vida, y por esto, motivo de superación.

De este modo tenemos dos corrientes que se comienzan a autonomizar, la corriente de la vida y la corriente de los significantes. La una es pura tensión vital, contenido que busca exteriorizarse y actualizarse en un objeto que le permita realizarse y que a la vez la limite, ya que esto es condición de la vida en tanto movimiento constante de autosuperación. La otra es puro dinero. Los significantes circulan, vacíos, sin relacionarse con el núcleo de lo que nombran, llenos de falta de carácter. Circulan siendo puro medio sin relacionar la intimidad de la cosa que intentan expresar: ni con la intimidad del emisor ni con la del receptor. De esta manera, la nominación genera un objeto que le roba el color a las cosas por medio de la fijación de estas a un significativo, ya que éste es lo que está sin fijar de modo absoluto. Estos le roban la vida a lo expresado y la vuelcan a su puro proceso objetivo. El significativo es *simbólico* ya que en él se busca la unión de la cosa con la expresión de ella, pero a la vez es *diabólico*, ya que al hacerlo lo que provoca es una mayor escisión y división entre ellas. Lo que se intenta expresar, el sentido de lo íntimamente buscado se pierde, se olvida. Las cosas nominadas, así, pierden sentido, de la misma manera que los hombres que se relacionan con el proceso objetivo y objetivante. Lo único que tiene sentido es seguir realizando la pérdida de sentido, o alterar esta relación.

Vemos claramente la preponderancia del momento objetivo por sobre el subjetivo. La forma significativa y sus infinitas e ilimitadas cadenas se desarrollan cada vez a mayor distancia del desarrollo subjetivo. Prolifera

la cultura objetiva y la intimidad no puede sostenerse frente a ella. Aumentan los significantes, aumenta la cadena de medios que tiende a autonecesitarse y a autoreferirse haciendo más lejano, cada vez, el logro del fin; así, vemos un aumento de la multiplicidad y de la longitud de los ordenes teleológicos.

Si tenemos en cuenta lo antedicho sobre la tragedia de la cultura, veremos que la distancia entre conceptos y vida es muy patente, ya que aquellos se relacionan entre sí y no necesitan de la vida para producirse y reproducirse. Su dinámica es puramente objetiva y, teniendo en cuenta que la significación de la cosa está en íntima relación con ella, no porque la exprese sino porque vale por ella (y en este «vale por ella» está condensada la objetivación de la vida) llegamos a un punto crucial en lo que se refiere a la capacidad de conocer que tiene el hombre.

2. Sobre la capacidad de conocer del hombre

Teniendo en cuenta lo que venimos desarrollando, podemos afirmar que el conocimiento pleno es imposible. Es imposible una adecuación plena de los significantes, siempre insuficientes, a la cosa que se intenta conocer. Esto es lo importante del conocimiento en cuanto proceso. No en tanto algo fijo, sino en tanto un devenir. El conocimiento es imposible, y por eso es posible y necesario; es un límite a trasvasar, para encontrar otro límite que motive su superación. De ahí la expresión recogida de un grafiti en el mayo francés, «no queremos hechos, queremos palabras». Éste muestra la finitud del mundo nombrado, su inadecuación e insuficiencia y la búsqueda de la plenitud de sentido a través del mismo, y siempre carenciado, lenguaje. Al conocimiento de la vida podemos llegar sólo mediante intuiciones o mediante expresiones artísticas, que manifiestan la totalidad en algo limitado y fijo, y no mediante un razonamiento lógico racional. La vida, ese núcleo orgánico, es todo lo anterior al conocimiento, es la unidad prediferencial, a la cual se intenta (siempre fallidamente) volver al conocer al dividir y analizar, y luego al sintetizar. Simmel, principalmente en «Intuición de la vida», intento dar cuenta de que la lógica puede limitar el conocimiento de la cosa y, siguiendo sus pensamientos, todo aquello que limita el desarrollo de la vida tiene que ser superado de alguna manera.

El mantenimiento de la dualidad entre sujeto y objeto es necesaria para

que el conocimiento se supere, pero a la vez es signo de la separación, y por ende de la imposible adecuación plena en la vuelta a la unidad. Lo importante es tener en cuenta la unidad prediferencial y que la síntesis sujeto-objeto no es más que una búsqueda de adecuación entre ellos. Sujeto y objeto no existen en *el ser o la cosa*; *el ser* no es dividido en sujeto y objeto, estos son conceptos y, por lo tanto, insuficientes y reclaman una superación. No hay nada que auténticamente sea, salvo aquello que no es porque no ha sido nombrado. Todo lo nombrado, automáticamente por la insuficiencia de la forma para nombrarlo, deja de ser completo. Es imposible de superar la discrepancia entre el estado físico de la vida (en nuestro caso los conceptos) y la vida. Toda enunciación de una determinación particular es algo unilateral, limitativo y excluyente.

Recordemos: Dios es lo que es. Toda determinación, todo cierre y encierro de un contenido o significado en un significante es inesencial, pero prácticamente necesario. Necesitamos de mínimas certezas para poder operar. Y para ello echamos mano al conocimiento. Subsumimos nuestra experiencia en categorías para apreciarla y expresarla. Pero como bien sabemos, cuando aumentan los medios, las formas, los significantes, más se aleja lo mediado. Así, el aumento del conocimiento implica una disminución del conocimiento y un alejamiento del interior de la vida. Pero a la vez es signo de lo trágico de la misma. Lo que aparece como disociación, es una de las más elementales formas vitales.

De esta manera, el conocimiento del hombre tiene forma antropomórfica, ya que subsume a su manera la vida que lo supera para apreciarla y expresarla, y a la vez esto es signo de su separación de la naturaleza. Pero también el hombre debe revestir este conocimiento con la fuerza de lo objetivo. Paradójicamente, una nueva fuerza que emana del sujeto hace alejar a los conceptos de la vida. El hombre debe velar la insuficiencia de su conocimiento para abarcar la vida y de su lenguaje para expresarla, y debe verlos como válidos por fuera y a pesar de la corriente vital, la cual es a-racional y a-lógica de por sí. El hombre conoce y piensa, y para seguir adelante con el devenir conocimiento y el devenir pensamiento, incorpora a sí a un objeto, recoge en sí algo que no es él mismo (incluso si es el mismo, ya que tiene la capacidad de autoreflexionarse y autoreferirse pero no de manera completa, ya que no puede autoreferirse que se está autorefiriendo), pero no lo recoge absolutamente, sino que lo piensa así. Piensa que aquello parcial, limitado

e incompleto con lo que nombra aquello sobre lo que reflexiona es idéntico a aquella totalidad que intenta obtener y que se niega a encasillar en un concepto.

Simmel, en otro sentido pero plausible de ser relacionado, nos habla de la

(...) paradoja de que cuanto más falta de verdad es una representación religiosa en tanto que afirmación de realidad, tanto más pura y decisivamente se expresa en ello su ser -si se quiere, su <<verdad>>- como religioso (Simmel, 1988: 94).

En este sentido podemos hablar de la profunda esencia religiosa que se mantiene en la esperanza del hombre de conocer, y especialmente en la ciencia. Aquel «saber superfluo» que circula en los ámbitos científicos y que fetichiza a la metodología como garantía de validez de lo expresado «científicamente». Como si algo fuese de por sí valioso por ser metodológicamente correcto. Puede ser que este conocimiento sea formalmente correcto, pero no por ello menos alejado de la vida. Es curioso pensar que, a pesar del postulado desencantamiento del mundo, en lo más profundo de la actividad humana siguen existiendo parámetros religiosos. La secularización del mundo nunca fue menor que cuando se cree que se seculariza. La diferencia con el mundo sacralizado es que en éste lo religioso era explícito. La ciencia no necesita del aporte de un Dios, pero necesita una fe y una creencia fuertemente religiosa. El mundo no está desencantado, sólo que el encantamiento está dentro de los límites de la razón, y por eso *creemos* en él. El desencantamiento postulado es la expulsión de la intuición y la imaginación hacia más allá de los límites de la forma ciencia.

Vemos hoy en día un continuo aumento de la ciencia y de su poder, así como también un aumento del acceso a la información, pero todo esto no redundará en la autosuperación de los sujetos ni en un mayor acercamiento a la vida. De ahí, los cuatro capítulos de metafísica como culminación de una obra enorme. La forma de la objetividad es ilimitada, pero la vida personal se ve cada vez más limitada y cada vez más alejada de la posibilidad de volver a su núcleo vital. La capacidad del sujeto de reapropiarse del objeto es poca en relación al crecimiento y a la autonomización de éste. El individuo queda siempre rezagado en la carrera por la vida. La cultura de las cosas vive una vida para sí de forma objetiva y el sujeto no puede reapropiarse de este curso vital que

emergió de él con el fin de volver a su interior. Se establece así un abismo entre la cultura de las cosas y la cultura de los hombres.

3. De la tragedia de la cultura

Volvemos así al

(...) destino fatal de los elementos culturales: que los objetos poseen una lógica propia de su desarrollo -no una lógica conceptual, no una lógica natural- sino sólo la de su desarrollo en tanto que obras culturales humanas- y en cuya consecuencia se desvían de la dirección con la que podrían insertarse en el desarrollo personal de las almas humanas. Por ello esta discrepancia no es en modo alguno idéntica a aquella otra puesta de relieve a menudo: con la elevación de los medios al valor de fines» (Simmel, 1988: 353-354).

Vemos aquí una lógica immanente a las conformaciones culturales de los conceptos. Esta lógica domina los desarrollos, los cuales no tienen un impulso subjetivo, un contenido vital, sino objetivo. En este sentido el hombre es usado como mero medio para continuar los desarrollos de la cultura objetiva. Así podemos ver una corriente vital que se realiza en los hombres y sus creaciones, y una corriente objetual que se realiza en más objetos a través de los hombres y le limita a estos la capacidad de ser más. El objeto necesita del sujeto para superarse, y así se invierte la relación cultivante. Los desarrollos no vuelven al hombre y a la corriente vital que éste encarna sino que estos desarrollos que usan de medio al hombre, y por ende a la vida, son realizaciones de esa corriente objetual y la realización de la misma. Esta es la auténtica tragedia de la cultura, ya que el hombre es mero portador, no aporta su interior a la creación, y los objetos se crean con prefiguraciones internas a ellos mismos y sin intervención de la vida. Este es el llamado destino trágico, en el que las fuerzas objetivas que se vuelven contra la vida surgieron de ésta y para realizarla. Esas fuerzas objetivas toman un camino autónomo, el cual «ya no coincide con el de la cultura en tanto que perfección vital» (Simmel, 1988: 351). Esta perfección vital se hace cada vez menos posible, y en el ámbito de la ciencia, como vimos, esto se traduce en una imposibilidad de conocer plenamente, y en un dominio de la fetichemetodología.

Pero la vuelta objeto de la Vida, su puesta en forma, es necesaria, y en nuestro tema, la determinación del concepto siempre es puramente ideal;

si se la cree o toma en cuenta, esto nada tiene que ver con el ser de la cosa que el concepto nombra. El hombre, como vimos, es un ser profundamente religioso ya que cree en el ser y en la verdad de aquello que nombra. Es necesaria esta creencia para poder operar, no puede descreerse de todo, no se puede desconfiar de todo.

4. De la voz propia y la atribución de sentido como posibilidad de realización de la vida y de los sujetos.

Pues si ese juego entre consentir y rehusar es coquetería, ¿acaso Dios y el mundo se comportan con nosotros de otra manera? ¿Las cosas no nos seducen cada vez más para rehusarnos finalmente su esencia última? ¿No nos envuelve su perfume y su velo, pero sólo lo suficiente como para impedir que nos apoderemos de ellas? ¿La existencia no nos mira de soslayo, con una promesa que no cumple y a cambio de la cual empeñamos todo nuestro ser como ciegos y embrujados? (Simmel, 2007: 53)

El conocimiento, que es un proceso *coqueto*, constante y siempre inacabado puede tener, a mi parecer, centralmente dos consecuencias relacionadas. Una pienso que es el establecimiento dogmático de una cadena de significantes que dominen la vida, y otra, el olvido de la cosa o de la vida a partir de una intención de conocer a través del lenguaje. Cuando se intenta subsumir una cosa a un significante lo que se logra instantáneamente es un olvido de la cosa y una autonomización del significante. Ahí, en el preciso momento en que se busca unir los destinos de ambos, la vida y el concepto, diabólicamente, se comienzan a alejar cada vez más.

Pero dijimos que se dan significaciones, de hecho el diccionario existe, pero esto sólo se da a partir de la definición de un campo repleto de coordenadas que no son absolutas pero que valen como tales y, como vimos, a través de la creencia se vela la falta que toda voluntad de significación lleva en sí.

De esta manera llegamos al plano de la comunicación, otro ámbito en el cual la preponderancia del lenguaje y la imposición de sus formas tienen muchas consecuencias.

La fuerza de la comunicación reside en la posibilidad de poner en contacto y bajo un cierto grado de entendimiento formal, a un quantum de sujetos.

Esta corriente de sujetos a sujetos y de los sujetos con ellos mismos debe darse, como venimos afirmando, a través de objetos. Pero el problema está, otra vez, en que en esta odisea, en esta vuelta a sí de la vida luego de un largo recorrido, ésta puede realizarse o las formas pueden alienarse de ella. Lo importante es evitar que los significantes se transformen en algo análogo al dinero –del cual Simmel se ocupó extensamente en su gran obra *Filosofía del dinero* (Simmel, 1977) –, otro significante que no remite más que a sí mismo y a su lógica. Y lo complejo es que el lenguaje es un objeto sobre el cual debe pasar el sujeto para cultivarse, para lograr su valor propio. Así, éste es necesario para tematizarse, para conocerse a sí y para comunicarse. De esta manera, la relación vida-significante que conforma una forma, es un intento finito de expresar lo infinito.

En este sentido encontramos en la comunicación la clave de la posibilidad de escapar a la lógica objetivante de la opresión de la vida por los conceptos.

Todo significado es más significado y más que significado. Lo que intenta la comunicación es devenir sentido, significar algo, cobrar vida nueva, pero sabemos que este intento es siempre fallido y muchas veces esta intención de devenir más que sí mismo está bloqueada por la lógica formal de los significantes que puede llevar a la repetición o al olvido. Y, si es que como venimos diciendo, el significante es una forma sin contenido, podemos llegar a entender la necesidad social de la comunicación. El significante no lleva en su ser un significado, sino *que lo* despierta en otro y se realiza en *lo que* despierta en otro. Que sea sin contenido es su gran peligro pero a la vez es lo más importante, ya que le entrega un lugar vacío y propicio a quien lo resignifica, y así permite la entrada nuevamente de la vida a la forma y la continuación del proceso vital. Que sea sin contenido es necesario para la vida, y a la vez una amenaza para ella. Que sea sin contenido es el fundamento de lo social en el conocimiento y en la significación. Lo social o vital sólo puede manifestarse en tanto tenga un lugar donde hacerlo y una forma a través de la cual expresarse.

La vida es más vida y más que vida, «nadie es nunca sólo aquello que es en este instante sino que es un plus» (Simmel, 1988: 318). Como dijimos todo significado es *más* significado y *más que* significado. Es *más* significado por la diseminación de su sentido, por la reinterpretación y la

reformulación constante que se da con él, y es *más que* significado porque genera formas de socialización, formas sociales de intercambio de efectos, interrelaciones que pueden tanto continuar la vida como limitarla. En el interior más puro de la vida está la búsqueda de ser forma para realizarse y autotrascenderse, y a esto ayuda la intersubjetividad que genera y se genera a partir de la comunicación en tanto que interrelación.

Siempre el sujeto trata de volcarse completo al objeto (siempre la vida busca un concepto que la abarque completamente) y trata de absorberlo en su completitud. Cosas que nunca puede, ni significación plena, ni vuelta de un objeto -siempre otro- a sí mismo. Cuando vuelve siempre hay un plus, dado por el recorrido del objeto y por la reinterpretación del sujeto; «las cosas tienen facetas que no se pueden expresar en dinero» (Simmel, 1977: 504), como por ejemplo la tierra para el campesino. En este sentido, mientras que se dé una interpretación y no una repetición dogmática, mientras que se le atribuya sentido a la palabra y no se la tome como tal, mientras exista la posibilidad de expresar diferentes voces sobre diferentes tópicos, existirá una intervención subjetiva, y por lo tanto un plus, una puesta de la vida en el decurso vital de su devenir. Mientras juguemos al teléfono descompuesto y creamos en sus resultados, mientras pongamos nuestra subjetividad en juego, la vida podrá seguir sobrepasándose. Todos, para ser, necesitamos tanto comunicar, hacer valer nuestra voz y valorar lo que tenemos para decir, como darle contenido a los significantes, a los textos, a las instituciones, al mundo, a nosotros mismos. Poner de nosotros, sea atribuyendo sentido o hablando y dándole valor a lo que tenemos para decir, es esencial para que los sujetos nos realicemos, para que nuestra vida se juegue, se ponga, se contradiga y se enriquezca.

En cada nueva reencarnación, hay un acercamiento más pleno, pero siempre por la tangente, a la totalidad. Cada nueva significación, cada diseminación, cada volverse otro del significado es un mantenimiento de su vida, es valorar al objeto por medio de la apropiación subjetiva. El significante sólo tiene sentido para la vida en tanto se le atribuya una conexión (y ésta siempre nueva) entre aquél y ella. La resignificación implica la reincorporación de la vida al significante. Es la muestra de la unión preanalítica de la vida y la forma. De esta manera el producto objetivo es valioso subjetivamente; sólo en el alma de quien dice su opinión

y manifiesta su cosmovisión, de quien otorga sentido, desoye los dogmas y así se enfrenta al olvido, cobra valor y sentido lo objetivo. Así se torna nuevamente subjetivo lo objetivo y se supera el límite actual que imponía el significante, haciendo necesaria una nueva cadena formal para expresar la vida ahora más amplia. Se vuelve a abrir el proceso de objetivación de la vida y vitalización del objeto.

La posibilidad de la continuación de la vida es tan inmanente a ella como el peligro al cual se somete al formalizarse. Esto lo vemos claramente cuando Simmel nos afirma que

(...) la mayor parte de los productos de nuestro crear espiritual contienen en el interior de su significación una cierta cuota que nosotros no hemos creado (...) más bien, en casi todas nuestras realizaciones hay contenido algo de significación que puede ser extraído por otros sujetos, pero que nosotros mismos no hemos introducido (Simmel, 1988: 348).

Vemos aquí claramente como Simmel hace referencia al plus de significado que conlleva toda forma. El proceso se mantiene como un proceso de constante creación de más vida, de más que vida y de interacciones. Digo interacciones ya que es explícita la referencia a la intersubjetividad en el proceso de creación, dándole la chance a la dinámica inquieta de la vida de ir deviniendo a través del aporte de distintos sujetos que participan en el proceso de desplazamiento comunicacional. De esta forma el poder nominador de quienes detentan el monopolio de la voz y el de la ciencia se ve cuestionado, ya que no dejan de ser *un* punto de vista sobre lo que tratan y no pueden llegar a una conclusión absoluta, ni a una dominación plena de lo que intentan nombrar.

Lo que es necesidad es peligro, y esto lo expresa muy bien Simmel cuando afirma que

(...) tan pronto como nuestra obra está ahí, no sólo posee una existencia objetiva y una vida propia que se han separado de nosotros, sino que en este ser-sí-misma -como por gracia del espíritu objetivo- contiene fuerzas y debilidades, partes constitutivas y significatividades, de las que somos totalmente inocentes y por las que a menudo somos sorprendidos nosotros mismos (...). Estas posibilidades y medidas de autonomía del espíritu objetivo sólo deben poner en claro que, también allí donde éste es producido a partir de la conciencia de un espíritu subjetivo, posee tras la objetivación que ha tenido lugar una validez al margen de ésta y una posibilidad independiente de su re-subjetivación;

es claro que esta posibilidad no necesita en modo alguno realizarse (Simmel, 1988: 349-350).

Así, el concepto toma vida propia y se separa del proceso de creación; tiene un ser en sí que puede, o no, ser medio para futuras superaciones de este concepto y un mayor acercamiento de la vida a sí misma.

Están abiertas las dos posibilidades. Por un lado la cadena de significantes puede mantener la impersonalidad del dinero, repetirse y emanarse sólo de unos pocos lugares semi legitimados a la fuerza y relacionarse de un modo vacío con los hombres al referirse sólo a sí misma; pero también puede tener una gran cuota de personalidad cuando el sujeto pone de sí mediante la atribución de sentido. Si la lógica vital está caracterizada por la exactitud del cálculo y la precisión racional que vacían de contenido las formas es porque las formas vitales están más impregnadas por la lógica económica que por la búsqueda de conocimiento y comunicación de la interioridad. Si esto es así, la comunicación alienante favorece la pérdida de sentido de la vida (y de los sujetos, obviamente) y se mantiene impersonal y vacía. Pueden darse las dos cosas, o una coagulación vacía, fija y dogmática que olvida y aleja el concepto de lo que éste buscaba expresar, o una dinamización continua de la búsqueda de crecimiento de la vida y de los sujetos.

Ante la ciencia que busca fijar en conceptos absolutos y certeros y la exactitud calculante del dinero, la circulación de significantes permite la puesta de la subjetividad en la significación, el poner de uno y así cargar de sentido o de vida la objetividad de la cadena signifiante.

En la producción de la cadena signifiante comienza a jugarse el riesgo de la objetivación, por ende del olvido y la repetición dogmática. Pero en la puesta en circulación de los significantes o en su resignificación continua estos pueden dar y ser cargados nuevamente de sentido. De esta manera es importante que el conocimiento sea tematizado, al igual que la objetividad de los significantes como el dinero, para que vuelvan a la cadena vital y se resignifiquen. El problema radica en que la ciencia y el dinero postulan su objetividad y su separación de la vida como una virtud y una necesidad de su ser. Nosotros preferimos darle espacio a la voz de todos e importancia a todas las opiniones, todas las lecturas, todas las cosmovisiones. No hay vida ni sujeto sin que estos pongan de su parte.

Quisiéramos llevar al lector a una consecuencia en que le sea preciso poner de su parte

Jacques Lacan

Bibliografía

- Jankélévitch, V. (2007) *Georg Simmel, filósofo de la vida* Barcelona: Gedisa
- Lacan, J. (2005) *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Simmel, G. (1977) *Filosofía del Dinero*. Madrid: Instituto de estudios políticos
- Simmel, G. (1986) «Las grandes urbes y la vida del espíritu» y «El futuro de nuestra cultura» en *El individuo y la libertad*. Barcelona: Península
- Simmel, G. (1988) «La personalidad de Dios», «El problema de la situación religiosa» y «Conflicto y tragedia de la cultura moderna» en *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Barcelona: Península
- Simmel, G. (2003) *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa
- Simmel, G. (2004) *Intuición de la vida*. Buenos Aires: Terramar
- Simmel, G. (2007) *Imágenes momentáneas*. Barcelona: Gedisa
- (2005) *La Biblia*. Madrid: Verbo divino

SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Rubén Dri

Iglesia y poder

Los que son tenidos por jefes de las naciones, se enseñorean de ellas; y los grandes entre ellos, ejercen potestad sobre ellas; No será así, pues, entre ustedes; sino el que quiera llegar a ser grande entre ustedes, será su servidor, y el que quiera ser el primero, será el siervo de todos; porque aun el hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir (Mc 10, 42-45).

Sacerdocio y profetismo expresan dos visiones contrapuestas sobre Dios, la sociedad, las relaciones sociales, el poder. El litigio entre el profeta Amós y el sacerdote Amasías sirve de perfecta ilustración:

Entonces Amasías, sacerdote de Betel, le mandó este recado a Jeroboam, rey de Israel: 'Amós está conspirando contra ti en pleno centro de Israel. No hay que permitirle que siga hablando, pues dice que a ti te matarán a espada y que Israel será llevado al desierto, lejos de su patria. Luego Amasías fue a decirle a Amós: 'Sal de aquí, visionario; ándate a Judá, gánate allá la vida dándotelas de profeta. Pero no profetices más aquí en Betel, que es un santuario real, un templo nacional'. Amós le replicó: 'Yo no soy profeta, ni pariente de profeta; soy simplemente un hombre que tiene sus vaquitas y unas cuantas higueras. Yavé es quien me tomó cuando yo iba arreando mis vacas, y me encargó que hablara a Israel en nombre suyo. Pues bien, ya que tú me prohíbes hacerlo, también tengo algo para ti de parte de Yavé: 'Un día tu esposa se prostituirá en plena calle, tus hijos e hijas morirán en la guerra. Los vencedores se repartirán tus bienes, tú mismo morirás en tierra extranjera, e Israel será llevado lejos de su país' (Am 7, 10-17).

El enfrentamiento no puede ser más violento, sin posibilidades de reconciliación. El sacerdote habla en nombre del rey, del poder del monarca, mientras que el profeta lo hace en nombre de Yavé, el Dios de Moisés, el del éxodo. El sacerdote denuncia al profeta, es el vocero de los intereses del poder monárquico, mientras que el profeta denuncia los abusos de ese poder, poniéndose en el polo opuesto, el pueblo campesino, agobiado por las pesadas cargas que la monarquía hacía caer sobre sus hombros.

El profeta no busca reconciliarse con el sacerdote. Todo lo contrario, lo amenaza con los más duros castigos que recaerán sobre él, sobre su esposa y sobre todo el pueblo. El sacerdote, por su parte, lo conmina a salir del país, en caso contrario, el rey le aplicará el castigo correspondiente.

1.- El profetismo y el poder

El profetismo de Israel no es un caso único en la historia. Diversos pueblos de la antigüedad pertenecientes a la Media Luna de Tierras Fértiles lo conocieron. Pero se trata de un profetismo original cuyas características típicas son por demás interesantes. En primer lugar, su matriz fue el hecho histórico del «reinado de Yavé», del cual nos quedan dispersos fragmentos en las narraciones bíblicas.

En los primeros tiempos de la formación del pueblo hebreo, Gedeón, uno de los líderes carismáticos que cumplió un papel destacado en la lucha victoriosa contra sus enemigos, fue invitado por el pueblo o por parte del mismo a asumir la realeza: «Los israelitas dijeron a Gedeón: 'Ya que nos salvaste de los madianitas, sé tú nuestro rey, y después de ti tu hijo y los descendientes de tu hijo'» (Jue 8, 22).

La propuesta consiste en que no sólo Gedeón asuma como rey, sino que se instale la dinastía real en su familia. Ello significa que hay un proyecto concreto de instalar la monarquía en el naciente pueblo. El texto se refiere a «los israelitas», pero evidentemente se trata de una fracción del mismo, de una parte que, tal vez, tenga intenciones de participar del poder monárquico.

La respuesta de Gedeón es altamente significativa: «No seré yo ni mi hijo quien reine en Israel, sino que Yavé es nuestro rey» (Jue 8, 23).

Gedeón proclama, de esta manera, la monarquía divina, poniéndola en contraposición con la humana. Si Yavé es el rey del pueblo de Israel, no se puede proclamar a ningún hombre como rey, porque ello sería contravenir la soberanía divina.

El libro del Éxodo pone en boca de Moisés y el pueblo de Israel un cántico triunfal después del paso del Mar Rojo, cuya segunda parte dice:

Lo oyeron los pueblos y se turbaron
se asustaron los gobernantes de Filistea;
temblaron los jefes de Edom y los generales de Moab,
se angustiaron los gobernantes de Canaán.
Pavor y espanto cayó sobre ellos;
Ante la fuerza de tu brazo que se queden callados,
Mudos como piedra, hasta que pase tu pueblo, Yavé,
Hasta que pase el pueblo que adquiriste.
Tú lo llevarás y lo plantarás en los cerros de tu herencia,
El lugar en que pusiste tu Morada, oh Yavé,
El Santuario del Señor, obra de tus manos.
¡Que Yavé reine eternamente! (Ex 15, 16-18¹).

Es uno de los diversos himnos que celebran las victorias de los habiru o hebreos contra diversos monarcas cananeos. Los hebreos son tanto los componentes del grupo de Moisés que logró salir del Egipto imperial, como los diversos grupos que se habían sublevado en contra de los monarcas cananeos y los campesinos agobiados por los pesados tributos que cobraban los monarcas.

Se contraponen en el himno los gobernantes, jefes y generales, al pueblo y Yavé, cuyo reinado se proclama para la eternidad. Frente a los poderes de los monarcas cananeos, a quienes se cuestiona y condena, no se proclama ningún poder sustitutivo en el seno del pueblo hebreo. En cambio, se proclama el poder de Yavé, a quien se lo proclama como rey. Se trata, efectivamente del «reinado de Yavé».

Este reinado de Yavé estaba conformado por una sociedad tribal antimonárquica, antijerárquica, antitributaria, con una economía basada en el *don* o en el *compartir*. Desde abajo hacia arriba, estaba organiza-

¹ En la traducción se tienen en cuenta correcciones hechas por Gottwald. La primera parte del himno se refiere a la victoria obtenida sobre los egipcios y la segunda, que es la que he transcrita, a las victorias sobre determinados monarca cananeos.

da en familias extendidas, asociaciones de ayuda mutua y tribus, las cuales conformaban una «confederación de tribus». Todas las instancias reconocían autoridades colegiadas.

Esta construcción, cuyos ejes fundamentales fueron puestos, sin lugar a dudas, por el grupo de Moisés que pudo romper la opresión del imperio egipcio, tuvo una duración de, aproximadamente, dos siglos (1200-1000). En el año mil cae derrotada por David y su tropa que impusieron la monarquía, volviendo a caer el pueblo, o sea, las tribus, en la pesada opresión monárquica contra la cual habían luchado durante tanto tiempo.

Las reacciones tribales en contra de la monarquía atraviesan tanto el reinado de David como el de Salomón, pero es sobre todo en el reinado de este último, cuando la opresión monárquica se hace más pesada, que los conatos insurreccionales se agudizan, estallando a la muerte del rey. Como el sucesor, Roboam, no quiere aflojar los pesados tributos que caían sobre los campesinos, las tribus se separan exclamando:

«¿Qué parte tenemos nosotros con David? ¡No tenemos herencia con el hijo de Jesé! ¡A tus tiendas, Israel! ¡Mira ahora por tu casa, David!» (1Re 12, 16). David expresaba el proyecto monárquico que se había formado en la tribu de Judá que nunca perteneció a la confederación de tribus. La expresión «a tus tiendas» significa claramente el ideal de la confederación o reinado de Yavé elaborado en las duras jornadas del desierto.

Pero, los tiempos de la confederación habían pasado. Las tribus escindidas de la monarquía davídico-salomónica forman una nueva monarquía, con todas las injusticias, desigualdades y opresiones de las monarquías de la época. Surgen entonces tanto en el reino del norte, el de las tribus o Israel, como el del sur, el de Judá, los grandes profetas que retomarán las tradiciones del éxodo, de las luchas antimonárquicas y del reinado de Yavé.

Los tipos de profetas fueron variados. En primer lugar, los profetas *funcionarios* de la monarquía, denominados, en general, como falsos profetas. Luego, los profetas *reformistas críticos* al estilo de Natán e Isaías. Éstos se encuentran en la esfera del poder monárquico, pero, a diferencia de los anteriores, son críticos de los abusos, de las injusticias y opresiones del poder.

El caso de Isaías es por demás significativo. Efectivamente, perteneciente a los círculos nobles, con una cultura superior, no cuestiona la monarquía como sistema de gobierno. Su ideal no es la confederación. Pero es intransigente con tanto con las injusticias del poder político como con las hipocresías sacerdotales. Sus cuestionamientos a la vacuidad de una religión sin contenido social alcanzan una virulencia propia de un profeta radical.

En tercer lugar, están los profetas *radicales antimonárquicos*. Sus representantes más importantes son Amós, Oseas, Jeremías y, sobre todo, Miqueas. Su ideal, su utopía, es el reinado de Yavé, la confederación de tribus. Sus enemigos son los reyes, los cortesanos, las mujeres de los cortesanos, los falsos profetas, los jueces y los sacerdotes. El más radical de todos es Miqueas, un campesino que sufría en carne propia la opresión de la monarquía y el sacerdocio.

Finalmente, están los profetas de la *restauración*, como Ageo y Zacarías, entre otros, los cuales, vueltos del exilio babilónico, reclaman la reconstrucción del templo, sin el cual es impensable la reconstrucción del pueblo, pensado ahora no con las categorías puras del profetismo, sino mezcladas con las sacerdotales.

Es importante también conocer las diversas etapas por las que pasó el profetismo hebreo. Me limito en esto al profetismo clásico, el que va del siglo VIII al IV. En el siglo VIII las tribus de la antigua confederación conformaban el reino de Israel, en el centro y norte, bajo la amenaza del imperio asirio en rápida recomposición. Florecen allí Amós y Oseas, profetas de fuego que expresan los reclamos de la población campesina expoliada por la monarquía en alianza con el sacerdocio.

En el sur, la tribu de Judá con algunos restos de la tribu de Benjamín conformaban el reino de Judá, donde resonaban las voces de Isaías, reclamando reformas profundas a la monarquía, y de Miqueas, que reclamaba la refundación de la confederación como reinado de Yavé. Proclama la destrucción de la monarquía y el sacerdocio, de Sion y del templo.

A fines del siglo VII y principios del VI, el reino de Israel ya había sido destruido por los asirios, y el reino de Judá se encontraban bajo la amenaza del imperio neobabilónico, el que finalmente tomará Jerusalén, exiliando a sus estamentos dirigentes. Los babilonios serán luego derro-

tados por los persas, quienes impulsarán el retorno de los dirigentes exiliados para reconstituir el estado judío bajo dependencia persa.

Actúan entonces el profeta Jeremías, quien, en aguda confrontación con el sacerdocio, anuncia la realización de «un nuevo pacto» entre el pueblo y Yavé, mientras el profeta que se conoce como Isaías II anuncia «un nuevo éxodo» con un pacto entre Yavé y el pueblo, con un sentido claramente democrático.

Con el retorno propiciado por la política del imperio persa, actúan diversos profetas cuyo mensaje central se refiere a la necesidad de la restauración. Entre ellos sobresalen Ageo y Zacarías. Desde el seno del pueblo, mientras tanto iba surgiendo una concepción contrahegemónica que desembocaría en la literatura apocalíptica.

El valor central alrededor del cual es necesario organizar la sociedad según los mensajes proféticos es el *don*, la generosidad, el compartir, por sobre el egoísmo, la mezquindad, la acumulación. Lo contrario del don es la *deuda*, la cual debe ser eliminada. Las deudas se condonan. Los bienes están al servicio de todos. Su dinámica es la de una sociedad en la que el poder se horizontaliza.

2.- La monarquía, el sacerdocio y el poder

La fundación de la confederación como reinado de Yavé, tipificada en el capítulo veinticuatro del libro de Josué, tuvo lugar alrededor del 1200. Colapsa alrededor del año 1000, con la derrota de Saúl en la batalla de los montes Gelboé a manos de los filisteos. David, y no Saúl, es el verdadero fundador de la monarquía que significó la regresión de los campesinos a la situación de opresión.

El pueblo hebreo se había conformado en lucha contra toda concepción monárquica y ahora se encontraba oprimido por la monarquía. Menester era reinterpretar los símbolos que expresaban el proyecto confederado. Para ello era absolutamente necesaria la alianza con el sacerdocio. Se conforma entonces lo que podríamos llamar «proyecto monárquico-sacerdotal», que admitirá a su vez, la versión «sacerdotal-monárquico».

También en el sacerdocio es necesario distinguir distintos tipos. Por una parte, están los sacerdotes «populares», denominados, en general, «levitas», que formaban parte de la confederación o reinado de Yavé y acom-

pañaban con «el arca de la alianza» a las milicias campesinas cuando debían luchar contra los ejércitos monárquicos.

Por otra parte, existía el «sacerdocio oficial», monárquico, siempre aliado al poder. Salomón, en contra de la concepción profética (2Sam 7, 4-7), hace construir el templo, de acuerdo a la concepción monárquica. Imposible pensar en una monarquía sin su respectivo templo y el sacerdocio encargado del mismo.

La monarquía pasa por diversas etapas. Después de la muerte de Salomón se divide en los dos reinos ya citados, los cuales terminan cayendo bajo diversas dominaciones, hasta el retorno propiciado por el imperio persa, con el cual el proyecto monárquico-sacerdotal pasa a ser «sacerdotal-monárquico». Es el proyecto sacerdotal en toda su pureza, que se libera del monarca.

El proyecto sacerdotal fue preparado en el siglo VI, durante el exilio. Sobre el mismo estamos bastante bien informados por los textos bíblicos². Es una sociedad estructurada alrededor del valor *pureza*, una sociedad jerárquica, en la que la pureza es la que determina el orden social. Los pobres no pueden observar las normas de pureza y, por otra parte, están expuestos a todas las enfermedades que conllevan impureza.

La concepción del poder, tanto en el proyecto monárquico-sacerdotal como en el sacerdotal-monárquico aparece con claridad en los salmos reales³:

«Hice un pacto con mi elegido, juré a David, mi servidor, mantener eternamente su descendencia y afirmar su trono a través de los tiempos» (Sal 89, 5). De modo que el pacto que Yavé hizo con el pueblo, o sea, con las tribus, ahora lo hace directamente con el rey. Pero más que un pacto es directamente un compromiso personal que asume Dios con el rey, de asegurarle el poder a él y a su descendencia.

² Los textos del proyecto sacerdotal son Éxodo 25-40 que constituye una reinterpretación del éxodo en función del sacerdocio; Génesis 1, 1-31; 2, 1-4, la narración de la creación del mundo para fundamentar la ley del sábado; el Levítico que fundamenta en el valor de la *pureza* la estructuración de la sociedad; Ezequiel 40-48 que constituye la formulación más clara y completa del proyecto sacerdotal.

³ Salmos reales: 2; 18; 20; 21; 45; 48; 72; 76; 84; 87; 89; 110, 122; 132; 144.

He ceñido la corona a un valiente, he sacado del pueblo a mi elegido. Hallé a David mi siervo, y lo consagré con mi aceite santo. Mi mano siempre estará con él, que fortaleceré con mi brazo. El enemigo no podrá sorprenderlo, ni vencerlo el malvado. Yo delante de él aplastaré a sus enemigos, y les pegaré a los que lo odian (Sal 89, 20-24).

La promesa divina se extiende a la protección en contra de los enemigos que serán aplastados.

Continúa el Salmo: «Extenderé su imperio sobre el mar y dominará hasta los ríos» (Sal 89, 26). Los ríos son el Tigris y el Éufrates, el espacio donde se desarrollaron los grandes imperios de los asirios y babilonios. La promesa divina es que esos imperios serán dominados por el imperio davídico-salomónico.

De esa manera tenemos ya los fundamentos de toda Teología de la Dominación e Imperial. Tendrá un éxito notable. Servirá para legitimar las cruzadas, la conquista y «evangelización» de América y las dictaduras terroristas de América Latina. Místicos como San Bernardo fueron partidarios de esta concepción teológica.

3.- Jesús de Nazaret y el poder

Después que tomaron preso a Juan, fue Jesús a la Galilea anunciando el evangelio de Dios, proclamándolo de esta manera: «Se ha cumplido el tiempo y está cerca el Reino de Dios: conviértanse y crean en el evangelio». (Mc 1, 14-15).

Jesús de Nazaret retoma el mensaje del Reino de Dios muchos siglos después de su primera proclamación y en un contexto distinto. Su proclamación es polémica frente al reinado de Herodes Antipas, el tetrarca que reinaba en Galilea, Decápolis y Perea y contra el imperio romano del que dependía Herodes.

Luego de su proclamación el evangelio de Marcos presenta a Jesús escogiéndolo a los militantes del Reino:

Jesús caminaba por la orilla del lago de Galilea. Ahí estaban Simón y su hermano Andrés, echando sus redes en el mar, porque eran pescadores. Jesús los vio y les dijo: 'Sígueme, que yo los haré pescadores de hombres'. Y con eso, dejaron sus redes para acompañarlo (Mc 1, 16-17).

El militante del reino es presentado como «pescador». En la tradición profética el pescador es símbolo de lucha y castigo (Cfr. Jer 16, 16; Am 4, 2; Ez 29, 4). En el contexto de la narración marcana significa que el militante es un luchador del Reino que se enfrenta a los poderes de opresión sobre los cuales se explaya luego el evangelista, es decir, escribas, fariseos, sacerdotes, y herodianos (Mc 2, 1-28; 3, 1-6) y sobre todo el imperio romano (Mc 3, 20-35).

El proyecto del Reino se construye, en acuerdo perfecto con lo mejor de la tradición profética, alrededor del valor fundamental del *don*. Jesús propone una nueva economía basada en el compartir como contrapuesta al acumular (Mc 6, 32; 8, 30). Desprecia completamente el valor *pureza* del proyecto sacerdotal (Mc 7, 1-23). Él mismo se hace impuro al mezclarse continuamente con los impuros.

Para realizar el proyecto del Reino funda un movimiento, al estilo de los movimientos proféticos, como lo había hecho el Bautista, del cual Jesús había sido discípulo, es decir, miembro de su movimiento. El tema del poder pasa a ser, en consecuencia, un tema central.

Las denominadas tentaciones en el desierto (Mc 1, 12-13; Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13) son tentaciones del poder. El enfrentamiento es entre Jesús y el demonio, entre la concepción profética del poder y la concepción monárquico-sacerdotal, entre el poder que viene de arriba y el que viene de abajo, el poder de dominación y el de liberación. Marcos sintetiza el enfrentamiento con los símbolos de los animales salvajes y los ángeles.

El sentido pleno se expresa con la mayor claridad en el debate que se establece entre Jesús y sus discípulos en el momento del enfrentamiento de Jesús con los poderes del Estado de Israel:

Como ustedes saben, los que son considerados como jefes de las naciones las gobiernan como si fueran sus dueños; y los poderosos las oprimen con su poder. Pero entre ustedes, que se haga el servidor de todos, y el que quiera ser el primero, que se haga el siervo de todos (Mc 10, 42-44).

La contraposición es entre el poder como *arjía* y el poder como *diakonía*, es decir, el poder como mando, imposición, dominación, poder que viene de arriba, que está arriba y el poder como servicio, poder que viene de abajo, que está abajo. El siervo no puede servir desde arriba. Necesariamente lo tiene que hacer desde abajo. Esto es impor-

tante, porque en las reinterpretaciones a que será sometido el texto, se terminará sosteniendo un servicio que presta quien tiene el poder divino absoluto como es el Pontífice de Roma, autodenominado «siervo de los siervos de Dios».

4.- Las primeras comunidades y el poder

En los diversos grupos que formaron diversas comunidades o iglesias – *ekklesíai*- el poder fue un tema de arduas discusiones como puede verse en el evangelio de Marcos, en el cual las críticas a los apóstoles alcanzan picos muy altos.

Frente al evangelio imperial que sostenía que la salvación venía del poder de dominación, las comunidades cristianas sostienen que las buenas noticias vienen de abajo, del pobre, del campesino de Galilea llamado Jesús, el Cristo. Frente a la proclamación del emperador como el señor del mundo, proclaman que Jesús es el *kyrios*, el único señor.

Es explicable entonces la indignación de Celso y las persecuciones. Al principio que sostienen los primeros cristianos sobre la imposibilidad de servir a dos señores, contesta Celso que éstas son «palabras de facciosos que quieren hacer grupo aparte y separarse del común de la sociedad» (Celso, 1989:111). Más adelante agrega:

(...) quien, hablando de Dios, declara que hay un solo ser al que se debe el nombre de ‘Señor’, es un impío que divide el reino de Dios e introduce en él la sedición, como si hubiese dos partidos opuestos, como si dios tuviese delante de sí un rival para hacerle frente (Celso, 1989:112).

La indignación de Celso es explicable. Los cristianos admiten al Cristo como único Señor. Ello significa que se lo niegan al emperador y a los dioses del imperio. En consecuencia se niegan a participar en los cultos públicos, pues éstos significaban la legitimación del imperio. Era la utilización de la teología para legitimar el poder de dominación imperial, ese pecado que es imperdonable al decir de Jesús. (Mc 3, 28-30).

Con más claridad y contundencia todavía se expresa Celso:

Suponed que os ordenen jurar por el Jefe del Imperio. No hay ningún mal en hacer tal cosa. Porque, es entre sus manos en donde fueron colocadas las cosas de la tierra, y es de él de quien recibís todos los bienes de la existencia. Conviene atenerse a la antigua frase: ‘Es necesario un solo

rey, aquel a quien el hijo del artificioso Saturno confió el cetro’. Si procuráis minar este principio, el príncipe os castigará, y razón tendrá; es que si todos los demás hiciesen como vosotros, nada impediría que el Emperador se quedase en solitario y abandonado y el mundo entero se tornaría presa de los bárbaros más salvajes y más groseros. No existiría en breve ninguna señal de vuestra hermosa religión, y lo mismo acontecería de la verdadera sabiduría entre los hombres (Celso, 1989:122).

Hic Rhodus, hic salta! Aquí hay que saltar. Aquí está el problema que los cristianos le plantean al imperio, aquí se encuentra la clave de las persecuciones. Celso es claro y contundente. Dice que en manos del emperador «fueron colocadas todas las cosas de la tierra». Los cristianos lo niegan. Ellas están en manos del único Señor que no es precisamente el emperador. Éste las ha usurpado.

Del emperador reciben todos los bienes de la existencia sólo los poderosos, los que pertenecen a la burocracia imperial o a la aristocracia. La mayoría no sólo no recibe esos bienes, sino que recibe los males de la opresión militar, de la opresión económica, del hambre y la muerte, denunciados por el Apocalipsis en las figuras de los jinetes (Apc 6, 1-8).

5.- El sacerdocio y el imperio

A fines del siglo I, como lo atestiguan las denominadas «Cartas pastorales», las comunidades plenamente democráticas, horizontales, ya conocen una determinada jerarquización que, en un proceso complejo y contradictorio, fue evolucionando hacia una institución religiosa, la Iglesia, que, como poder religioso, pacta con el poder político.

En el lapso de los siglos IV y V se estructura el poder político-religioso que regirá en el occidente medieval. Pueden señalarse algunos acontecimientos fundamentales de esta construcción. En el siglo IV el emperador Constantino decreta el Edicto de Milán (314) que proclama la libertad de cultos en el imperio, seguido del concilio de Nicea (325), convocado por el mismo emperador, mediante el cual comienza a estructurarse la doctrina dogmática que le asegurará al imperio la necesaria legitimación religiosa por parte de una Iglesia consolidada. En el 381 otro emperador, Teodosio II, completa la obra, con el edicto de Tesalónica, mediante el cual el cristianismo pasa a ser la «religión oficial» del imperio.

Rufino de Aquileia traduce del griego al latín la Primera Carta de Clemente, de fines del siglo II o principios del III, en la que se le hace decir a Pedro que le entrega a Clemente los mismos poderes que le habría dado Cristo, es decir, el supremo poder en la Iglesia. Eusebio de Cesarea, el teólogo del concilio de Nicea, funda la Teología Imperial que se sintetiza en «Un Dios, un Imperio, una Iglesia», siendo el emperador el lugar-teniente y vicario de Cristo, adelantado del Reino de Dios en la tierra.

En el siglo V despliega su acción y pensamiento uno de los grandes genios que ha producido la historia, Agustín, el cual, al interpretar el mensaje cristiano en clave neoplatónica y sostener la íntima corrupción del ser humano por el «pecado de origen», prestó argumentos para la conformación del denominado «agustinismo político», sistema político religioso que somete la sociedad civil al poder religioso.

Esta concepción agustiniana será completada con la teología de las dos espadas que fuera expresada por primera vez por el papa Gelasio I y conoce múltiples expresiones, atravesando los siglos medievales. La espada espiritual en manos de la Iglesia y la espada material en manos del rey o del emperador. El papa León I perfecciona esta concepción proclamándose *indignus haeres Petri*. De esta manera separa la función en la que reside el poder, del individuo que la ejerce. Por más indigno que sea éste, nunca perderá el poder que va ligado a la función⁴

⁴ La concepción de la Teología de la dominación que se expresaba en los símbolos de las dos espadas, resplandece en el célebre *Dictatus papae* de Gregorio VII:

- 1.- La iglesia romana es la única fundada por el Señor.
- 2.- Sólo el pontífice romano recibe legítimamente el título de obispo universal.
- 3.- Sólo él puede deponer y rehabilitar a los obispos.
- 4.- A su legado le corresponde la presidencia del concilio, aunque sea de rango inferior a otros obispos, y puede emitir el juicio de deposición de los mismos.
- 5.- El papa puede deponer incluso a los ausentes.
- 6.- No se puede vivir en la misma casa de un excomulgado por él.
- 7.- Sólo a él está concedido, si las circunstancias lo exigen, emanar nuevas leyes, erigir nuevas diócesis, transformar capítulos canónicos en monasterios, dividir diócesis ricas unir diócesis pobres.
- 8.- Sólo él puede usar insignias imperiales.
- 9.- Sólo los pies del papa deben ser besados por todos los príncipes.
- 10.- Sólo su nombre puede ser pronunciado solemnemente en las iglesias.
- 11.- Este nombre es único en el mundo.
- 12.- Él puede deponer al emperador.
- 13.- Él puede, en caso de urgente necesidad, transferir los obispos de una sede a otra.
- 14.- Él puede, según su voluntad, ordenar a los clérigos en cualquier iglesia.

6.- La teología de dominación en la reciente historia argentina (1983-1996)

Teología de Dominación y Teología de Liberación se entrecruzan en la reciente historia argentina, pero es una pretensión de la Iglesia jerárquica ubicarse siempre fuera o al margen de esta caracterización. Siempre pretende hablar «desde el evangelio», como si éste planease por sobre los conflictos sociales. En América Latina, a partir de la participación de numerosos grupos cristianos, especialmente católicos, en las luchas populares, se fue gestando la reflexión teológica que se conoce con el nombre genérico de *Teología de la Liberación*. Como sucede en toda denominación genérica, también ésta encierra múltiples líneas internas que comparten una misma orientación hacia la liberación integral, que abarca todos los ámbitos de la sociedad, desde el económico hasta el religioso.

La Teología de la Dominación durante la dictadura militar genocida fue la teología de la Iglesia que estuvo con los militares contra la Teología de Liberación de la iglesia que fue torturada, desaparecida, martirizada en los campos de exterminio. La dictadura militar y su genocidio tenían significados absolutamente contrapuestos para ambas teologías.

Para la teología de Tortolo, Medina y Quarracino Dios hablaba por medio de las FF AA. Bonamín lo dijo con todas las letras. Para la teología

- 15.- Un clérigo ordenado por él puede estar al frente de otra iglesia, pero no sumir oficios inferiores; no puede recibir una orden superior de ningún otro obispo.
- 16.- Sin su disposición ningún sínodo (concilio) puede llamarse «universal».
- 17.- Sin su autorización ningún principio jurídico o libro puede ser considerado canónico.
- 18.- Nadie puede discutir su decisión. Él en cambio, puede rever las decisiones de todos los demás.
- 19.- Nadie lo puede juzgar.
- 20.- Nadie puede condenar a quien apela a la sede apostólica.
- 21.- Los asuntos más importantes de la iglesia deben someterse a la sede apostólica.
- 22.- La Iglesia romana nunca ha errado y, según el testimonio de la Escritura, nunca errará.
- 23.- El pontífice romano, canónicamente consagrado, deviene indudablemente santo en virtud de los méritos de San Pedro.
- 24.- Los súbditos pueden hacer acusaciones bajo su disposición y autorización.
- 25.- Él puede deponer y reintegrar a los obispos sin convocar un concilio.
- 26.- No puede llamarse católico quien no concuerda con la iglesia romana.
- 27.- Él, en caso de delito, puede dispensar a los súbditos del juramento de fidelidad. (Traducción del italiano, del libro *Cristianísimo*, Einaudi, Torino, 1999, de Hans Küng).

de Angelelli, Ponce de León y los Palotinos, por el contrario, Dios estaba hablando por medio de los secuestrados, torturados y desaparecidos⁵.

La Teología de la Dominación de una Iglesia que está con los torturadores en contra de los torturados, al tener que convivir con las nuevas posibilidades y libertades que abre el ejercicio de la democracia, se expresa fundamentalmente como Teología de la Identidad Nacional. Es necesario caracterizarla en sus aspectos esenciales.

6.1) La TdIN fundamenta la democracia en la nación y define a ésta por su cultura

Textualmente dice: «La democracia, como estilo de vida, se halla fundamentada en la Nación misma. La Nación, a su vez, se constituye esencialmente por su cultura» (CEA ASP, 1984: 84)

De manera que la democracia, definida como «estilo de vida», se fundamenta en la nación. Ello no deja de ser extraño, por cuanto esta misma jerarquía no tuvo empacho en apoyar a la última dictadura militar. Todos los golpes de Estado, desde 1930 a 1976, contaron con el apoyo de la jerarquía católica, que nunca dejó de estar presente en la asunción del mando de las autoridades surgidas de dichos golpes.

Si la democracia está fundamentada en la nación, los golpes militares fueron otros tantos golpes contra los fundamentos mismos de la nación. Los obispos, a su vez, fueron sus cómplices. Lo menos que podría esperarse es una autocrítica severa, seguida de arrepentimiento y pedido de perdón.

La nación, por su parte, se identifica con la cultura. Es cierto que lo cultural identifica a una nación. El problema está en ver cómo se define lo cultural. Puede definirse de una manera integrista y fijista o de una manera pluralista e histórica.

Si se hace de la primera manera se plantea una aplastante hegemonía de una tradición cultural sobre otras que pueden coexistir en la nación. Por otra parte, se interpreta que esa tradición ya fue fijada de una vez para siempre. Si se hace de la segunda manera, se puede pensar en un

⁵ He desarrollado la legitimación que la Jerarquía eclesiástica otorgó a la dictadura genocida (1976-1983) en *Teología y Dominación*.

pluralismo cultural con determinados ejes comunes, pluralismo que, por otra parte, obedece a una dinámica histórica.

6.2) La concepción de la cultura de la TdIN es integrista y fijista. Realiza una definición que podríamos llamar suave, al identificarla con el cristianismo, y otra fuerte, al hacerlo con el catolicismo

«La cultura del pueblo argentino, parte de la cultura latinoamericana, ha sido fijada a lo largo de cinco siglos y contiene un núcleo de valores fundamentales evangélicos» (Ibidem). Esta es una definición que puede considerarse como amplia, en la medida en que cuando se habla de valores evangélicos, entre los que necesariamente se incluye la solidaridad, el amor al prójimo, la libertad, la dignidad, el derecho a la tierra y otros, se habla de valores que son compartidos por todos los humanistas.

El problema es que esa cultura se nos asegura que «ha sido fijada a lo largo de cinco siglos». En primer lugar, se nos dice que «ha sido fijada». En el lenguaje eclesiástico esto siempre significa inamovilidad. En segundo lugar, y esto es lo fundamental, los cinco siglos de conquista están lejos de expresar valores evangélicos.

Juan Pablo II y la jerarquía de la Iglesia argentina siempre reivindican los cinco siglos de «evangelización». Nunca hacen una revisión en serio de lo que significaron. Lo más que dicen y esto aparece claramente con ocasión del quinto centenario, en 1992, es el conceder que ha habido luces y sombras. Es evidente que en todo proceso hay luces y sombras. Pero cuando el resultado es un verdadero genocidio, hablar de luces y sombras y afirmar que se difundieron «los principios evangélicos de la dignidad de la persona humana», es cinismo.

La evangelización mediante la cual la TdIN dice que fueron fijados los "valores evangélicos" fue una verdadera invasión cultural, una destrucción de las culturas indígenas. Teóricamente se difundieron valores evangélicos. Prácticamente se actuó de una manera antievangélica.

Es cierto que hubo misioneros heroicos que defendieron a los indígenas en contra de los conquistadores, especialmente en contra de los encomenderos. En esto sobresalieron Bartolomé de Las Casas, Antón de Montesinos, Antonio Valdivieso y otros. Igualmente es destacable la acción de las "reducciones", especialmente de las jesuíticas. Mientras

éstas existieron los indígenas pudieron sobrevivir. La hecatombe se vino cuando los jesuitas fueron expulsados, quedando los indígenas a merced de los terribles mamelucos.

Sin embargo todo ello se realizó en los marcos de un proyecto de dominación y, en consecuencia, de una TdD. Para sobrevivir el indígena tuvo que abandonar su cultura, su historia, su religión sus dioses. El evangelio no los fermentó interiormente, no los impulsó a desarrollarse más ampliamente, sino que los arrancó de raíz, los trasplantó.

Toda la acción evangelizadora de la conquista se realiza en los marcos teológicos fijados por las bulas papales de donación de las tierras descubiertas y por descubrir a los reyes de España. La primera de esas bulas dice:

Entre las obras adeptas a la **Majestad divina** y deseable para nuestro corazón, es, sin duda alguna, preferible a cualquier otra la **exaltación**, mayormente en nuestros tiempos, de la fe católica y religión cristiana, de suerte que se las propague y dilate por doquiera, y se procure **la salvación de las almas, el abatimiento de las naciones bárbaras y la reducción de las mismas a nuestra fe** (Casas, 1974: 1277)

En la segunda se afirma que los reyes católicos han emprendido una grandiosa empresa "para mayor gloria de **Dios todopoderoso**, propagación del **imperio de Cristo** y **exaltación** de la fe católica» (Ibidem: 1282)

En la tercera:

Lo que más entre todas las obras agrada a la **Divina Majestad** y nuestro corazón desea, es que la fe católica y religión cristiana sea **exaltada** mayormente en nuestros tiempos, y que en todas partes sea ampliada y dilatada, y se procure **la salvación de las almas**, y las **bárbaras naciones** sean **deprimidas** y **reducidas** esa misma fe (Ibidem: 1284).

El Dios de la teología de estas bulas es un **Dios todopoderoso**. Es un Dios dominador. Los hombres sólo pueden relacionarse con El como súbditos o vasallos. Este Dios ama el poder. Ama a los poderosos y desprecia a los débiles. Busca "la exaltación de la fe católica" y su -de El- "mayor gloria" que se logrará mediante la "propagación del imperio de Cristo". Es por ello que el conquistador se siente misionero y puede, al mismo tiempo, exigir la sumisión al rey de España y al otro rey, el celestial.

Este Dios tiene **intereses propios**. Es éste un rasgo fundamental del Dios que preside la conquista y colonización. Se materializa en la corona española y en la Iglesia Católica. Como por lo demás este Dios ama el poder, sus intereses estarán ligados al poder, el que no es posible sin riqueza y magnificencia o prestigio.

Este es el marco teológico, expresión, a su vez, del marco político, en el que se realiza toda la conquista y en su seno, la acción misionera. Esta teología legitimó la conquista y el consecuente genocidio. En el seno mismo de la Iglesia, sin embargo, surge la corriente teológica anteriormente citada que se pone del lado del indígena, en contra de la manera brutal como se realizaba la denominada «colonización».

El tema central que aquí nos interesa de la TdIN episcopal es el concepto de *nación* como *sujeto*. Nadie es sujeto sin constituirse como tal. En otras palabras, el sujeto *no es* sino que *se hace*, se crea a sí mismo, se construye, se realiza. Una nación para ser sujeto, debe hacerse sujeto, debe crearse como tal.

En todo sujeto que se crea a sí mismo hay *símbolos fundantes* que se expresan en *mitos fundantes*. En este sentido, la memoria cumple un rol fundamental. Sin memoria no hay sujeto. Pero la memoria no es mera rememoración, no es mera repetición. Es recreación, el sujeto no es. Se crea y recrea constantemente. Los mitos y símbolos fundantes se enriquecen y transforman al interpenetrarse con otros mitos y símbolos.

La concepción integrista cierra los mitos y símbolos en sí mismos y los hace impenetrables a toda influencia. De esa manera, todo mito, símbolo o valor que se encuentre en lo fundante así interpretado es visto como "infiltración". La DSN y la TdD que la legitimó coincidían plenamente en esta interpretación.

6.3) Para la TdIN la patria tiene un alma, y ésta es cristiana

Hay una manera de entender este principio que lo haría admisible. Es el principio ya considerado por los Padres de la Iglesia del «alma naturalmente cristiana» que significa la práctica de los principios fundamentales de todo humanismo.

Pero no es éste el sentido que tiene para esta teología. El alma cristiana significa la adhesión a las enseñanzas y dogmas de la Iglesia Católica.

De hecho, cuando esta teología dice «cristiano» quiere decir «católico». En efecto, afirma que «el Evangelio tan generosamente divulgado entonces -se refiere a la evangelización de la conquista- nos dio una *identidad católica*» (CEA ASP 1988:10).

Esto significa que la identidad de la nación la da el catolicismo. Es lo que expresaba claramente monseñor Victorio Bonamín cuando era provicario de las FFAA genocidas, afirmando que era el momento de realizar el Estado católico. Los obispos, aún cuando no lo afirmen de esa manera, no dejan de profesarlo.

La identificación entre lo cristiano y lo católico aparece a veces directamente afirmada. En el documento de la CEA sobre el año mariano dicen:

En estos acontecimientos -se refiere a acontecimientos como la visita de Juan Pablo II, la consagración que realizó de la República a Nuestra Señora de Luján y otros- vemos claramente, desde la fe, las señales del amor de Dios que sostiene la *identidad cristiana* de nuestro pueblo. Porque éste quiere mantenerse *católico*, y lo expresa en forma sencilla e intuitiva, mediante la devoción a la Virgen María y su afecto y adhesión al Papa, Sucesor del Apóstol San Pedro (CEA ASP 1987:132).

Esta es una concepción integrista. Cristiano quiere decir católico. La identidad del pueblo, la da el catolicismo. Como el garante del catolicismo es la Iglesia, ésta es la que garantiza la identidad del pueblo. En consecuencia, todos aquellos aspectos de la vida ciudadana en que la Iglesia se adjudica jurisdicción deben serle otorgados.

Es por ello que pretende el derecho de intervenir directamente en la legislación matrimonial, en determinar qué es lo moral y lo inmoral en materia de espectáculos y prensa, hasta dónde debe llegar la libertad en la esfera de la sexualidad y cuáles deben ser los contenidos de la educación.

Naturalmente que la mayoría de los obispos negarían ser integristas y, efectivamente, muchos de ellos no lo son. Sin embargo, sus documentos colectivos expresan una actitud integrista perteneciente al cuerpo episcopal.

6.4) Si la patria tiene un alma quiere decir que es un ser animado. Es el ser nacional que debe ser defendido porque se encuentra continuamente amenazado por enemigos externos e internos. Por esta vía la TdIN confluye con la DSN

En efecto,

(...) en las actuales circunstancias no podemos menos de manifestar nuestra preocupación por corrientes que pretenden introducir una cultura contraria a *nuestro ser nacional*. Confiamos en que aquéllos que deben velar por el bien común de la Patria cumplan con el deber de defender la identidad cultural de nuestro pueblo, sometida a tantas presiones que le son extrañas (CEA ASP 1984:84).

Esto no tiene desperdicio. Es exactamente lo que afirma la DSN y que magistralmente defendiera el ilustre nuncio Pío Laghi en las tierras donde el general Bussi hacía gala de su arte de hacer desaparecer «virus» infiltrados en el organismo de la patria. El *ser nacional* está siendo infiltrado por «una cultura extraña».

No es difícil ubicar esa cultura extraña que se filtra por los poros del ser nacional. Se denomina secularismo, ateísmo, materialismo, marxismo y hasta socialdemocracia. En esto Menem y Quarracino son mucho más que dos. La catequesis debe tener en cuenta que «*ideologías ajenas a nuestro ser nacional*» y otros factores «permitieron el surgimiento de una falsa cultura `inmanentista´, es decir, sin horizontes abiertos vitalmente a Dios y a lo infinito» (CEA ASP, 1986: 14).

Alfonsín, o mejor su gobierno, representaba para la Iglesia católica la encarnación de un amenaza constante contra la cultura nacional, contra sus raíces cristianas, contra los valores y las costumbres de la nación. Así como en los años de la última dictadura el ser nacional y todo lo que éste implica sufría la agresión de ideologías foráneas, que alentaban las prácticas subversivas, en el inicio de la democracia ya no eran los subversivos sino el gobierno de Alfonsín quien introducía y fomentaba valores e ideologías ajenas a la verdadera identidad nacional.

Ambas situaciones, sin embargo, presentan notables diferencias. En primer lugar, durante el denominado PRN, la Iglesia era aliada del gobierno militar y desde allí embestía de diversas maneras contra sus enemigos. Durante el gobierno de Alfonsín, en cambio, sus principales enemigos -

enemigos que la Iglesia tiende a presentar como los de la nación- eran precisamente quienes estaban en el poder.

Esta modificación que se había producido en el ámbito del poder político con el cambio de régimen, es la que lleva a los principales obispos a interpretar que de una posición de dominación -que indiscutiblemente la Iglesia ocupó durante la dictadura-, el gobierno radical -ateo, plagado de judíos, laico- la estaba relegando hacia una posición, si no de dominada, por lo menos de subordinación.

Las Fuerzas Armadas continuaban siendo una aliada incondicional de la Iglesia en esta lucha, puesto que ellas también se veían atacadas, deslegitimadas, reducidas, sometidas al poder político. Ahora bien, si en el proceso comenzado en marzo de 1976, el papel protagónico en cuanto a la defensa del ser nacional había sido ocupado por las Fuerzas Armadas, los años que comienzan con el período democrático requieren otro protagonismo, puesto que las armas, la tortura y la desaparición no encontraban ecos favorables bajo el régimen democrático.

Las FFAA entonces, en el comienzo del gobierno radical, ceden a la Iglesia el lugar fundamental de oposición y de batalla contra Alfonsín, defendiendo desde la TdIN los avasallamientos en contra de ambas instituciones, pretendiendo siempre hacer extensiva la defensa de su causa particular a la defensa de una supuesta causa nacional.

La democracia con su permisividad, con sus espacios de libertad, con el aflojamiento de los instrumentos coercitivos, piensan los obispos, crea las condiciones para que se ataque a la Iglesia y los valores que ésta defiende, constitutivos de la identidad nacional. En consecuencia, la TdD durante toda la etapa democrática asume las características de una verdadera TdIN como acabamos de ver.

Pero en la etapa menemista, el peligro, siempre presente en la era democrática, es conjurado por el episcopado en acción mancomunada con el gobierno. Esto es lo distintivo con relación a la etapa anterior en la que el gobierno era mirado con no disimulada desconfianza, como un enemigo del ser nacional.

Según Quarracino «es necesario fortalecer la presencia del mensaje cristiano en los ambientes culturales». Ello significa «restablecer ciertos valores fundantes de la sociedad argentina, la unión nacional, el patriotismo y sobre todo la tradición». Aclara luego su manera de entender los

«valores fundantes de la sociedad argentina» afirmando que «nuestro país tiene una tradición cristiana como las naciones árabes tienen una tradición mahometana. Ignorar la tradición de un pueblo es cortar su savia, su corriente sanguínea» (LN agosto de 1990).

Los valores fundantes de la nación argentina se encuentran en el mensaje cristiano, según Quarracino. En cuanto a esta afirmación creemos necesario decir que estamos de acuerdo en que el mensaje cristiano contiene valores fundantes de la sociedad argentina. Pero no pueden ser excluyentes. En primer lugar, no pueden entenderse como los valores que sólo expresa la Iglesia Católica. Hay otras Iglesias cristianas. Pero además, ¿los valores de las religiones indígenas, de los mapuches, de los tobas, de los collas, no son o no deben ser también fundantes? ¿Y qué pasa con las religiones de otros grupos inmigrantes que conforman nuestra sociedad? ¿Qué pasa con la religión judía? ¿No contendrá también ella valores fundantes de la nacionalidad?

Más aún, ¿qué pasa con los valores de los anarquistas, de los socialistas, de los humanistas, de tantos ciudadanos, intelectuales, artistas, luchadores sociales que o son ateos o prescindentes de toda fe religiosa?

La comparación de la Argentina con las naciones árabes que tienen una tradición mahometana, es correcta en un determinado nivel que no es precisamente el de Quarracino. Los símbolos religiosos son fundamentales en el proceso de identificación de los pueblos. En ese sentido se pueden comparar el cristianismo con el mahometanismo, el judaísmo, el hinduismo el budismo y otras religiones y mitos.

Sin embargo, el mahometanismo que Quarracino tiene en mente es el mahometanismo integrista, aquél que identifica totalmente la nación con la religión, de manera que la Institución o Iglesia que expresa esa religión ejerza una especie de tutela sobre la sociedad civil. Su concepción es integrista, de identificación entre la cultura y la religión.

Es por eso que afirma terminantemente «no debemos admitir la socialdemocracia», porque «hace perder la identidad nacional» (CL 16/9/1990). ¿Qué tiene que ver la socialdemocracia, un sistema económico-social como otro cualquiera, con la identidad nacional? Para Quarracino, mucho. Efectivamente, como fundamento de la socialdemocracia, piensa Quarracino, está el marxismo, el demonio en persona. En efecto, «produce un relajamiento de la moral y además pone entre paréntesis un

elemento fundamental en la filosofía nuestra, que es el religioso. Se deja de lado a Dios» (CL 16/9/1990).

La socialdemocracia produce un relajamiento de la moral. El neoliberalismo o neoconservadorismo, no. Es evidente que lo que Quarracino tiene en mente es el marxismo que puede estar como fundamento doctrinal de la socialdemocracia. Pero resulta que en cuanto a la moral en la que piensa Quarracino, el sexo, los regímenes que se han reclamado del marxismo -que no es el caso de la socialdemocracia- han sido rigoristas.

El capitalismo, en cambio, ha sido permisivo. Nos quedamos cortos. No sólo ha sido y es permisivo. Promueve el sexo como mercancía, hace propaganda de sus productos poniendo al sexo como enganche o «carnada». La prostitución es una fuente de riqueza en cualquier sociedad capitalista.

Para Quarracino otro motivo fundamental contra la socialdemocracia es que «deja de lado a Dios». Aquí el reproche es que la socialdemocracia pretende un gobierno laico. «Deja de lado a Dios», en eso consiste el laicismo. No se puede acusar a la socialdemocracia de hacer propaganda atea o de perseguir a los creyentes. Pero la Iglesia no pretende solamente eso. Quiere que el Estado se confiese creyente, cristiano, al menos; católico, si fuera posible.

La TdIN sostiene que lo sagrado es esencial para la identidad nacional. Es precisamente lo sagrado lo que le da identidad. Por ello la denuncia continua del *secularismo*. Quarracino no deja de alertar sobre ello: «El país vive desde hace algún tiempo, afirma, un proceso ideológico y cultural de aguda desacralización». Sería la obra de «corrientes político-sociales que hieren grandemente el espíritu cristiano de nuestro pueblo» (CL 18/9/1990).

Tratándose de Quarracino no es necesario averiguar demasiado sobre la identidad de las corrientes que atentan contra el espíritu cristiano y qué entiende por espíritu cristiano. Esas corrientes son el laicismo, el ateísmo, el marxismo, la socialdemocracia. El espíritu cristiano es la obediencia a las enseñanzas y normas de la Iglesia Católica.

En esta tarea el gobierno ya no sólo no es un enemigo como, según su parecer era Alfonsín, sino un aliado estratégico. Efectivamente Menem se presenta como un pastor, como teólogo de la identidad nacional. Frente

a otras corrientes religiosas, como si fuera un sacerdote exhortó a los cristianos a hacerse fuertes contra el avance de las sectas «que tratan de destruir en su esencia las propuestas de Nuestro Señor y destruir al hombre latinoamericano» (LN 29/4/1991).

Las sectas. Honda preocupación del menem-quarracinismo. En este sentido, el gobierno de Alfonsín es visto como la puerta de entrada de las mismas, que están para destruir la esencia de la nación. Quarracino sostiene que con Alfonsín se propiciará «la pérdida del sentido cristiano» a través de la introducción de la pornografía que había encontrado en los militares un obstáculo insalvable para entrar. Agrega:

No sé si fue culpa de Alfonsín o qué, pero, por ejemplo, es el tiempo en que se introdujeron las sectas. Yo conozco que algunas sectas estaban desde tiempo atrás. Ahora, la irrupción, digamos, de otras y de estas mismas, y con el tratamiento que se le daba. *Había que prohibirlas y lo hicieron los militares*. Además «están los grupos inmorales, 'los niños de Dios' (Etr Q).

Quarracino y Menem forman un tándem teológico hilarante. Preocupados por el ser nacional, consideran que la doctrina de la Iglesia Católica es el núcleo mismo del alma nacional. Todo aquello que perturbe esas enseñanzas es considerado como disolvente de la identidad nacional. Menem recurrirá a menudo a la Biblia, especialmente a los evangelios, con interpretaciones muchas veces surrealistas.

Cuando Quarracino asume como arzobispo de Buenos Aires reivindica «el espíritu cristiano» de la cultura argentina, señalando que «echar por la borda todo lo recibido a través de la tradición cultural es empobrecer dramáticamente la realidad y secar las raíces del espíritu de la Nación, en nuestro caso indiscutiblemente cristiano» (P/12 22/9/1995).

Como presidente de la CEA,

(...) su preocupación principal es el secularismo y sus consecuencias como doctrina moderna que tiene como objetivo *eliminar a Dios* y la *religión del centro de la vida social y política* (P/12 9/11/1990).

El presidente Menem comparte esta preocupación. El es presidente pero también pastor. Exhorta a los cristianos a hacerse fuertes ante el avance de las sectas que amenazan el alma nacional o el ser nacional que es cristiano, más aún, católico. Preocupación compartida por el tándem Quarracino-Menem. El prelado se explaya sobre el tema, alertando so-

bre la agresividad del proselitismo de las sectas que puede llegar a quebrar la fe católica de nuestra gente y contribuye a diluir la esencia cristiana nuestra cultura nacional.

El problema es grave, por lo cual continúa nuestro ínclito prelado:

(...) ciertas tendencias políticas como determinadas líneas de la socialdemocracia -¡Hic Rhodus, hic salta!- como también del pensamiento materialista, contribuyen de alguna manera a esta pérdida de la identidad nacional que está amasada, amalgamada con el sentido cristiano de la vida y del hombre (CRO 19/5/1991).

Esta TdIN había servido de base para el documento de la CEA *Líneas pastorales para la Nueva Evangelización* de junio de 1990. Los dos grandes desafíos, según el documento, son el *secularismo* y la justicia demasiado largamente esperada.

Pero en realidad el único gran desafío es el secularismo. En efecto, si bien se habla de los pobres, y se los categoriza como una «realidad teológica», enseguida se minimiza la pobreza real, aquella que significa no tener lo suficiente para llevar una vida digna, pues se subraya que «*la marginación religiosa del pobre es la más grave* en orden a su dignidad y a su salvación; mucho más grave que la marginación económica, política o social».

De ello se deduce la conclusión natural que «es misión específica de la Iglesia atenderlos espiritualmente. Predicar la palabra *a todos*, reconociendo que quienes experimentan peculiares situaciones de carencia, debilidad o sufrimiento, están más necesitados de Dios» (CEA LPNE 1990: 35-36).

El reconocimiento de los pobres como «realidad teológica» pertenece a la *concepción profética*. Dios está en el pobre, habla por medio del pobre. A través de él manda sus mensajes. Atender al pobre es atender a Dios. Ello le da una fuerza especial, incontenible, al clamor del pobre. Pero el documento interpreta esa categoría en *clave sacerdotal*, es decir, dualista. Si Dios está en el pobre, la atención al pobre es primariamente «religiosa». Dar de comer al pobre es secundario frente a la obligación de enseñarle catecismo. El pobre estaría más necesitado de Dios que de pan.

El integrismo propio de la TdIN es dualista por una parte y monista por otra. Es dualista, pues distingue netamente, a la manera neoplatónica y

agustiniana, entre la realidad espiritual-sobrenatural y la material-natural. Pero es monista en la medida en que la realidad espiritual-sobrenatural absorbe completamente a la otra. Salvemos las almas y perezcan los cuerpos. No dicen esto exactamente, pero lo hacen. El verdadero desafío, según el documento, es el *secularismo*, el verdadero enemigo de la TdIN.

Siglas

| | |
|----------|--|
| Am | Amós |
| CL | Clarín |
| CEA ASP | Conferencia Episcopal Asamblea Plenaria |
| CEA LPNE | Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización |
| CRO | Crónica |
| DSN | Doctrina de Seguridad Nacional |
| Edv | Adversus hereses (Celso) |
| Etr Q | Entrevista a monseñor Quarracino |
| Ex | Éxodos |
| Jue | Jueces |
| Lc | Evangelio de Lucas |
| LN | La Nación |
| Mt | Evangelio de Mateo |
| P/12 | Página 12 |
| Mc | Evangelio de Marcos |
| 1Re | Reyes (Libro 1º) |
| 2Sam | Samuel (Libro 1º) |
| Sal | Salmos |
| TdD | Teología de la Dominación |
| TdIN | Teología de la Identidad Nacional |

Bibliografía

- Albertz, Rainer (1999). *Historia de la religión de Israel en tiempos del antiguo Testamento I-II*. Madrid: Editorial Trotta.
- Casas, Bartolomé de las (1974) *Tratados I*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Celso (1989). *El discurso verdadero contra los cristianos*. Madrid: Alianza Editorial.

Dri, Rubén (1996). *Autoritarismo y Democracia en la Biblia y en la Iglesia*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Gottwald, Norbert (1985). *The Tribes of Yahveh (A sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.)*. New York: Orbis Books, Maryknoll.

Pixley, Jorge (1989). *Historia sagrada, historia popular. (Historia de Israel desde los pobres (1220 a. C. A 135 d. C.))*. Costa Rica: CEETS – DEL.

Küng, Hans (1993). *El Judaísmo (Pasado, presente, futuro)*. Madrid: Editorial Trotta.

Rad, Gerhard Von (1972) *Teología del Antiguo Testamento (I)*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Weber, Max (1988). «El judaísmo antiguo». En: *Ensayos sobre sociología de la Religión (III)*. Madrid: Editorial Taurus.

Julieta Lizaola*

El primer cristianismo o la inquietud de sí

Mi objetivo ha sido elaborar una historia de los diferentes modos por los cuales los seres humanos son constituidos en sujetos.

Michel Foucault

I

El objetivo del presente texto es introducirnos en una de las construcciones histórico culturales fundamentales de occidente, la cual corresponde a la conformación del primer cristianismo y su vinculación con lo que Michel Foucault denomina la *inquietud de sí* (Foucault 2007). Para ello hemos de observar y articular dos elementos centrales: el primero corresponde a la categoría de la *inquietud de sí*, donde esta nueva relación entre el hombre y su deidad única representa para Michel Foucault la emergencia de ciertas formas de religiosidad que se imbrican en los primeros siglos de nuestra era y que participan en lo que para él es clave: la construcción del sujeto cristiano (Foucault 2006). El segundo elemento lo seguiremos a través de Orígenes, uno de los primeros y más importantes Padres de la Iglesia, tanto por sus controversiales formulaciones como por su experiencia del cristianismo ya como una religión marcada por la relación personal entre la criatura y su creador;

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

experiencia que irá abriendo paso a una metafísica de la interioridad que se consolidará en San Agustín.

El conflicto, entonces, radica en observar cómo se corresponden y anudan ambas cuestiones. Por un lado, cómo desde la perspectiva de Foucault esto implica que el primer cristiano viva dentro de nuevas exigencias, aquellas que derivan «...de esa especie de agujón que debe clavarse en la carne, hincarse en la existencia», ese desasosiego continuo que conforma la *inquietud de sí*. Y por otro, ilustrar muy someramente cómo vive el cristiano de los primeros siglos sus preocupaciones éticas y morales ligadas a una nueva y permanente necesidad de transformación.

De manera inevitable es necesario centrarse en la transformación de la concepción del cuerpo y su relación con el alma. La atención debe dirigirse a lo que se suceden entre los siglos I a IV de nuestra era en el mundo greco-latino, en relación con las controversias sobre los nuevos significados de cuerpo, espíritu, persona, y las diferentes propuestas de renuncia sexual.

La disolución del paganismo y la consolidación del cristianismo contiene en sí uno de los procesos culturales más complejos y arduos de comprender. Seguiremos, en estas líneas las hipótesis formuladas por Foucault en relación a la comprensión y construcción del sujeto en un mundo cristiano alejado, cada vez más, del mundo tolerante del paganismo. Cabe mencionar que Foucault no estudia la religión como un elemento central de su teoría filosófica sino como un escenario, un horizonte de sentido, donde observa la genealogía del sujeto para conducir su análisis a la aparición del denominado sujeto moderno. Retomamos su hipótesis de que los procesos religiosos del cristianismo, han sido continuación y ejemplos históricos de la *inquietud de sí* con sus peculiaridades propias.

Así, el tema en el que nos adentramos busca ilustrar la siguiente propuesta: es decir, ilustrar cómo se ha invertido la vieja sentencia pitagórica de Platón, donde el cuerpo deja de ser la tumba del alma y el alma pasa a transformarse, continuando la metáfora, en la tumba del cuerpo. Foucault desarrolla estas preocupaciones en sus investigaciones sobre la hermenéutica del sujeto y la historia de la sexualidad. Para ello retoma el contexto filosófico y religioso de la antigüedad tardía y elabora su análisis sobre la consolidación de un cuerpo sometido. Lo cual viene a ejemplificar la tormenta espiritual que significó la disolución del mundo

clásico. Así, el nuevo cauce moral no abandona sino fortalece la preocupación griega por el cuidado por sí mismo tomándolo como la base estructural de los componentes de que darán lugar a la subjetividad cristiana.

Sintetizando, podemos decir que el ocuparse de sí es una vieja práctica griega. La cuestión del conocimiento por sí mismo fue planteada en el precepto delfico del *gnothi seauton*, «conócete a ti mismo». «En...la historia del pensamiento occidental todo nos indica, señala Foucault, que el *gnothi seauton* es sin duda la fórmula fundadora de la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad...» (Foucault 2006: 17) No obstante, existió otra expresión griega, la de *epimeleia heautou* que se traduce como «la inquietud de sí mismo» la cual marca la filosofía griega, helenística, romana y cristiana desde el siglo V A.C. al siglo V D.C. Diez siglos de filosofía no pueden sino poner de relieve la preocupación moral que acompañó al antiguo pensamiento.

¿Cuál es la relación que existe entre el *gnothi seauton* y la *epimeleia heautou*? Cuando el conócete a ti mismo se adentra en el ámbito del pensamiento filosófico, a través de Sócrates, quien tiene la tarea de incitar a los otros a ocuparse de sí mismos, a cuidar de sí mismos y no ignorarse, se establece éste como el espacio espiritual que permitirá que la inquietud de sí pueda desarrollarse (Id: 22,23).

Lo que se busca es poner de relieve son los contenidos que adquieren estas directrices del conocimiento, en las cuales se van mostrando las técnicas antiguas de la formación del sujeto y la creación de nuevas técnicas de individuación, cuya exigencia y dominio corporal son su característica general.

II

Entre las inquietudes que acompañaron a Foucault durante su vida se sostiene con fuerza una pregunta: ¿dentro de qué contexto histórico se establecen en occidente las relaciones intrínsecas entre el sujeto y la verdad? La respuesta, hemos dicho, proviene del ocúpate de ti socrático, del autoconocimiento como parte de la vida filosófica y la moral antigua. Preocupación que recorre la filosofía desde la propuesta socrática hasta los umbrales del cristianismo en las formulaciones de la Escuela de

Alejandría, con Filón y Clemente y su heredero Orígenes, incluyendo en este recorrido a las escuelas helenísticas morales, como el estoicismo de Séneca, Marco Aurelio, el neoplatonismo de Plotino.

El fin del paganismo no pudo ser sino paulatino y acompañado de violentas confrontaciones espirituales. Los primeros filósofos cristianos, los denominados Apologetas, no escribían para el pueblo. Sus escritos eran debates apasionados dirigidos hacia los filósofos paganos defendiendo en ellos sus incipientes construcciones teológicas sobre la divinidad y características de la nueva verdad que había sido revelada por Jesucristo. Tales discusiones, apologías de la nueva fe, no siempre coincidieron con lo que se iba conformando como canon y varios de estos primeros filósofos cristianos terminaron sus vidas acusados de herejes. La aceptación y elaboración de un canon que trataba de responder a cuáles eran los contenidos del cristianismo, sus dogmas, sus rituales, fue producto de enormes conflictos. Ejemplo de ello lo son los diferentes evangelios algunos de ellos considerados apócrifos, heréticos, gnósticos.

La idea del cuidado del alma y la preocupación por la salvación que recorren los primeros siglos de nuestra era, sucediéndose en el desasosiego del fin del mundo antiguo, dan espacio a la continuación de una necesidad vital: encontrar una nueva idea de verdad y vida moral. Es importante subrayar que la necesidad del conocerse a uno mismo era fundamental para alcanzar cierta sabiduría no sólo en la vida moral sino de manera central en la vida política. Las acciones políticas estaban insertadas, imbricadas, en la necesidad de una purificación y salvación del alma. Podemos observar que la necesidad soteriológica en la perdurabilidad de la vía órfica, de la vía pitagórica, platónica y el postulado compartido en ellas, salvar el alma para la eternidad, es resultado de un quehacer filosófico, moral y político. En el horizonte conflictivo de fin de era, es necesario sumar las preocupaciones y aportaciones de las escuelas helenísticas. Panorama de enorme riqueza y poderoso conflictos morales derivarán en la conformación de nuevas instituciones religiosas y políticas.

Sin embargo, es necesario recordar que recordar que *el alma*, en la cultura occidental, es un descubrimiento órfico-pitagórico cuya necesidad central es ser salvada del mundo sensible, de la materia. Por ello el conocimiento será el cauce de la vida. La verdad da luz, fortaleza, purificación, salvación. Los caminos, cualquiera que estos sean, no pueden

discurrir al margen de la búsqueda de la verdad. Sujeto, verdad y salvación parecen inseparables. Tales elementos son, como sabemos, fundamentos del platonismo. Así, *la necesidad de salvación pitagórico-platónica* se sostendrá en varios postulados: 1. que la salvación no vendrá, sino por decisión del propia hombre; 2. que estará sustentada en una forma de conocimiento; 3. que éste nace como un saber autónomo, es decir, como producto humano, sólo humano; 4. que la liberación del espíritu del hombre requiere de una dimensión donde el amor nos conduzca a una forma de conocimiento que es sabiduría; 5. que la sabiduría logra la vida eterna del alma y la libera del castigo terrenal de las exigencias y limitaciones del cuerpo.

Recordemos que el neoplatonismo de la antigüedad tardía aparecerá acompañado de la misma necesidad: el reencuentro con la verdad suprema y la salvación. Para Filón de Alejandría Dios es inaccesible e inefable, pero ello no implica que no podamos aproximarnos a él mediante la renuncia del mundo y el recogimiento del alma. Se abren así otras preguntas: ¿Cómo debía de comportarse el cristiano para salvar su alma? ¿Cómo debía vigilar su conducta frente a un fin de fines: el regreso próximo y cercano del Mesías? Varias conductas enfocadas dentro de concepciones soteriológicas fueron enmarcando este ocuparse de sí mismo. El gran puente que enlazará finalmente ambas necesidades será la ascesis; el paso de la ascesis filosófica pagana al ascetismo cristiano será lo que anude el nuevo sentido de la inquietud de sí.

La ascesis permitirá algo fundamental, la transformación, el trabajo sobre sí mismo, la posibilidad de llegar a ser un sujeto capaz de alcanzar la revelación, el anhelado acceso a la verdad, escondida, velada, alcanzable sólo después del trabajo sobre el cuerpo y el alma. Lo anterior hace reflexionar a Foucault sobre la idea de que la espiritualidad en occidente tiene, entre sus características, un eje central: el sujeto no puede gozar sin más de su capacidad de acceder a la verdad. El camino a ella es sufriente tanto para el alma como para el cuerpo; y ocupa la totalidad de su duración vital: noche y día debe estar el naciente cristiano ocupado del cuidado de la salvación de su alma. Si bien la antigua purificación exigía la limpieza del cuerpo, una preparación dietética y prácticas espirituales, para acceder al conocimiento; en el cristianismo de los primeros siglos se va perfilando una inquietud más: el sometimiento del cuerpo y sus apetitos sexuales. Cuerpo dominado por un yo edificado en

la búsqueda de la salvación. La mortificación corporal en beneficio de las nuevas virtudes, un cuerpo bajo control que prodiga la posibilidad de la eternidad; es decir, un cuerpo libre de pecado.

Cabe preguntarse: ¿Cómo puede salvarse el hombre sabiéndose tan frágil? Considera que lo que puede ofrecer a cambio de la salvación es su vulnerabilidad física y anímica traducida en sometimiento y sufrimiento; su padecer a cambio de un lugar, un tiempo, un sentido, una afirmación vital. Moral de la retribución en la cual el control de cuerpo y alma permitirán ir más allá, llegar a la otra orilla. Cabría decirlo con más claridad: sin sacrificio no hay salvación. Cristo se ha convertido en el paradigma del sufrimiento como esencia humana, y del sacrificio de la vida como redención. El conócete a ti mismo socrático ha dado lugar a la inquietud de sí cristina, a la agitación y desasosiego permanente. Cito a Foucault:

Toda una reflexión moral sobre la actividad sexual y sus placeres parece señalar, en los dos primeros siglos de nuestra era, cierto reforzamiento de los temas de la austeridad. Algunos médicos se inquietan por los efectos de la práctica sexual, tienden a recomendar la abstinencia y declaran preferir la virginidad al uso de los placeres. Algunos filósofos condenan toda relación que pudiese tener lugar fuera del matrimonio y prescriben entre los esposos una fidelidad rigurosa y sin excepción. Finalmente, cierta descalificación doctrinal parece caer sobre el amor por los muchachos (Foucault 2007: 216).

Es importante considerar cómo los principios de austeridad moral si bien habían surgido en la filosofía antigua, se articulan con los preceptos del cristianismo avivando la exigencia de la pureza. De la catarsis purificadora, de la ascesis como preparación para acceder a verdades superiores, aparece un ideal de vida ascética que irá perfilando el ideal de la renuncia sexual.

Hacia mucho tiempo que la inquietud del cuerpo y de la salud, la relación con la mujer y el matrimonio, la relación con los muchachos habían sido motivos para la elaboración de una moral rigurosa. Y en cierto modo, la austeridad sexual que encontramos en los filósofos de los primeros siglos de nuestra era arraiga en esta tradición antigua (Ibidem: 218)

III

La cuestión entonces nos lleva a recorrer someramente los caminos de Orígenes para ilustrar las formulaciones que Foucault dejó planteadas.

Orígenes, hijo de mártir cristiano, es considerado, junto con San Agustín, uno de los principales fundadores de la Iglesia. Padre griego que vivió entre los siglos II y III siglo de nuestra era. Entre sus formulaciones centrales encontramos su idea de **transformación** como clave filosófica y religiosa que implica una serie de cuidados físicos y espirituales necesarios para afrontar la nueva verdad (Orígenes 1967). Recordemos que Orígenes representa el primer intento de realizar una gran síntesis entre filosofía greco-latina y la fe cristiana siendo discípulo de Filón y Clemente de Alejandría .

A finales del siglo II, Clemente de Alejandría, cristiano versado en autores paganos, resumió con claridad sus expectativas sobre el cuerpo... «El ideal de la continencia humana, me refiero al que han alentado los filósofos griegos, enseña a resistirse a la pasión, para no dejarse dominar por ella, y a adiestrar los instintos para perseguir objetivos racionales.» Pero para los cristianos, advierte, nuestro ideal es no sentir en absoluto el deseo (Brown 1993:56). Así, la renuncia sexual podía conducir a los cristianos a transformar el cuerpo y, con ello a la ciudad antigua. Otros grupos dispersos por el mediterráneo oriental, según Peter Brown, habrían erigido el cuerpo como blasón del final de una época.

Creían que el mismo universo se había hecho añicos al resucitar Cristo de la sepultura. El renunciar a toda actividad sexual el cuerpo humano podía sumarse a la victoria de Cristo...El cuerpo podía desembarazarse del dominio animal. Negándose a responder ... a las incitaciones del deseo, los cristianos podrían acabar con el matrimonio y la reproducción (Id: 57).

Una vez logrado esto el tejido de la sociedad se desmoronaría como un castillo de arena.

Su desprecio por la muerte se nos hace patente todos los días, e igualmente su abstinencia de copular. Pues no sólo cuentan con hombres que se abstiene de copular toda la vida, sino también [cuentan] con mujeres (Ibidem: 59).

Estas opiniones, siguiendo las investigaciones de Brown, pertenecían a contemporáneos de Galeno y Marco Aurelio, y de las cuales se puede

deducir su carácter amenazante para las elites paganas de Roma y el Egeo. El naciente cristianismo ofrecía más de una razón para ser perseguido por el poder imperial.

En el siglo que siguió a la muerte de Jesús de Nazaret, el tema de la renuncia sexual, continencia, celibato, virginidad, llegó a ser elaborado en los círculos cristianos como alternativa drástica al viejo orden moral y social.

Muchas personas, lo mismo hombres que mujeres –observa Justino, el Apologeta- entre sesenta y setenta años, que han sido discípulos de Cristo desde su juventud, mantienen una pureza inmaculada... Nosotros nos enorgullecemos de poder exhibir a tales personas delante al especie humana (Ibidem: 60).

Otro ejemplo más, es el comentario del Apologeta Atenágoras:

Encontrareis muchos entre nosotros, lo mismo hombres que mujeres, que envejecen sin casarse con la esperanza de vivir en estrecha comunicación con Dios. Pues mantenerse virgen y en la condición de eunuco sitúa a uno más cerca de Dios (Ibidem: 103).

Orígenes participó activamente en el desarrollo de estas ideas sobre la sexualidad y la persona humana. El ideal de la virginidad que defendía era a sus ojos una defensa del espíritu para impedir su embrutecimiento. Tan convencido estaba de ello que decide castrarse siendo muy joven. Lo cual lo convirtió en modelo, en un santo, durante un siglo. Después vinieron las disputas y rechazos sobre sus planteamientos.

La presentación que hace Orígenes, en su texto *Contra Celso*, de la virginidad incluye una interpretación de la historia. La virginidad es presentada como el vínculo privilegiado que une el cielo con la tierra, pues sólo a través del cuerpo santo de una mujer virgen, había podido el propio Dios vincularse a la humanidad, haciendo de ese modo posible que la especie humana hablara por fin de Emmanuel, es decir, Dios está con nosotros. La encarnación de Cristo mediante su descenso al cuerpo de una virgen, señaló el principio de una mutación histórica: lo humano y lo divino, para Orígenes, comenzaron a entretenerse de modo tal que gracias a la prolongada convivencia con la divinidad, la naturaleza humana pudiera volverse divina (Ibidem: 245).

La naturaleza humana que emprendía su lento camino hacia lo divino era naturaleza que se manifestaba con la mayor claridad en los cuerpos intocados por la experiencia sexual. Según Orígenes la continencia

perpetua hacía de las personas representantes privilegiados de los más profundos propósitos de Dios con respecto a la transformación de la especie humana. La divinización del hombre era para Orígenes la continuación de la obra de Dios. Frente a las críticas que surgieron de Celso y de Plotino, Orígenes el platónico cristiano hizo, lo que denominó, la gran refutación que lo separó para siempre de la filosofía pagana...

Los cristianos replico, ya han aprendido ...que el cuerpo de un ser racional que está consagrado al Dios del Universo es un templo que ellos reverencian. El cuerpo como ofrenda podía ser santificado y convertirse en vehículo resplandeciente del alma. Cada cristiano, hombre o mujer, podía en su cuerpo un tabernáculo para el señor (Ibidem: 247)

El mensaje de Orígenes había sido claro: «Yo te imploro, por lo tanto, que te transformes. Decídete a saber que en tu interior existe la capacidad para transformarte» (Ibidem: 228) La transformación pedida, implorada, ocupaba varios registros en la concepción de personas para Orígenes. Implicaba una relación con el cuerpo, con la sexualidad, y en términos doctrinales con su relación con Cristo.

Mirad ahora como habéis progresado desde ser una pequeñísima criatura humana sobre la faz de la tierra. Habéis progresado para convertirlos en el templo de Dios, y vosotros que erais tan sólo carne y hueso habéis llegado hasta tan lejos que sois un miembro del cuerpo de Cristo (Ibidem: 247)

IV

Concluimos, retomando la adjetivación que Peter Brown da a este proceso, el de *platonismo salvaje*, donde la inquietud de sí conduce a plantear a Orígenes que la experiencia conyugal no podía ser un escalón por el que el alma pudiera ascender hasta una sensación superior de asociación con Dios. Pero al mismo tiempo que mira esto como camino de oscuridad y perdición, en contra parte observa el cuerpo virginal como símbolo físico que refleja la pureza. Sólo apartados de la sociedad matrimonial los cuerpos pueden sobresalir como objetos privilegiados, como curadores del espíritu. Es decir, como templos de Dios.

Bibliografía

- Brown, Peter (1993) *El cuerpo y la sociedad*. Barcelona, Munich Editores.
- Foucault, Michel (2007) *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*. México, siglo XXI
- Foucault, Michel (2006) *La hermenéutica del sujeto*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Orígenes (1967) *Contra Celso*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Beatriz Atala, Silvia Blaiotta, Florencia Cendali

La «Cuestión Social» para la Iglesia Católica: reflexiones sobre la Argentina

1. Introducción

En el marco de la investigación «Iglesia y Poder Político en Argentina (1992-2006)» trabajaremos la posición tomada por la Iglesia Católica en relación con la cuestión social durante este período histórico y en los diferentes contextos políticos y económicos que se fueron sucediendo.

En una primera etapa de la investigación definimos qué temáticas abarca la Iglesia como Cuestión Social en diferentes momentos históricos, ya que a través de la lectura, hemos podido observar que por «Cuestión Social» se engloban una variedad de temas y posiciones políticas diversas.

Para finalizar con esta primera etapa, realizamos una ponencia llamada ¿Qué es la «Cuestión Social» para la Iglesia Católica? que fue presentada en noviembre de 2007 en las Jornadas de Sociología. Luego, comenzamos a sistematizar el material bibliográfico -diarios y revistas- para el análisis del caso argentino, que será lo que desarrollaremos en el último apartado de este informe final.

En consecuencia, partiremos de un análisis histórico de esta categoría, con el fin de desandar el camino que nos permita observar la relación de poder que la Iglesia mantiene en torno a esta problemática en la actualidad. Es menester, pues, para una historización con estas características, la reflexión crítica sobre las encíclicas más trascendentales que han evidenciado la posición de la Iglesia en las

diferentes etapas del Liberalismo. Sólo estudiaremos aquellas encíclicas más significativas que nos ayuden a responder qué es la Cuestión Social para la Iglesia Católica. Nuestro trabajo se dividirá en 5 partes: los inicios: la cuestión social-obrera; la renovación: Juan XXIII y la Doctrina Social de la Iglesia; la revolución: Pablo VI; la vuelta atrás: Juan Pablo II; y la actualidad: la Cuestión Social en la Argentina.

Nuestro punto de partida gira alrededor de la concepción gramsciana de Iglesia, la cual es entendida como una sociedad civil autónoma dentro de la sociedad civil. Esto implica «(...) una ideología propagada y adaptada a todo el cuerpo social, y las organizaciones y los canales de difusión de esta ideología» (Portelli, 1987:27).

Analizaremos críticamente tal ideología y su transmisión a través de diferentes medios: documentos, cartas, encuentros de feligreses, etc. El objetivo es reflexionar acerca de las posturas de la cúpula eclesial en momentos en que, ante el avance de las políticas neoliberales, comienzan a visualizarse sus consecuencias en el plano social. La Iglesia Católica muestra entonces su preocupación por aspectos tales como la creciente desocupación y la exclusión social. Además, se convierte en un tema prioritario para la Iglesia la transparencia en la aplicación de las políticas sociales destinadas a atender las necesidades crecientes de alimentación, salud, vivienda y educación. La amplia trayectoria recorrida por algunos organismos de la Institución dedicados a la ayuda social, como Caritas, hacen que ésta pueda interpelar al Estado en relación con la deuda social.

La Iglesia concebida como una sociedad civil autónoma, «como espacio social más que como institución recluida en la sacristía» (Esquivel, 2004:235), extiende su influencia al ámbito político y social, y lejos de mantenerse alejada del ámbito estatal, teje con éste una red de legitimidades recíprocas en constante movimiento según los tiempos que corren.

Esta Iglesia sostiene Dri «siempre contó, siempre fue actor principal, siempre fue tenida en cuenta, siempre fue decisiva» (Dri, 1997:12). De diversas formas, ya sea como mediadora o legitimadora, incursionando en el terreno electoral, la Iglesia de una u otra manera está presente en la vida pública y extiende su poder.

Para concluir, a partir de los diarios y revistas del período estudiado, desarrollaremos algunas dimensiones que caracterizamos como centrales que conforman al debate sobre la Cuestión Social para la cúpula de la Iglesia Católica en Argentina.

2. Los inicios: la cuestión social-obrera

A finales del siglo XIX, al tiempo que el Liberalismo se desarrolla, la Iglesia Católica manifiesta una profunda preocupación por los conflictos sociales emergentes a partir de dos cambios fundamentales: una nueva forma de propiedad (el capital) y una nueva forma de trabajo (el trabajo asalariado). Como consecuencia de ello, la sociedad queda dividida en dos clases separadas por profundas diferencias económico-sociales.

La Iglesia reivindica el derecho a pronunciarse sobre los problemas sociales del mundo moderno, disputándose la hegemonía de la Sociedad Civil frente al surgimiento de los Movimientos Socialistas¹. Fundamenta su intervención en que,

(...) no se hallará solución alguna aceptable si no se acude a la religión y a la Iglesia. Y como la guarda de la religión y la administración de la Iglesia nos incumbe muy principalmente a nosotros con razón, si calláramos se juzgaría que faltábamos a nuestro deber (León XIII, 1999:17).

A partir de esta preocupación por preservar el orden social de agitaciones revolucionarias y por no perder a las masas proletarias como consecuencia del avance y las amenazas del socialismo y el anarquismo, era imprescindible un cambio radical de la Iglesia frente al mundo. En tal sentido, fue esencial la encíclica *Rerum Novarum*, enunciada por León XIII el 15 de mayo de 1891, que instituyó las bases para pensar el accionar social católico en relación con la cuestión obrera.

En dicha encíclica se señala la existencia del malestar obrero como resultado de la disolución de los antiguos gremios y la instauración de nuevas instituciones y leyes públicas apartadas de la religión católica. De este modo, «poco a poco ha sucedido que los obreros se hallen

¹ Recuérdese –entre otros hechos- que: en 1847 se publica el Manifiesto Comunista, en 1861 se efectúa la Primera Internacional de los Trabajadores, en 1870 se realiza la Comuna de París y en 1889 se lleva a cabo la Segunda Internacional de los trabajadores.

entregados, solos e indefensos, por la condición de los tiempos, a la inhumanidad de sus amos y a la desenfrenada codicia de sus competidores» (León XIII, 1999:7).

En el documento se remarca que, frente a esta situación, el socialismo propone un «remedio»: la incitación al odio de los pobres hacia los ricos con la pretensión de acabar con la propiedad privada. Para la Iglesia esto perjudica a los obreros porque pugna contra la justicia, ya que incentiva a la violencia sobre los que «legítimamente» poseen.

Nuestra intención no es quitarle valor a esta primera encíclica social sino que observamos críticamente que cada vez que esta Iglesia de forma «paternalista» mira al pobre lo hace desde arriba, dando solamente una limosna, la caridad. Ello puede observarse en las tres recomendaciones propuestas por la Iglesia tanto a «proletarios y obreros» como a los «ricos y patronos» (Dri, 1983), donde se responsabiliza a los trabajadores, a la Iglesia caritativa y al Estado sobre la cuestión social:

1° Por el influjo de su doctrina, donde hace referencia a las relaciones entre capital y trabajo, a la instrucción de los ricos sobre sus deberes de justicia y caridad, a consolar a los pobres recordando al «artesano hijo de María» y a engendrar la verdadera fraternidad.

2° Por la virtud divina de su acción, donde hace referencia a la moralización de los individuos y a la institucionalización de las obras de caridad, ya que «la Iglesia provee lo que ve que conviene al bienestar de los proletarios, instituyendo y fomentando cuantas cosas entiende que pueden contribuir a aliviar su pobreza» (León XIII, 1999:31).

3° Por los medios humanos que aconseja: la acción del Estado porque debe promover y defender el bien del obrero en general, el bienestar moral del obrero y el bienestar material del mismo.

La encíclica termina enunciando la necesidad de la existencia de las asociaciones de obreros católicos para «atender las necesidades del obrero y la viudez de su esposa y orfandad de sus hijos y la fundación de patronatos para niños y niñas, jóvenes y ancianos» (León XIII, 1999:48) porque como se enuncia en 1 Cor 13, 4-7: «La caridad es paciente, es benigna; no busca su provecho; todo lo sobrelleva; todo lo soporta». Consideramos valiosa la atención a necesidades inmediatas de los trabajadores, aunque debería trascender lo meramente caritativo, buscando transformaciones más profundas en la Sociedad.

En este mismo momento histórico, la Iglesia Argentina no está desvinculada de la preocupación por el aumento de los conflictos sociales, tal como se puede observar en la prensa católica y en los congresos laicos de la época «En los comienzos se intentó advertir a los grupos dirigentes locales acerca de las peligrosas consecuencias de la política liberal de distanciamiento con la Iglesia» (Recalde, 1985:19). Pero a principios del siglo XX, los conflictos entre patronos y obreros, y la influencia del socialismo y anarquismo fue cada vez más fuerte, pasando a ser tema de agenda habitual como se demuestra en las publicaciones de la Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires desde 1901 y en la fundación en 1892, por el sacerdote alemán Federico Grote, de los Círculos de Obreros Católicos.

Cabe aclarar la importancia de la encíclica *Rerum Novarum* sobre la cuestión obrera porque no se limitó solamente a predicar la resignación a los pobres y la generosidad a los ricos sino que dejó establecidas las bases para la Doctrina Social de la Iglesia, tal como podemos apreciar en:

- La segunda Encíclica Social, *Quadragesimo annus*, de 1931 bajo la égida del Papa Pío XI, ya que hace referencia al Derecho Laboral, al Derecho de Propiedad y Liberalidad –como natural- y al debate sobre Capital y Trabajo; según ella el criterio fundamental de la actividad económica no debe ser el interés individual o grupal, sino la justicia y la caridad social por el bien común.
- La Encíclica *Mater et Magistra* de Juan XXIII en 1961 acerca de la doctrina cristiana, la cuestión social y los problemas del desarrollo y el subdesarrollo.
- Se convoca al Concilio Vaticano II en 1962, el concilio renovador de la Iglesia.
- La Encíclica *Pacem in Terris* de Juan XXIII de 1963 sobre la paz entre los pueblos, que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad, valorando los derechos humanos.
- La Encíclica *Ecclesiam suam* sobre la propuesta de Pablo VI de repensar la Iglesia no en relación al dogma sino al diálogo, después de las transformaciones resultantes en el Concilio Vaticano II.

- La Encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI de 1967 sobre el desarrollo de los pueblos y, en 1971, en la Carta apostólica *Octogésima Adveniens* sobre la no condenación al marxismo.
- El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo desde fines de 1967.
- El documento de justicia y paz sobre la violencia. En 1968 es la reunión de Obispos en Medellín.

Antagónicamente, encontramos tres documentos fundamentales durante el papado de Juan Pablo II que demuestran «la vuelta atrás» en materia de cuestión social, durante su gestión: *Laborem Excercens* en 1981 sobre los problemas de la lucha de clases, la *Sollicitudo rei socialis* de 1987, donde se enfrenta al colectivismo marxista y a toda posibilidad de Tercera Vía, apoyando al capitalismo empresarial, y finalmente, la *Centesimus annus* de 1991, en relación con los 100 años de la *Rerum Novarum*.

Como ya hemos planteamos, el objetivo de nuestro trabajo no radica en analizar todas estas encíclicas, sólo queremos remarcar la importancia de León XIII y su encíclica *Rerum Novarum* porque, a pesar de no haber creado una doctrina social,

(...) estableció un doble paradigma: a) la Iglesia, y la Iglesia romana, tienen derecho de intervenir y, en consecuencia, cumple un deber suyo cuando interviene en las cuestiones sociales más complejas; y b) esta intervención compete al ejercicio del magisterio y goza de los mismos caracteres que definen las intervenciones magistrales (Mejía, 1998:40).

En consecuencia, desde este momento histórico, la Iglesia se mostrará dispuesta a participar activamente como sujeto político dentro del debate sobre los problemas sociales que acontecen a los pueblos del mundo.

3. La renovación: Juan XXIII y la doctrina social de la Iglesia

En 1961 el Papa Juan XXIII redacta la Encíclica *Mater et Magistra* referida al reciente desarrollo de la Cuestión Social y en 1962 convoca al Concilio Vaticano II, el cual no ve terminar en 1965, ya que muere en 1963 durante la realización del mismo. En este Segundo Concilio se llevaron a cabo los cuestionamientos sociales, económicos, políticos y culturales más importantes que llevarán a la Iglesia a replantear su propia realidad y estructura. Para comprender el por qué de estos cambios es

necesario remarcar algunos hechos sociales de este siglo que influenciaron en la construcción política de una nueva etapa en la Iglesia Católica.

Entre otros hechos -luego de la publicación de la Encíclica *Quadragesimo Annus* en 1931- debemos enunciar: la Segunda Guerra Mundial de 1939-1945, las bombas sobre Hiroshima y Nagasaki, la fundación de la Organización de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de los Derechos Humanos por la Asamblea General de las Naciones Unidas y el establecimiento de la Guerra Fría entre la URSS como potencia Socialista y EEUU como líder del bloque Capitalista. A su vez, será el momento de lucha de los movimientos sociales-populares de resistencia, tanto en Latinoamérica con la Revolución Cubana, como en el resto del mundo con la resistencia en Vietnam, Argelia, etc.

En este contexto se desarrollará una nueva etapa en la Iglesia, que se situará más cerca del ser humano, más cerca de los problemas concretos, modificando su estructura tan jerárquica y cerrada. Esta época es la de Juan XXIII y Pablo VI, es decir, son dos décadas -del '59 al '79- de acercamiento de la Iglesia a los pueblos. Será la época de apogeo de la Iglesia Popular, que nace del Pueblo, del encuentro en Medellín y el desarrollo del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.

En la búsqueda de la reconstrucción de la «Cuestión Social» es imprescindible analizar las bases de la encíclica *Mater et Magistra*, donde se desarrolla esta cuestión en profundidad.

En primer lugar, hace referencia al hombre como ser concreto dotado no sólo de espíritu sino también de materia, con necesidades materiales. Si bien la principal misión de la Iglesia es la santificación de las almas, ella se «(...) preocupa con solicitud de las exigencias del vivir diario de los hombres, no sólo en cuanto al sustento y a las condiciones de vida, sino también en cuanto a la prosperidad y a la cultura en sus múltiples aspectos» (Juan XXIII, 1995:4). Mostrándonos, de este modo, su preocupación por las necesidades terrenas de los pueblos. La Iglesia, para mantener en alto el «doble dar», como doctrina y acción social, debe imitar a Cristo, siguiendo su mandato y experiencia.

En segundo lugar, hace mención a la participación de los obreros, ya que reivindica la posibilidad de hacer oír sus voces en el funcionamiento y organización dentro de las empresas, siendo mucho más que simples ejecutores de las directivas de los poderosos. Asimismo, sostiene la

necesidad de la participación de los trabajadores en las instituciones del Estado, puesto que ni el mercado, ni sus leyes pueden regular ni decidir su salario porque el trabajo es una expresión de la persona humana y no una mercancía más. Por tanto, es el Estado quien debe intervenir garantizando la producción de los bienes necesarios para la sociedad como las mejores condiciones de vida para todos los ciudadanos, según la justicia y la equidad. Sin un Estado que intervenga, siempre existirá el abuso de los poderosos hacia los más débiles.

En tercer lugar, y relacionado con lo anterior, la propiedad privada no debe ser suprimida por ser un Derecho Natural pero sin dejar de cumplir una función social. En este punto postula la propuesta ya trabajada en encíclicas anteriores: es el Estado el que debe promover no la extinción sino la extensión de la propiedad privada a todas las clases del pueblo. Se parte del supuesto que con un buen salario, el obrero podrá formar un patrimonio y tener su propiedad. Pero para lograrlo, el Estado debe estar administrado por personas competentes, honradas y responsables en la búsqueda del bienestar general de todas las personas.

En esta encíclica se pone el acento en la cuestión de la brecha -cada vez mayor- entre países centrales y periféricos, debido a los cambios científico-tecnológicos, económicos y políticos. Se advierte a los países subdesarrollados no caer en los mismos errores que cometieron los países desarrollados en el pasado. Por ello se les aconseja medir la riqueza de sus pueblos no por el grado de acumulación sino por la redistribución entre sus miembros equitativamente.

La significación de Juan XXIII radica en que se vuelve a ocupar de la cuestión de los excluidos pero en un nuevo contexto político-económico a nivel mundial.

En la sección sobre los «nuevos aspectos de la cuestión social» se hace hincapié en diversos asuntos económico-políticos que afectan a las naciones. Se mencionan algunas características a tener en cuenta en una economía para que haya equilibrio entre los diversos sectores, garantizando un nivel de vida digno a todos los ciudadanos y, por sobre todo, el bien común. Entre otras podemos nombrar: servicios públicos esenciales garantizados a todos de manera eficiente, impuestos proporcionales a la capacidad contributiva de los ciudadanos, seguridad social, créditos a intereses adecuados, precios accesibles a todos,

solidaridad y colaboración con los que más necesitan y la importancia de eliminar y disminuir la desproporción entre tierra y población, entre zonas más desarrolladas y otras menos desarrolladas dentro de una misma nación.

La «pretendida» ayuda económica del mundo desarrollado a los países subdesarrollados se fundamenta en que:

(...) las comunidades políticas, separadamente y con sus solas fuerzas, ya no tienen posibilidad de resolver adecuadamente sus mayores problemas en el ámbito propio (...) se puede afirmar que cada una logra su propio desarrollo contribuyendo al desarrollo de las demás. Por lo cual se impone la inteligencia y colaboración (Juan XXIII, 1995:74).

Aunque esta cooperación no debe llevar a nuevas formas de colonización imperialista.

Para concluir, la doctrina social de la Iglesia surgida en el marco del Concilio Vaticano II, como parte de la concepción cristiana de la vida, es la que «indica con claridad el camino seguro para reconstruir las relaciones de convivencia según los criterios universales, que responden a la naturaleza, a las diversas esferas del orden temporal y al carácter de la sociedad contemporánea» (Juan XXIII, 1995:81), puesto que cada cristiano debe saber ejercer actividades económico-sociales que permitan llevar a la práctica estos principios para mejorar la realidad concreta de todo el pueblo.

4. La revolución: Pablo VI

El Papa Pablo VI (1963-1978) será quien organice –a través de la encíclica *Ecclesiam sumo* en 1964- las transformaciones que se estaban resolviendo en el Concilio Vaticano II. Se encargará de desarrollar las dos encíclicas más revolucionarias escritas desde el Vaticano: la *Populorum Progressio* en 1967 sobre el desarrollo de los pueblos y la Carta apostólica *Octogésima Adveniens* en 1971 sobre la relación con el marxismo.

Frente a los problemas de la pobreza creciente, la explotación de los trabajadores, los partidos revolucionarios, los movimientos de liberación nacional, era necesario que la Iglesia diese una respuesta, que sin duda se produjo a través de la *Populorum Progressio*.

Cabe mencionar dos de las temáticas más trabajadas en esta encíclica:

En primer lugar, la del nuevo humanismo, el hombre nuevo, ya que fue retomada en el Encuentro de Obispos en Medellín en 1968 y es la base para el desarrollo del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo:

(...) para este mismo desarrollo se exige más todavía, pensadores de reflexión profunda que busquen un humanismo nuevo, el cual permita al hombre moderno hallarse a sí mismo, asumiendo los valores superiores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación. Así podrá realizar en toda su plenitud el verdadero desarrollo que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas (Pablo VI, 2006:16).

Se hace referencia así al cambio de condiciones de carencia material y moral imperantes bajo estructuras opresoras, por otras donde los hombres tengan la posesión material y moral de lo imprescindible en su vida para poder llegar a la liberación.

En segundo lugar, la expropiación de la propiedad privada, cuando ésta sea necesaria, para lograr el bien común y la prosperidad colectiva. Es decir, poner algún límite al liberalismo sin freno que constituye «un verdadero imperialismo internacional del dinero». Lo cual es un cambio rotundo en comparación con las encíclicas anteriores, ya que también revoluciona la idea de la caridad:

No es parte de tus bienes –así dice San Ambrosio- lo que tu des al pobre; lo que le das le pertenece. Porque lo que ha sido dado para el uso de todos, tu te lo apropias. La tierra ha sido dada para todo el mundo, y no solamente para los ricos. Es decir que la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto. No hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera a la propia necesidad, cuando a los demás les falta lo necesario (Pablo VI, 2006:19).

Como consecuencia de este capitalismo sin freno que genera pobreza, desigualdad, competencia ilimitada e individualismo, en Medellín se llevará a cabo el encuentro de Obispos, gracias al empuje de los sacerdotes tercermundistas comprometidos con la realidad latinoamericana. En el mismo, se afirma que sin «Hombres Nuevos» no hay posibilidad de transformación del continente latinoamericano en uno nuevo, de liberación, de mejores condiciones reales y concretas de vida para todos los pueblos de América Latina. La Conferencia de Medellín será un encuentro revolucionario, antiimperialista y de denuncia sobre el capitalismo,

principalmente sobre el colonialismo, la desigualdad, la marginalidad, la violencia y la creciente opresión sufridas por nuestros hombres en beneficio del proyecto de dependencia y explotación impulsado por las potencias extranjeras.

Antes de analizar por qué se retoman algunas de las ideas y prácticas del modelo previo al Concilio Vaticano II durante el papado de Juan Pablo II, es necesario subrayar que, por un lado, encontramos a Juan XXIII con su caracterización de Papa Profeta y a Pablo VI con su expresión de Papa Hombre que sufre como sus hermanos; y por otro, como antítesis, surge Juan Pablo II, un Papa Dogmático, Autoritario, que se cree «Dios en la Tierra», que buscará el retorno a los valores espirituales y dejará en un segundo plano el debate sobre los problemas materiales sufridos por los hombres.

5. La vuelta atrás: Juan Pablo II

La llegada de Juan Pablo II al pontificado implicó una reestructuración, una transformación profunda de la Iglesia en dos aspectos fundamentales (Dri, 2005):

En lo interno: una vuelta atrás con respecto a la esencial democratización de las estructuras jerárquicas de la Institución que había sido implementada a partir del Concilio Vaticano II. Esto implicaba que, mientras se manifestaba al mundo la búsqueda de un diálogo abierto con otras cúpulas religiosas y pensamientos políticos, no se continuó fomentando el diálogo interno y la posibilidad de disidencias. La obediencia a la autoridad papal y sus líneas de pensamiento son un valor que prima en este período. Esto hizo que las acciones llevadas a cabo por algunos obispos y teólogos comprometidos con los sectores populares, o bien con los movimientos de liberación y la defensa de los derechos humanos, fueran combatidas y desarticuladas.

La visión de este Papa sobre la cuestión social ha sido profundamente regresiva con respecto a sus predecesores, estableciendo las bases dogmáticas que desde la religión avalan y fortalecen el proyecto neoliberal.

En cuanto a la relación entre Iglesia y sociedad, en concordancia con la visión que Juan Pablo II tiene sobre la organización «más conveniente» de ella, de acuerdo a un supuesto «orden natural», llevará a cabo una

política donde la meta principal será la lucha contra el «comunismo» -los países del «socialismo real»-. Durante el período de la «Guerra Fría», en los años previos a la caída de la Unión Soviética, no duda en aliarse estratégicamente con los principales líderes del neoliberalismo.

Por un lado, Juan Pablo II anuncia la defensa de la economía de mercado y las «bondades del capitalismo» en los principios enunciados en la *Centesimus Annus* de 1991. Esta encíclica se fundamenta -entre otras cosas- en el carácter natural de la propiedad privada, que además es considerada un «derecho fundamental» para el desarrollo de la persona. Por otro lado, afirma que en el capitalismo actual se ha superado la explotación. Cuando se pregunta si éste será el mejor sistema posible para los hombres, se responde:

Si por 'capitalismo' se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta es ciertamente positiva (...) (Juan Pablo II, 2005:44).

El sistema de «libre mercado» parece ser el mejor no sólo a nivel de cada país, sino también a escala mundial. Sorprendente conceptualización, en plena expansión del neoliberalismo que trajo como consecuencia para los países del Tercer Mundo una dependencia mayor y una profundización de los niveles de pobreza y pauperización.

Para la Iglesia, una vez eliminado el demonio del comunismo, el «buen neoliberalismo» comienza a mostrar las consecuencias terribles para los más desprotegidos del sistema, como resultado de no haber ya ningún freno a su expansión.

De esta manera, la Iglesia se transforma en la defensora más autorizada de los pobres, acompañando espiritualmente y por medio de la caridad a las masas pauperizadas. La relación con el «pueblo» es jerárquica, paternalista y no existe el espacio para una verdadera movilización de los sectores populares que posibilite la búsqueda de transformación de la realidad.

Otra consecuencia de la especulación financiera a escala mundial, considerada en su momento por la Iglesia como una expresión de la libre iniciativa, ha sido el fenomenal endeudamiento de los países del Tercer Mundo. El cumplimiento con las obligaciones de la deuda externa condena

a grandes mayorías a situaciones de miseria e indignidad. Sin embargo, este Papa plantea la necesidad del pago de las deudas, salvo que este pago implique «sacrificios insoportables», acordamos con Rubén Dri en que este anuncio papal «(...) no deja de ser un mero formulismo, porque el pago significa para nuestros pueblos verse sometidos a 'sacrificios insoportables'» (Dri, 2005:5).

De esta adhesión de la Iglesia al neoliberalismo «como el mejor sistema posible», no quedó ajena la cúpula eclesial de la Iglesia Argentina. En nuestro país se aplicaron de manera ortodoxa las recomendaciones del Consenso de Washington -emblemática «receta» neoliberal-. La cúpula nacional, en sintonía con el Vaticano y estas recomendaciones, procedió a apoyar las políticas económicas de ajuste aplicadas en profundidad desde el gobierno menemista, tal como consideraremos en el siguiente apartado.

6. Actualidad: la cuestión social en la argentina

A) La Iglesia y la Cuestión Social en la historia reciente de Argentina²

A pesar del retorno a la democracia en toda Latinoamérica, hacia fines de los '80 y durante la década del '90, se fueron implementando procesos de reforma del Estado impulsados por los organismos internacionales de crédito. Las políticas de ajuste que marcaron estas décadas, la deuda externa, las campañas mediáticas en contra de toda intervención estatal y el predominio del individualismo extremo y del utilitarismo, fueron elementos que propiciaron un clima de consenso respecto a la necesidad de reducir el «exceso» de intervención del Estado.

Desregulación, descentralización, focalización y selectividad de políticas se transformaron en conceptos claves de la política estatal neoliberal.

² Cuando hacemos referencia a la Cúpula de la Iglesia Católica, en términos de la Conferencia Episcopal y sus diferentes organismos de trabajo, estamos considerando a la Institución política y su capacidad de negociación con la Sociedad Política. Sabemos que existen diferentes Movimientos Eclesiales de Base, Organizaciones Sociales, etc. dentro de esta Institución que busca una Iglesia diferente, construida desde las bases populares. Por tratarse de un tema de estudio acotado quedará pendiente el desarrollo de estos movimientos populares católicos.

El neoliberalismo quiere un 'Estado mínimo' sin interferir en la economía y en la vida social de las personas (...), pretendiendo así un Estado apenas como organización política cuya función sea la de garantizar (...) la 'libertad' en el mercado, quedando por lo tanto el 'área económica' librada al mercado, el 'área social' en manos de entidades 'no gubernamentales' (...), y apenas la política formal (que canaliza, reglamenta, encubre y disminuye los impactos de los conflictos sociales, especialmente las luchas de clases) en la órbita estatal (Montaño, 1996:s/pág.).

La reforma del Estado implicó la instauración de un modelo no intervencionista, que dejó de lado la solidaridad y el pleno empleo -con una orientación al exterior-, que sustituyó el modelo de desarrollo nacional -y un proyecto de desarrollo que lo hiciera factible- junto a la instauración de un modelo de libre mercado basado en la liberalización de las regulaciones impositivas y el ajuste fiscal.

A través de dicha reforma y privatización de algunas de las empresas del Estado, se produjo la fragmentación del sistema productivo que se evidencia en la desindustrialización y flexibilización laboral, llevando al aumento del desempleo y el deterioro del empleo formal.

El resultado de estas medidas, que pauperizan cada vez más a la población en situación de pobreza e indigencia, se evidencian en el aumento de la desigualdad, el incremento de la brecha entre ricos y pobres, la polarización social tanto a nivel nacional como internacional y la exclusión de nuevos actores sociales. Según el pensamiento neoliberal, al Estado sólo 'le correspondería' atender, por medio de políticas sociales focalizadas, a los que certifiquen su situación de extrema pobreza, es decir, a las personas que no pudieran financiar privadamente los servicios que requieran.

En síntesis, el neoliberalismo logró dismantelar las políticas de protección estatal, al tiempo que destruyó el mundo del trabajo asalariado, y trastocó los procesos identitarios sostenidos en torno a ello, generando amplios bolsones de pobreza y el descreimiento de las instituciones representativas.

Pero en ese contexto de fragmentación y empobrecimiento hubo trabajadores -ocupados, subocupados, desocupados- que fueron creando nuevas formas de lucha y resistencia. En muchos casos fueron las organizaciones de los trabajadores las que atendieron las necesidades sociales abandonadas por el Estado y generaron el reconocimiento de otras,

buscando la superación colectiva contra el sistema impuesto. El gobierno de Carlos Menem fue el encargado de llevar a cabo estas políticas que implicaron el «golpe de gracia» que terminó con el Estado y su capacidad para regular e intervenir en la economía y con ello, conformar otro modelo de sociedad.

Menem concluyó lo que en 1976 había iniciado la dictadura con aquel «memorable» discurso donde Martínez de Hoz decía: «(...) se abre señores un nuevo capítulo en la historia económica argentina, hemos dado vuelta una hoja del intervencionismo estatizante y agobiante de la actividad económica, para dar paso a la liberación de las fuerzas productivas» (Martínez de Hoz, 2 de abril de 1976).

En 1989 asumió Carlos Menem su primer mandato. Luego del enfrentamiento Iglesia / Estado durante el gobierno radical, se pasó a una etapa idílica con el inicio del gobierno menemista. La figura eclesial principal de este período fue Monseñor Quarracino.

En los primeros años de mandato menemista poco se dijo acerca de la cuestión social, fueron pronunciamientos de corte individual por parte de algunos obispos que hacían hincapié en la crisis moral. Los ajustes propios de las políticas neoliberales causaron estragos entre la población. Avanzaron las privatizaciones de las empresas públicas y creció la desocupación. Las leyes laborales se modificaron recortando derechos adquiridos por los trabajadores, fue la llamada «flexibilización laboral».

El ajuste neoliberal en su conjunto fue apoyado por la Cúpula Eclesiástica que hacía oídos sordos frente a los problemas sociales. Así, por ejemplo, Monseñor Quarracino, afirmaba que «(...) todo ajuste va a suponer conflicto y situaciones difíciles. Ningún país sentó cabeza sin una cuota de sufrimiento» (Dri, 1997:143). Menem se aseguró la fidelidad de la Iglesia cediendo terreno en los ámbitos de la educación y la salud.

Ante una situación social de exclusión cada vez más acuciante, comenzaron a perfilarse desacuerdos en el seno del episcopado. Hesayne, Novak, Piña, Laguna y Casaretto, hicieron críticas contra la política económica. Quarracino siguió apoyando incondicionalmente al gobierno. En el Congreso Eucarístico Nacional, Primatesta sostuvo la necesidad de escuchar a la gente y que el gobierno tome partido en el asunto.

En 1996 Quarracino fue desplazado de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) y ocupó su lugar Karlic, hombre alejado del

menemismo. Se perfiló la separación de la dupla Iglesia / Estado. Temas como el aumento de la brecha entre ricos y pobres, las cifras inéditas en el país sobre los índices de desocupación comenzaron a aparecer en boca de los obispos. Injusticia y exclusión social son dos términos cada vez más frecuentes en los documentos de la Iglesia sobre la cuestión social.

La Cúpula sostuvo que si no se conseguían respuestas sociales por parte del gobierno, los pobres aumentarían su presión, teniendo reacciones violentas o saliendo a robar para alimentar a sus familias. Se bregaba por la humanización de la economía (Rubín, 1998:16).

Algunos obispos del conurbano bonaerense y del interior del país comenzaron a actuar como mediadores en conflictos sociales o como voceros en situaciones críticas, ante la pasividad de muchos de los dirigentes políticos.

Al acercarse las elecciones presidenciales, la Alianza -formada por el FREPASO y la UCR- buscó consenso con la Iglesia levantando las banderas de la lucha contra la exclusión, la pobreza y una distribución más equitativa del ingreso. La Iglesia se acercó a los candidatos de la oposición convencida de la imposibilidad de un cambio de rumbo por parte del gobierno menemista. En las elecciones presidenciales triunfó la Alianza. Durante los primeros meses de mandato, la cúpula respaldó a De la Rúa, hablaban de «un mapa de la esperanza» en lugar de «un mapa de la pobreza».

Pero muy pronto, las voces dentro de la Iglesia denunciando al gobierno por no hacer nada para solucionar la pobreza, el trabajo en negro, los bajos salarios, fueron cada vez más fuertes. El gobierno afirmó que la Iglesia exageraba anunciando un posible «desastre». Bergoglio sostuvo que «los políticos, con sus concepciones economicistas, fabrican los pobres para que después la Iglesia los atienda» (Rouillon, 2000: 21).

En la Asamblea Episcopal, celebrada en San Miguel en 2001, los temas fundamentales relacionados con la cuestión social fueron: la pobreza, la corrupción, la pasividad de los políticos. Como causa de la crisis se remarcaban dos cuestiones: la evasión fiscal y el despilfarro de los gobiernos, situaciones que ponían en peligro la equidad social. Sobre mediados de diciembre, el Episcopado señaló que la nación se estaba tornando ingobernable e insistieron en que la crisis que padecía el país

era ante todo moral. El episcopado advirtió al Gobierno que la situación vivida podría derivar en la anarquía social.

Ante los sucesos del 19 y 20 de diciembre, la CEA sostuvo que no fueron oportunamente escuchadas las advertencias que desde ese organismo se realizaron durante el último tiempo, donde anunciaban «proféticamente» lo sucedido. Con el fin de superar la extrema gravedad de la crisis y el peligro de anarquía, los obispos encabezados por Karlic, ofrecieron el ámbito de la Iglesia para el diálogo entre los distintos sectores con el objetivo de consensuar políticas de estado.

Durante el mandato del Presidente Duhalde, la CEA se acercó al gobierno en un intento por abordar la cuestión social, un ejemplo de ello fue la creación de la Mesa del Diálogo, impulsada por la jerarquía de la Iglesia Católica y otros cultos religiosos y del Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo (PNUD). Dicho espacio fue el ámbito en el cual algunos sectores de la ciudadanía se pusieron en contacto para definir las necesidades básicas de la comunidad y reflexionar acerca de la situación crítica del país. Las conclusiones de la primera etapa del grupo de diálogo fueron expuestas en el documento «Bases para la Reforma». Sin embargo, ya en la Pascua de 2002, los obispos y arzobispos descreían de la dirigencia política y su voluntad de cambio.

En 2003, con la llegada de Néstor Kirchner al poder, la Iglesia reconoció públicamente que el nuevo gobierno «suscita un clima de esperanza» para el país. Kirchner manifestó su deseo de que la Iglesia y el Gobierno continuaran trabajando juntos para paliar la situación social de pobreza extrema que se vivía.

La Iglesia durante toda esta etapa no actuó como un bloque totalmente homogéneo. Ejemplo de ello fue la postura del obispo Hesayne quien sostuvo que la Iglesia debía reconocer que no asumió la opción por los pobres como primordial, ya que «(...) si la Iglesia hubiera sido entendida como comunidad y no sólo como jerarquía -asumiendo esta opción-, no habría tantos excluidos, ni violencia, ni delincuencia» (Uranga, 2004:6). Por otro lado, surgieron voces contra el gobierno por el manejo y la utilización de planes sociales, principalmente el Plan Jefes y Jefas de Hogar, como instrumento político clientelar.

En los últimos tiempos del mandato de Kirchner, la Cúpula de la Iglesia reclamó cambios en las decisiones de política económica tomadas por el gobierno. Afirmaron que:

(...) las condiciones del país para atenuar las desigualdades sociales están dadas, pero el gobierno opta por ahondarlas aún más. La deuda social crece, con su secuela de privaciones que ponen en peligro la vida y la dignidad de las personas (Uranga, 2005:7).

Casaretto, como presidente de Caritas, y Bergoglio, como Cardenal Primado, en 2005 fueron las figuras centrales que remarcaron la existencia de conflictos con el gobierno sobre qué características debía tener una sociedad para ser realmente justa e inclusiva. ¿A quiénes debe incluir y a quienes debe excluir? es una de las preguntas alrededor de las cuales girará la conceptualización sobre la cuestión social en este período.

Con la asunción de Cristina Fernández de Kirchner la Iglesia, principalmente la CEA y Caritas, continuarán con esta preocupación sobre el aumento de la brecha entre ricos y pobres que no permite el desarrollo de la dignidad del pueblo. En este punto cabe preguntarse ¿desde qué lugar la Iglesia - como institución político-social- se preocupa por esta cuestión?: ¿desde la moral, para llevar a los pobres por el camino de los «valores cristianos»? o bien, con el fin de llevar adelante un cambio profundo del sistema político-económico que oprime a los sectores más vulnerables de la sociedad.

B) Breve caracterización de la cuestión social

A partir de este recorrido histórico, podemos caracterizar la cuestión social y definirla a partir de 4 ejes centrales:

Pobreza, Exclusión Social y Desempleo:

Esta primera categoría es la que guía el análisis de los tres ejes restantes, ya que es central reflexionar desde que lugar la Iglesia Católica, como Institución con poder de decisión e influencia en la agenda de la política nacional, define a la pobreza para luego continuar precisando qué se considera como Cuestión Social actualmente.

Desde la cúpula eclesiástica se afirma que los altos índices de desempleo y profundización de la exclusión social afectan cada vez más a la población y requieren medidas urgentes. Ya en el 2000, el saliente presidente de Caritas (Monseñor Rey) sostuvo que era un escándalo que hubieran 6 millones de pobres en el país: «por ética, la sociedad y el gobierno en particular, como responsable de esta situación, no pueden dejar de atender el problema de los pobres» (Página 12: Caritas, 12/2000).

Del mismo modo, desde la Pastoral Social³ se anunciaron los problemas generados por la pobreza y el desempleo creciente. El inconveniente surge cuando estos problemas son vistos como consecuencia de la falta de valores morales y no de la situación económico-social. Se afirma (de manera apocalíptica) que si no se retoman los valores cristianos se continuarán sucediendo hechos de violencia social.

En consecuencia, la Cúpula eclesiástica termina culpando al Estado por desatender sus responsabilidades en cuestiones tales como salud, educación, trabajo, seguridad social, etc. En todo momento se responsabiliza de los males a la dirigencia política preocupada sólo por el poder y no por el bien común. Se soslaya la responsabilidad de los empresarios, principales beneficiarios de las políticas económicas implementadas desde el estado.

Sin embargo, no se puede desvincular la situación social de pobreza y exclusión de las políticas económicas neoliberales implementadas durante los primeros años del menemismo y continuadas por el gobierno de De la Rúa. Políticas que fueron respaldadas o toleradas por gran parte de los obispos.

³ En la Conferencia Episcopal Argentina –CEA-, existen 12 Comisión Episcopales, una de ellas es la denominada Pastoral Social, la cual realiza diferentes declaraciones sobre la Cuestión Social. Más allá de este organismo institucional, la Pastoral Social es una «acción orgánica», tal como señaló en el año 2004 Monseñor Giaquinta: «Por «Pastoral social» se entiende siempre una acción orgánica de la Iglesia: sea de la gran comunidad diocesana, sea de la comunidad parroquial, o de la pequeña comunidad de la capilla de barrio, o del grupo cristiano reconocido por el Obispo. No es sinónimo del testimonio personal que el cristiano ha de dar bajo su propia responsabilidad en las circunstancias que le tocan vivir. Éste puede ser fruto de una Pastoral Social, pero no es Pastoral Social. Incluso, la Pastoral Social podrá recoger testimonios de cristianos que viven su fe apasionadamente en lo social y proponerlos como paradigmas a imitar. Pero estos serán siempre de la responsabilidad propia de cada uno». http://www.aica.org/aica/documentos_files/Obispos_Argentinos/Giaquinta/2004/2004_07_26_CEPAS.htm

Pareciera ser que la pobreza es principalmente un problema moral o ético, que se soluciona con valores de la moral cristiana, cuando en realidad es un problema social consecuencia de las medidas políticas tomadas en los últimos años, las cuales han sido apoyadas directa o indirectamente (a través de la omisión) por la complicidad de los sectores más poderosos, entre los cuales no se debe excluir a la Cúpula de la Iglesia Católica.

En esta concepción se retoma la visión más romántica sobre la pobreza, donde los pobres son conceptualizados como BUENOS por naturaleza, porque poseen los valores de la solidaridad. Cuando ellos se alejan de los mismos (valores católicos), porque aumenta el desempleo/vulnerabilidad, nace la violencia que irrumpe en toda la sociedad (Massa y Cendali, 2008).

Deuda Social (Injusticia y Desigualdad Social)⁴

Esta segunda categoría «Deuda Social» abarca dos conceptos y es utilizada estratégicamente por diferentes actores según el momento político; hace referencia a una deuda que se posee con los sectores más empobrecidos por la injusticia y la desigualdad social creciente. Los interrogantes que nos surgen inmediatamente (que no son justificados en los postulados de la cúpula) son ¿por qué hay una deuda con los más empobrecidos?, ¿quiénes contrajeron esa deuda?, ¿por qué es social?, ¿quiénes construyen este ideario de lo social estipulado por la cúpula?, entre otros.

Esta categoría se encuentra atravesada por el eje anterior que afirma los valores de la moral católica como determinantes para salir de la

⁴ Véase el *Programa Observatorio de la Deuda Social Argentina de la UCA*, el cual tiene como objetivo «(...) elaborar de manera sistemática elementos de información y análisis destinados a servir a las nuevas y cruciales demandas que se plantean en la sociedad, y a participar activamente en la definición y resolución de los principales temas de la agenda social. El desarrollo de las actividades del Programa se ha organizado en dos áreas, una de ellas dedicada a la producción y análisis de indicadores relevantes de la situación social, y la otra a la realización de estudios temáticos basados en los materiales acumulados en el Departamento en sus etapas anteriores, así como en la información empírica producida en el primero de los sectores mencionados». <http://www.uca.edu.ar/index.php/site/index/es/universidad/investigacion/investigacion-institucional/programa-observatorio-de-la-deuda-social-argentina/>

pobreza. Siguiendo esta lógica en los diferentes discursos que uno puede leer en los periódicos, revistas y demás materiales, podemos remarcar dos rasgos centrales:

- 1) Por un lado, la situación del pueblo argentino empobrecido es vivida con una gran «angustia» por la pastoral social y en sus afirmaciones públicas ratifican la importancia de establecer un salario mínimo y una distribución equitativa de la riqueza, a partir del «diálogo fluido» con el gobierno para establecer consenso para luchar contra la pobreza (Directorio Católico, 2006); para ello se mantiene el lugar de mediador de sus autoridades para conseguir el diálogo y la paz social.
- 2) Por otro lado, esta situación de injusticia y desigualdad es impuesta como responsabilidad social de todos los argentinos para con los pobres, de allí la definición de deuda, ya que somos responsables de pagar esta «deuda social» con los que menos tienen.

Esto puede ratificarse en cualquiera de las colectas de Caritas llamadas «+ x -», por ejemplo, el lema 2009 «Es posible. Tu solidaridad transforma», donde el mensaje es que «se puede modificar la realidad de pobreza de tantos hermanos y hermanas que todavía, en la Patria Bendita del Pan, no tienen acceso a una Vida Plena, tanto en relación a necesidades básicas individuales (afecto, alimento, cobijo, respeto, estima de los demás) como sociales (trabajo, educación, salud, vivienda, etc.)» (Caritas, 2009).

Si bien es importante que la Iglesia realice reclamos para establecer un salario mínimo y una distribución equitativa de la riqueza, y realice campañas solidarias, lo que se debe hacer notar es que responsabiliza y «culpabiliza» utilizando la categoría de «Deuda Social». Afirma que es responsabilidad moral de todos los argentinos hacernos cargo de los efectos causados por las políticas neoliberales, ya que esa es la deuda social y moral que tenemos con los pobres. Puesto que la «Urgencia que nos compromete a todos, autoridades civiles, religiosas y pueblo en general, es la toma de conciencia y promoción de valores morales que resaltan la dignidad de la persona humana» (Diario La Nación. Pastoral Social, 2002).

El inconveniente surge cuando nos preguntamos sobre ¿Quiénes son los verdaderos responsables de la exclusión, la desigualdad y la injusticia?.

¿No sería interesante que la Iglesia como institución deje de culpabilizarnos, haciéndose cargo de su lugar de poder?.

Violencia Social

La Cuestión Social está compuesta por otra categoría que la Iglesia Católica describe y denuncia: la violencia social que ha aumentado como consecuencia de la corrupción moral o política que se vive en el país. «La Iglesia se manifestó del lado de la mayoría con el deseo de librar a la Argentina de hechos de violencia. Es una oportunidad para que todos -especialmente los que fueron elegidos para gobernar- sumen esfuerzos y cada uno cumpla con su parte» (Diario La Nación, Pastoral Social: 10/2002)

Advierte que la desocupación puede generar violencia en la sociedad. No solamente porque los pobres tengan que «salir a robar» para poder alimentar a su familia sino porque hay una pérdida de los valores morales que sirven para unir a los miembros de la sociedad. A partir del Gobierno Radical de Fernando De la Rúa se afirmó que, agravada la crisis social, aumentan los levantamientos sociales -sobre todo en el interior del país- como consecuencia inevitable de la situación económica imperante. Y se advierte cada vez más el peligro de estallidos sociales.

Para solucionar dicha situación de violencia declara que:

Sentimos el reclamo de servir para crear un espacio de diálogo que, en algunos casos, estaba interrumpido. La gente pensó que, en esas circunstancias, la Iglesia podía servir para dar credibilidad al diálogo y comprometer a las partes para escucharse y cumplir sus promesas. Creímos ser útiles y ése fue el sentido de nuestra intervención (Diario Clarín, Casaretto, 12/2000).

¿Es la Iglesia quien debería intervenir para establecer el diálogo?, ¿es productivo que la Iglesia intervenga?, ¿qué sentido posee este acto?.

Si bien es cierto que la Iglesia reconoce que la violencia es consecuencia de los problemas económicos y la enorme situación de inequidad que existe en el país, también la considera producto de la gravísima corrupción moral que conduce a la pobreza y favorece tantas formas de violencia.

Corrupción Política

En relación con las categorías anteriores, la iglesia enfoca la mirada en los políticos corruptos quienes han negociado y robado, aumentando sus ingresos personales. El discurso sobre la corrupción se enmarca en la moralidad y termina conformando la definición de Cuestión Social. Esto podemos observarlo en sus diferentes discursos donde puntualizan que las injusticias sociales y la corrupción se producen por «ignorar o rechazar a Dios».

Se plantea una visión moral-ética, dejando de lado el tema de la acumulación excesiva o las tasas de ganancias extraordinarias. Un ejemplo de esto se hace notar en las declaraciones de Casaretto -cuando asumió la dirección de Caritas- e hizo referencia a la cuestión ética.

La dirigencia argentina, en todos los órdenes, da la sensación de no estar a la altura de las circunstancias. No hay signos de recuperación ético-moral. Por lo tanto, desde el punto de vista solamente humano, tener esperanza en una pronta recuperación de nuestro país parecería ser una actitud descaradamente voluntarista, una expresión de deseos sin fundamentos reales (Diario Clarín, Casaretto: 12/2000).

El inconveniente es cuando se pierde el contexto político de la corrupción, del cual ha sido participe la institución eclesiástica, dialogando, abalando y hasta omitiendo los efectos de haber establecido el sistema neoliberal que ha saqueado al Estado.

Políticas Sociales (control o injerencia de la Iglesia):

Si bien siempre la Cúpula de la Iglesia se ha encargado de denunciar las injusticias sociales y la pobreza imperante que conforman la Cuestión Social, también ha actuado interviniendo en los problemas sociales ya mencionados.

En este punto cabe preguntarse sobre ¿quién debe establecer las políticas sociales?, ¿debe el Estado desatender estas cuestiones y dejarlas a cargo de las instituciones privadas, tal como es Caritas?, ¿cuál debe ser el rol de Caritas?, ¿planificador de políticas, interventor, mediador o sólo debe tener acciones privadas de ayuda?.

A lo largo de los últimos años Caritas ha instaurado su poder como institución benéfica privada de ayuda a los sectores más necesitados, a

partir de reconocer y estimular su rol como institución «eficiente» en el gasto, en contraposición a la supuesta «corrupción» estatal. Es cierto que Caritas Argentina representa la red de ayuda social más extensa del país, cuenta con más de 20 mil laicos voluntarios, atiende más de 1.500 comedores, tiene guarderías y hogares de niños y de ancianos, y asiste a más de 800 mil personas.

Sin embargo, ¿debe por ello tener control e injerencia en las políticas públicas-sociales? El principal inconveniente surge cuando desea intervenir en el diseño, planificación e implementación de políticas sociales, tareas que deben ser llevadas a cabo por el Estado y sus técnicos especializados. Los diferentes gobiernos de turno son quienes deben trazar los objetivos y acciones para intervenir en los procesos de necesidad de la población actual y poder prever las posibilidades del mañana para que el pueblo viva dignamente; puesto que las políticas públicas, y las sociales específicamente, son «el conjunto de objetivos, decisiones y acciones que lleva a cabo un gobierno para solucionar los problemas que en un momento determinado los ciudadanos y el propio gobierno consideran prioritarios» (Tamayo Saez, 1999:281).

La Cúpula de la Iglesia, a través de Caritas, ha buscado -y muchas veces ha sido convocada por los gobiernos- conformar parte del control y hasta la injerencia en las políticas públicas. Un ejemplo de esto es cuando el gobernador bonaerense (luego presidente transitorio) Eduardo Duhalde tuvo la idea de integrar a Caritas Argentina al Consejo de la Familia y Desarrollo Humano provincial que conducía su esposa Hilda Chiche Duhalde, que buscaba otorgarle a Caritas –en forma progresiva- capacidad de decisión en el diseño de las políticas sociales y en el manejo de los fondos para asistir a los pobres de su provincia. Estas actividades eran fomentadas y apoyadas por la institución eclesiástica, siempre y cuando desde la gobernación se defendiese su posición en cuestiones relacionadas con la familia, la planificación de la natalidad, el derecho de la vida prenatal, etc.

Para finalizar, la iglesia no debe ignorar que las consecuencias del plan económico neoliberal han sido el aumento de la desigualdad, la pobreza y la exclusión social. En este sentido, puede solicitar la necesidad de políticas sociales que se encarguen de los numerosos pobres que han generado dichos ajustes económicos, y puede recurrir a la «solidaridad» de los sectores más beneficiados (sin generar culpa a quienes no pueden

ejercer estas acciones) para «ayudar a sus hermanos». Sin embargo, no debe hacerse cargo de la tareas del Estado, de planificar e implementar políticas (universales y focalizadas), para mejorar la calidad de vida de los argentinos.

Este mensaje debería ser comprendido por las diferentes autoridades de la Cúpula, quienes afirman que en Argentina se sufre de «Gigantismo del Estado», tal como señalara Monseñor Giaquinta en el documento «¿Por dónde caminamos en la Pastoral Social?» del año 2004, el cual afirma en el punto N° 30 que:

(...) el peor efecto del estatismo ha sido la degradación espiritual de amplios sectores del pueblo: a) la pérdida de la confianza en sí mismo para enfrentar los problemas personales y familiares; b) el descenso en la calificación profesional y moral del trabajador; c) la esperanza falaz de que el Estado soluciona todo; d) la actitud protestona y pedigüeña siempre a la espera de la dádiva (Giaquinta, 2004).

Lo que esta autoridad de la Cúpula Eclesiástica (Monseñor Giaquinta es el Presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Social) olvida es que si la pobreza, la exclusión social, el desempleo, la deuda social, la injusticia, la desigualdad social, etc. han aumentado en las últimas décadas no es sólo por una cuestión moral, sino porque se ha aceptado un modelo de explotación capitalista neoliberal que ha impuesto al Mercado por sobre el Estado, destruyendo las bases nacionales y populares que construyeron, por medio del trabajo, a nuestro país.

C) La moral como garante del desarrollo social armónico

La Cuestión Social, en estos cuatro ejes de análisis, es tomada por la Iglesia como un problema moral, con poca relación directa con el contexto social, político-económico que se vivió en Latinoamérica en las últimas décadas, ya que en un primer momento no protestó ni actuó contra el modelo neoliberal que se imponía.

La Cúpula Católica, considerando también a sus diferentes Comisiones Episcopales, siempre ha negociado con la sociedad política para continuar teniendo espacios de poder y mantener su hegemonía sobre la sociedad civil. Recién a fines del gobierno menemista se empiezan a escuchar voces de angustia (muchas de ellas culpabilizadoras) sobre la pobreza y desigualdad creciente, como si mágicamente ellas se hubiesen

reproducido por falta de moral, y no como consecuencia de este sistema económico destructor que la Iglesia avaló por medio de hechos u omisiones concretas.

Frente a esta situación de marginalidad y vulnerabilidad en aumento, plantea que todos tenemos una deuda social con los más vulnerables y que es necesaria la solidaridad para ir saldándola. Los que más tienen deben dar a los pobres para que ellos reciban y aprendan de esa solidaridad, no sólo económica sino también moral, y se alejen de la violencia social en la que viven. Es sólo la Iglesia como mediadora, quien podrá enseñar dicha moralidad, para ello intervenir por sobre las medidas estatales.

La Iglesia, a través de Caritas, reafirma su poder como institución de beneficencia. Ahora bien, cabe preguntarse ¿Caritas es quien tiene que rescatar a los pobres de la marginalidad o estamos hablando de «parches», de políticas focalizadas, aunque «controladas» por ella?, ¿debe Caritas ayudar a reemplazar o achicar aún más al «gigantesco estado»?

A partir del 2003, los discursos enunciados por la Cúpula han presentado al «gigantesco Estado» (Giaquinta, 2004) liderado por tecnócratas corruptos, mientras que Caritas se presenta a sí misma como la garante de la transparencia en la atención de la pobreza y la desigualdad; sólo por medio de su control e injerencia se podrá recuperar a los pobres de la marginalidad.

Pareciese que sin los valores de la Iglesia se verá frustrada la posibilidad de un desarrollo armónico de la sociedad, ya que la clase política posee intereses clientelares y excesivamente burocráticos. La corrupción creciente genera la sospecha del clero de que muchos fondos destinados a la ayuda social se pierden en los oscuros pliegues de la implementación de las políticas sociales estatales. Consideramos que si existen personas corruptas que aumentaron sus arcas personales se las debe juzgar, pero bajo ningún punto de vista se debe eliminar y/o achicar al Estado por conductas individuales.

El Estado, a pesar de los ineficientes funcionarios, debe buscar las herramientas para revertir la pobreza y desigualdad. La Iglesia Católica puede participar en este proceso pero no debería postularse como la única institución con capacidad para solucionar los problemas de la cuestión social, ya que no es necesario (y se ha llegado a presentar

como imprescindible) que el diálogo social y multisectorial sea guiado u optimizado por los valores de la moral cristiana.

Para concluir, sostenemos que estos discursos de tinte dramático impiden a la población reflexionar sobre las causas reales de la pobreza imperante y generan conflictos con las demás instituciones (partidos políticos, sindicatos, organizaciones sociales, etc.); quienes también quieren participar en el diálogo sin mediadores morales que se crean con más poder para influenciar sobre las políticas de estado. Un diálogo auténtico sólo puede implementarse en el marco del Estado Nacional, con todos los sectores posibles, extendiéndose por todo el país, sin mediadores privados que quieran imponer su visión (o sus valores en este caso), porque sólo así se podrá pensar en políticas públicas universales que beneficien realmente a los argentinos.

7. Conclusiones

Este estudio se divide en dos grandes etapas:

En la primera nos encontramos con la necesidad de definir qué temáticas abarca la Iglesia Católica como «Cuestión Social» en diferentes momentos de su historia. Partimos de un análisis histórico de esta categoría, con el fin de desandar el camino que nos permita observar la relación de poder que la Iglesia sostiene.

Para realizar dicha tarea, reflexionamos críticamente sobre algunas de las Encíclicas que han marcado un punto de inflexión en la Doctrina Social de la Iglesia. Construimos cuatro etapas diferenciadas que determinan la actual caracterización que ella establece sobre la Cuestión Social:

En una primera etapa, durante el papado de León XIII, se hizo hincapié en la «Cuestión Obrera» con el objetivo de conquistar hegemonía frente al avance de las ideas y acciones socialistas, ante la posible pérdida de influencia sobre la naciente clase trabajadora-asalariada.

En una segunda etapa de renovación, con el papado de Juan XXIII y su llamado al Concilio Vaticano II, se llevaron a cabo los cuestionamientos sociales más radicales que originaron una transformación en el seno de la propia Iglesia para repensar su relación con la sociedad.

En una tercera etapa se produjo la revolución del Papa Pablo VI, con su Encíclica sobre el desarrollo de los pueblos -*Populorum Progressio*-, en la cual se efectuó un análisis crítico sobre el capitalismo sin freno, causante de un «imperialismo internacional del dinero» que sentencia a los pueblos tercermundistas a la perpetua pobreza material y espiritual.

En contraposición a los cambios producidos por los papas antes mencionados sobre las necesidades materiales de los hombres, desarrollamos -en una cuarta etapa- la «vuelta atrás» dogmática de Juan Pablo II, ya que éste no dudó en apoyar al sistema de libre mercado afirmando su contribución positiva para la «libre creatividad humana».

Con el papado de Juan Pablo II se produce un quiebre con las concepciones de Juan XXIII y Pablo VI acerca de la propiedad privada y la modalidad de intervención de la Iglesia en la vida material y moral de los hombres.

Con respecto a la propiedad privada, Juan XXIII la reafirmó como derecho natural, aunque confirmó su función social. Pablo VI consideró la posibilidad de expropiarla en ocasiones inevitables y cuando la finalidad fuese el beneficio colectivo. Antagónicamente, Juan Pablo II retomó la concepción de que era un derecho natural esencial para el desarrollo actual de la economía de libre mercado y de todos los hombres que viven en esta Sociedad.

La diferencia más notoria entre estos proyectos papales se encuentra en las modalidades de intervención de la Iglesia en la Sociedad. Mientras que Juan XXIII y Pablo VI priorizaron el acercamiento al pueblo reconociendo sus necesidades concretas y la posibilidad de los hombres de transformar su realidad; Juan Pablo II reivindicó lo dogmático y lo espiritual como guía para la vida de los hombres, no buscando su transformación, sino incentivando la aceptación pasiva de las condiciones materiales de vida impuestas por el neoliberalismo. Sostenemos como causa y consecuencia de esta pasividad a «la caridad» entendida como el «único remedio posible» para soportar los males que sufren los hombres en su vida cotidiana.

El inconveniente de esta Iglesia centrada en lo dogmático y espiritual es que deja en segundo plano los debates sobre la pobreza, la pauperización, el individualismo y la desigualdad creciente como consecuencia del «buen

neoliberalismo» apoyado por ella, visualizando solamente a la Cuestión Social desde una óptica y juicio moral.

La Cúpula Eclesiástica de la Iglesia Argentina no se encuentra ajena a esta situación, ya que para cada momento histórico diseñó un estilo de gestión que le resultó más apropiado para relacionarse -y en muchos casos negociar- con la Sociedad Política, continuar teniendo espacios de poder y mantener su hegemonía sobre la Sociedad Civil.

Por ello es que en la segunda etapa reflexionamos sobre las posturas de la cúpula eclesiástica en momentos en que, ante el avance de las políticas neoliberales, comienzan a visualizarse sus consecuencias en el plano social. La Iglesia Católica muestra entonces su preocupación por aspectos tales como:

- la pobreza extrema,
- el creciente desempleo,
- la exclusión social,
- el aumento de la deuda social, pensada en relación con la injusticia y desigualdad social. El aumento la brecha entre ricos y pobres,
- la violencia social,
- la transparencia en la planificación y gestión de políticas sociales, frente al aumento de la corrupción política y de los técnicos-burócratas especializados. Políticas Públicas que deberían estar destinadas a la alimentación, vivienda, salud y educación de los sectores vulnerables.

Frente a estas preocupaciones la Cúpula, por medio de sus organismos destinados a tales tareas como son la Comisión de la Pastoral Social y Caritas, comienza a asentar su opinión sobre el accionar del Estado, ofreciéndose como mediadora y hasta gestora en los problemas sociales, ya que varios de estos problemas son consecuencia de la falta de desarrollo de la moral y la ética que esta Institución dice poseer.

A fines del siglo XX, la Cúpula fue participe por hecho u omisión de la instauración de las medidas económicas impuestas (gracias a los convenios entre los gobiernos de turno y los organismos internacionales de crédito) por el neoliberalismo. Sin embargo, en la actualidad, el objetivo de denunciar las injusticias sobre los problemas económicos-sociales generados por dichas medidas se cumple, algunas veces de manera más

negociadora con los sectores poderosos, otras de manera más apocalíptica y generadora de culpa. El principal inconveniente se encuentra cuando esta Institución deja de reflexionar sobre la posibilidad de un cambio económico como sería la redistribución de la riqueza y centraliza completamente su análisis en la necesidad del retorno a sus valores morales y a considerarse imprescindible para generar la paz y el desarrollo social armónico.

Para concluir nuestro trabajo queremos señalar, como lo hace Díaz Salazar, que:

Gramsci ve la historia del cristianismo como el ejemplo por antonomasia del proceso de hegemonía de una ideología y de una organización, y también de cómo se puede conquistar, potenciar, conservar, defender y perder dicha hegemonía (Díaz Salazar, 1991: 255).

Por ello es que intentamos exponer cómo la Iglesia caracteriza la Cuestión Social para poder reflexionar sobre sus relaciones con la Sociedad Política y sus transformaciones para re-conquistar la Sociedad Civil.

Bibliografía

- Díaz Salazar, Rafael. (1991). *El proyecto de Gramsci*. Barcelona: ANTHROPOS. Editorial del Hombre.
- Directorio Católico (2006). «Pastoral Social argentina promueve diálogo para lograr consenso en lucha contra pobreza». Ver: <http://www.aciprensa.com/noticia.php?n=12918>
- Dri, Rubén (1983). *La Iglesia que nace del Pueblo. Crisis de la Iglesia de Cristiandad y surgimiento de la Iglesia Popular*. Buenos Aires: Editorial Nueva América.
- Dri, Rubén (1997). *Proceso a la Iglesia Argentina. Las relaciones de la jerarquía eclesiástica y los Gobiernos de Alfonsín y Menem*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Dri, Rubén (2004). *Sociología del Cristianismo II*. Buenos Aires: Seminario de Interactividad Contemporánea.
- Dri, Rubén (2005). *Juan Pablo II, el retroceso*. Buenos Aires: Sociología de la Religión.

Esquivel, Juan Cruz (2004). *Detrás de los muros. La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

Giaquinta, Carmelo. (2004). «¿Por dónde caminamos en la Pastoral Social?». Jornada de Delegados Diocesanos de Pastoral Social, en la Casa de Ejercicios Mons. Aguirre.

http://www.aica.org/aica/documentos_files/Obispos_Argentinos/Giaquinta/2004/2004_07_26_CEPAS.htm

Juan XXIII (1982). *Pacem in terris. Carta Encíclica de su Santidad el Papa Juan XXIII*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas.

Juan XXIII (1995). *Mater et Magistra. Carta Apostólica sobre el reciente desarrollo de la Cuestión Social*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas.

Juan Pablo II (2005). *Centesimus Annus*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas.

León XIII (2006). *Rerum Novarum. Encíclica sobre la Cuestión Obrera*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas.

Martínez de Hoz, José (2 de abril de 1976): «Discurso de Plan económico». <http://www.encuentro.gov.ar/gallery/2567.pdf>

Massa, Laura y Cendali, Florencia (2008). «Notas acerca de las diferentes perspectivas de conceptualización de la pobreza». En: *Ficha de apoyo académico*, Lujan - Buenos Aires.

Mejía, Juan (1998). *La Cuestión Social*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas.

Montaño, Carlos (1996). «El proyecto neoliberal: el pasaje de las lógicas del Estado para las lógicas de la sociedad civil». *I CONGRESO UNIVERSITARIO INTERNACIONAL DE TRABAJO SOCIAL: «El Trabajo social en el contexto de las políticas neoliberales»*. En: <http://www.ts.ucr.ac.cr/suradoc.htm>. Costa Rica.

Pablo VI (2006). *Populorum Progressio. Carta Encíclica sobre el desarrollo de los Pueblos*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas.

Portelli, Hugues (1987). *Gramsci y el bloque histórico*. México: Siglo XXI Editores.

Recalde, Héctor (1985). *La Iglesia y la cuestión social (1874-1910)*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Rouillon, Jorge (2000, 12 de noviembre). «Un llamado a reparar la deuda social». *La Nación, Sección Cultura*. 21. Buenos Aires.

Rubín, Sergio (1998, junio 7). «La iglesia teme que aumente la presión social por causa de la pobreza» *Clarín, Sección Política*. 16. Buenos Aires.

Tamayo Saez, Manuel (1999). «El análisis de las políticas públicas». En: Bañón, R. y Carrillo E. (comp.): *La nueva Administración Pública*. Alianza Editorial. Madrid.

Uranga, Washington (2004, julio 12). «La opción por los pobres». *Página 12, El País*. 6. Buenos Aires.

Uranga, Washington (2005, noviembre 13). «La dirigencia del país debe ser digna y jugarse por el bien común». *Página 12, El país*. 7. Buenos Aires.

Páginas de Internet:

Agencia Informativa Católica Argentina (2009): <http://aica.org/index.php>

Caritas argentina (2009): <http://www.caritas.org.ar/>

Conferencia Episcopal de Buenos Aires (2009): <http://www.episcopado.org/>

Diario Clarín – Ediciones Anteriores (2009):

http://www.servicios.clarin.com/notas/jsp/clarin/v9/edicant/edicantArchivo.jsp?edAntTipo=edanter_diario

Diario La Nación – Ediciones Anteriores - Archivo(2009):

<http://www.lanacion.com.ar/archivo/index.asp>

Diario Página 12 – Ediciones Anteriores (2009):

<http://www.pagina12.com.ar/usuarios/anteriores.php>

Directorio Católico (2009): <http://directorio.aciprensa.com/>

Encuentro (2009): <http://www.encuentro.gov.ar/gallery/2567.pdf>

Red Informática de la Iglesia en América Latina (2009): <http://www.riial.org/>

Pontificia Universidad Católica Argentina –UCA- Departamento de Investigación Institucional. Programa Observatorio de la Deuda Social Argentina. (2009):

<http://www.uca.edu.ar/uca/index.php/site/index/es/universidad/investigacion/investigacion-institucional/programa-observatorio-de-la-deuda-social-argentina/>

Verónica Cuñarro, Agustín D'Acunto, Cristina Kruk, Luciana Pozo

Relaciones entre el Estado y la Iglesia Católica, en torno a la cuestión de la salud sexual y reproductiva. Años 1992-2006

Introducción

Este trabajo se propone analizar las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado argentino en torno a las problemáticas incluidas bajo la noción de salud sexual y reproductiva entre los años 1992-2006.

La dimensión de salud sexual y reproductiva en el período considerado ha despertado grandes enfrentamientos entre el poder político y la Iglesia Católica. A pesar de esta relación tirante, no faltaron momentos de acercamiento y negociación.

Ejemplo de esta relación compleja es el visto bueno¹ de la Iglesia ante el triunfo de la Alianza en las elecciones legislativas del año 1997, a pesar

¹ Nota aparecida en Clarín el 31/10/97 No vio con malos ojos el triunfo. La Iglesia parece haber recibido el triunfo de la Alianza con cierta satisfacción por entender que el triunfo opositor expresó un reclamo para que se luche con más vigor contra la corrupción y se haga -por parte del Gobierno- un mayor esfuerzo en favor de la justicia social El obispo de Santiago del Estero, Gerardo Sueldo, consideró que el triunfo de la Alianza fue una reacción moral que era de esperar frente a problemas muy gordos como la desocupación, la falta de independencia en la Justicia y la impunidad. Sueldo también consideró que la cristalización de una oposición fuerte, que adopte una actitud constructiva, ayuda al mejoramiento del país. Señaló que ese contrapeso es aún mejor en países tan presidencialistas como el nuestro. Con relación a los proyectos relacionados con la vida

de la inquietud respecto a su postura sobre algunos temas, particularmente sobre la problemática que se abordará en este trabajo.

En el plano de los derechos sexuales y reproductivos los papados de Juan Pablo II y Benedicto XVI suponen un retroceso respecto al camino abierto por el Concilio Vaticano II (Dri, 2005). En efecto, ambos papados se manifiestan en contra de cualquier medida que suponga dejar de lado el «mandato de Dios».

El tema de la salud sexual y reproductiva es visto desde la jerarquía eclesial como algo que necesita un encause: «La perspectiva del amor que se difunde hoy día en Occidente, reivindica algunos aspectos sin duda positivos; el reconocimiento y afirmación de la persona como sujeto libre, la igual dignidad del varón y de la mujer, la integración de sus diversas cualidades humanas», es a la vez nociva pues «tiende a reducir el amor a la satisfacción individual mediante una relación posesiva del otro, sin superar el nivel de genitalidad», lo que hace que se conciba a la sexualidad «de modo muy diverso a la enseñanza de la Iglesia», quien «intenta salvaguardar la plena verdad del amor humano, no imponiendo u oprimiendo con leyes extrañas, sino interpretando y sirviendo a la sexualidad según el designio de Dios». (CEA, 2000).

Desde el Estado, la temática será vista desde distintos ángulos según el período político (y la titularidad del Ministerio de Salud): en el período 1992 -1999, se destaca la postura del entonces presidente Carlos Menem, y su acercamiento a la concepción eclesial, no sólo a través de los discursos, sino también de sus acciones (decretos, intervenciones, bloqueo de proyectos destinados a la salud sexual y reproductiva) Ej: declaración del día del Niño por nacer (año 1999, buscando a través del beneplácito de la Iglesia la re-re-elección).

A partir de la gestión de Ginés González García en el Ministerio de Salud, la cuestión de la salud sexual y reproductiva irá adquiriendo gran relevancia. También será uno de los pilares de las tensiones entre el poder político y el eclesial durante el gobierno de Néstor Kirchner (2003-2007).

En estas páginas, se buscará dar cuenta de las siguientes cuestiones:

y a la aplicación de la Ley de Educación, dijo que, conociendo la posición de algunos miembros de la Alianza, hay razones para tener cierto temor.

- Analizar las concepciones sobre la salud sexual y reproductiva de la jerarquía católica y del poder político argentino.
- Explorar la existencia de transformaciones al interior de la iglesia y del poder político en torno a la temática considerada.
- Determinar los enfrentamientos y negociaciones que generan los proyectos de políticas sobre la salud sexual y reproductiva (y cuando corresponda su implementación), teniendo en cuenta el entorno político, económico, social y religioso.

Dentro de la problemática, se estudiarán las visiones contrapuestas entre estos actores en lo que respecta a:

- Aborto
- Anticoncepción y fecundación asistida
- Modelos de familia (uniones de hecho, homosexualidad)
- Educación sexual

En cada una de estas dimensiones, se escogerán casos emblemáticos de la disputa *entre ambas espadas*. Sin embargo, es pertinente aclarar que sobre la temática del aborto se minimizará el análisis de los enfrentamientos y negociaciones entre el poder político y la jerarquía católica y se lo centrará en la encíclica de Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, ya que gran parte del poder político del período considerado comparte la postura de la jerarquía católica que se encuentra explicitada en dicha encíclica².

La investigación se inscribe en un estudio cualitativo, de tipo exploratorio y descriptivo. Para el análisis, se utilizan documentos eclesiales, proyectos legislativos y leyes sancionadas, notas periodísticas (Diarios Clarín, La Nación, La Prensa, Página 12).

La Iglesia orientada al poder

Para poder analizar en profundidad la temática de la salud sexual y reproductiva, es importante establecer que la misma está inmersa en las

² Véase, para un análisis pormenorizado de las relaciones en torno al aborto entre la jerarquía católica y los gobiernos de Menem en su segundo período presidencial y de De la Rúa, D'Acunto, Agustín. (2009). Las relaciones entre la jerarquía católica y el poder político en Argentina en torno a la cuestión del aborto (1996-2001). Diaporías. N° 8, 171-202.

vinculaciones entre dos poderes: el político y el eclesiástico. Al interior de dichos poderes se han ido produciendo modificaciones a lo largo del período 1992-2006, a través de las elecciones presidenciales y legislativas en el primer caso, y en el segundo, a través de las elecciones de las autoridades de la cúpula eclesiástica.

Esto se relaciona con los cambios en el Vaticano (últimos años del papado de Juan Pablo II, y la asunción del papado de Benedicto XVI). El proyecto plasmado por Juan Pablo II, inicia la construcción de una Iglesia poderosa, que luego continúa Benedicto XVI, y sin lugar a duda, genera cambios en el camino a recorrer por la Iglesia, repercutiendo en la Iglesia Argentina.

El proyecto de Juan Pablo II implicaba volver a jerarquizar completamente la Iglesia, volver a cerrar, a recomponer la estructura jerárquica de la Iglesia y más que jerárquica, monárquica absolutista, resaltando enfáticamente y afirmando su infalibilidad, lo que significa, a su vez, reprimir las disidencias y suplantarse en lo interno el diálogo por la imposición (Dri, 2007: p. 1).

Es el camino que viene recorriendo la Iglesia Católica centralizada y poderosa donde

El Vaticano aniquila todo intento de democracia interna y rechaza la intervención del pueblo católico en la dirección y orientación de la institución eclesial. La identidad de la naturaleza del católico para el Vaticano es la obediencia, por ello designa a los no clérigos como «fieles» (Díaz Salazar, 1991: p.305).

La imagen de la Santa Sede, con la presencia de su autoridad máxima, el Papa constituye para el poder político argentino una figura de legitimidad del poder, que influye en forma negativa sobre el avance de la cuestión de la salud sexual y reproductiva.

La cuestión del aborto: una mirada sobre la concepción de la vida desde la Iglesia

En la década del '90 y hasta el fin de su pontificado Juan Pablo II otorgó mucha importancia a la cuestión del aborto. Por eso, en 1995 le dedicó una encíclica, llamada *Evangelium vitae*, en la que también se refiere a la eutanasia. En la misma condena el aborto en tanto la existencia de cada individuo no se encuentra a merced del arbitrio de los seres humanos

sino que, por el contrario, tiene su origen en Dios y se encuentra bajo su designio:

El hombre, desde el seno materno, pertenece a Dios que lo escruta y conoce todo, que lo forma y lo plasma con sus manos, que lo ve mientras es todavía un pequeño embrión informe y que en él entrevé el adulto de mañana, cuyos días están contados y cuya vocación está ya escrita en el « libro de la vida » (Juan Pablo II, 1995).

Así, al interrumpir el proceso de desarrollo de la vida humana cuyo autor es Dios, el aborto constituye una desobediencia a la voluntad divina.

La teología implícita que supone dicho planteo considera a Dios una realidad separada del mundo que actúa en forma independiente del ser humano sin tener en cuenta su voluntad y su capacidad creativa. Se trata entonces de un ser todopoderoso y dominador que ya ha prefijado un orden en la realidad, de modo tal que las personas sólo pueden relacionarse con él como súbditos, sometidos a ese orden de cosas y cuidándose de no introducir una anomalía en él. Por consiguiente, este planteo separa a Dios del individuo, no postulando una acción mancomunada entre Dios y el ser humano en la que ambos participan en la creación de la vida humana, sino por el contrario, constituyendo a Dios en el único protagonista de la historia y reduciendo a las personas al mero papel pasivo de cumplir la voluntad divina. De ahí que Juan Pablo II sostenga que la grandeza del ser humano se encuentra en que el fin de su vida es ser «administrador del plan establecido por el Creador» (Juan Pablo II, 1995).

Además, se trata de una teología que se centra en Dios como creador del mundo material, cósmico y natural, ya que supone que en los procesos naturales se expresa la voluntad divina. Este planteo resulta contradictorio, porque si fuese plenamente coherente debería rechazar, por ejemplo, los avances de la medicina en la cura de enfermedades dado que los mismos suponen el control y dominio del ser humano sobre la naturaleza, en lugar de someterse a las leyes naturales que expresan la voluntad divina y esperar pasivamente que Dios determine la cura o la muerte.

Por otra parte, Juan Pablo II cuestiona el aborto en esta encíclica por considerarlo homicidio en cualquier etapa del embarazo desde el momento de la fecundación del óvulo por el espermatozoide. De esta manera, polemiza con los planteos que distinguen entre «vida humana» y

«persona», y postulan que si bien la primera existe desde la concepción, la segunda se inicia en un momento posterior³. En oposición a estas posturas, Juan Pablo II afirma que el inicio de la existencia de un nuevo ser humano se produce en el momento de la fecundación por dos motivos: a) en dicho momento Dios introduce un alma inmortal en la nueva vida que se inaugura; b) la genética moderna muestra que desde dicho momento existe una vida humana diferente a la de los progenitores puesto que desde el primer instante se encuentra el código genético que fija el programa de lo que será la persona con sus características ya bien determinadas.

El primer argumento responde a una concepción teológica de un dios egoísta con intereses propios, y celoso de la felicidad del ser humano, al que no le importan las necesidades de éste, ya que introduce el alma inmortal sin preocuparse de si la mujer embarazada quiere o puede ser madre. En efecto, el dios que reivindica Juan Pablo II no tiene problemas en exigir a las personas que actúen en contra de su propio bienestar, hasta el punto de promover la continuidad del embarazo incluso en el caso de que de continuarlo no sobrevivan ni la embarazada ni el feto que porta en su seno.

Asimismo, supone una teología dualista que separa el alma y el cuerpo, el espíritu y la materia, como si se tratase de dos realidades distintas y

³ Laura Klein identifica cuatro posturas que postulan que la personalidad se inicia en un momento posterior a la fecundación y las denomina «Anidación», «Sensibilidad», «Vida cerebral» y «Viabilidad». La primera considera que la personalidad se desarrolla desde la tercera semana del embarazo cuando comienza el período embrionario con la implementación del óvulo fecundado en el útero dado que sólo entonces finaliza el proceso de individuación que podría haber dado lugar a gemelos. La segunda ubica el inicio de la personalidad en el segundo trimestre del embarazo cuando comienza el período fetal con la formación de órganos y tejidos, como un sistema circulatorio con un corazón primitivo y el surco neural que dará lugar al sistema nervioso, dado que considera que sólo a partir de la capacidad de sentir dolor y placer el individuo adquiere la facultad de tener interés en su propio bienestar y por tanto, valor moral a ser respetado por los demás. La tercera considera el inicio de la personalidad en el tercer trimestre del embarazo con la presencia de actividad cerebral en el encefalograma ya que postula que la característica propiamente humana consiste en la actividad racional, la conciencia y la autoconciencia. Y la cuarta ubica el inicio de la personalidad en el séptimo mes del embarazo con la adquisición de la capacidad de vivir fuera del útero materno porque considera que la principal condición para considerar la existencia de un individuo como tal es la capacidad de vivir independientemente de los demás (Klein, 2005: pp. 129-130).

contrapuestas. Esto es así dado que Juan Pablo II sostiene la existencia de un alma espiritual y de un ser humano, sin que exista en forma simultánea un cuerpo humano o como mínimo, la base neurofisiológica necesaria para poder atribuirle estados mentales al embrión, la cual de acuerdo con la ciencia recién comienza a formarse a las 12 semanas del embarazo⁴. Por eso, este planteo polemiza implícitamente con la postura de otros teólogos católicos, como los jesuitas Karl Rahner y Joseph Donceel, que consideran que espíritu y materia son estrictamente complementarios y en consecuencia, sostienen que el alma sólo puede estar presente en un cuerpo capaz de recibirla, y que esto no sucede con la fecundación porque la célula cigoto resultante carece de las estructuras orgánicas que pueden permitir el desarrollo del espíritu⁵.

Por su parte, el segundo argumento iguala los términos «vida humana» y «persona» o «ser humano», haciendo aparecer a la ciencia como que plantea que desde la fecundación existe no sólo vida humana sino una persona. De esta manera, utilizando a la ciencia para justificar su postura sobre el aborto, Juan Pablo II puede universalizar su planteo y en consecuencia, convocar a todas las personas, incluidas las que no son católicas, a defender la vida del ser humano desde la fecundación.

Sin embargo, si bien la ciencia reconoce que desde el momento de la fecundación existe una realidad celular diferente del óvulo y del espermatozoide, con propio código genético, que indiscutiblemente es vida humana porque tiene el contenido genético de la especie humana, la misma no puede pronunciarse sobre cuándo comienza la personalidad

⁴ «Los avances científicos sobre el desarrollo del embrión y la fisiología del embarazo, así como la neurobiología, nos dan información importante para establecer en qué etapa del desarrollo embrionario se puede decir que el embrión ha adquirido las características definitivas del ser humano y la base neurofisiológica necesaria para atribuirle estados mentales. A las 12 semanas el desarrollo del cerebro está apenas en sus etapas iniciales y no se ha desarrollado la corteza cerebral ni las conexiones neurofisiológicas indispensables para que podamos atribuir sensaciones y conciencia al embrión. Aquello que le da valor a su vida y que lo convierte en persona aparece posteriormente en el embarazo» (Ortiz Millán, 2008).

⁵ Por ejemplo, Joseph Donceel afirma que «No puede haber mente antes de que el organismo esté listo para recibirla y no puede haber espíritu antes de que la mente sea capaz de recibirla... Estoy seguro que no hay alma humana, y por lo tanto no hay persona humana, durante las primeras semanas del embarazo, mientras el embrión se encuentra en el estado vegetativo de su desarrollo» (Hurst, 1993: p. 34).

porque se trata de un problema filosófico. En efecto, para poder aducir argumentos científicos para determinar si una entidad biológica es una persona previamente se tiene que definir el concepto de «persona», lo cual requiere un juicio filosófico, como lo reconoció la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1974 al sostener que «no es incumbencia de las ciencias biológicas dar un juicio decisivo acerca de cuestiones propiamente filosóficas y morales, como son la del momento en que se constituye la persona humana y la legitimidad del aborto» (Ramis, 2009).

Por eso, como la ciencia no puede pronunciarse sobre cuándo comienza la personalidad, pueden tomarse otras afirmaciones de la misma para justificar que no existe persona desde la fecundación. Por ejemplo, la que sostiene que la pérdida natural de cigotos es bien alta, cercana al 55% de los casos, que lleva a muchos autores a sostener que la naturaleza, con ese elevado número de pérdidas, está indicando que en las primeras etapas de desarrollo no existen suficientes elementos estructurales de tipo genético para sustentar la existencia de una persona. Incluso, dicha aseveración científica puede interpretarse de la misma manera desde un punto de vista teológico, suponiendo el planteo de Juan Pablo II de un dios todopoderoso que tiene bajo su designio a toda vida humana, porque en caso contrario, eso significaría que Dios crea seres humanos para matarlos unos días después.

Por otra parte, Juan Pablo II trata de justificar su postura sobre el aborto remitiéndose a la tradición bíblica y de la Iglesia. En primer lugar, sostiene que si en la tradición bíblica faltan llamadas directas y explícitas a salvaguardar la vida humana desde el momento de la fecundación, ello se explica «por el hecho de que la sola posibilidad de ofender, agredir o, incluso, negar la vida en estas condiciones se sale del horizonte religioso y cultural del pueblo de Dios» (Juan Pablo II, 1995). Esto resulta falso porque el aborto se practicaba abiertamente en la Antigüedad, siendo moralmente aceptado y jurídicamente lícito. Por eso, la ausencia de pasajes bíblicos que condenen el aborto constituye en realidad un argumento, aunque no concluyente, a favor de que en la tradición bíblica no se consideraba al mismo un asesinato, dado que en el Antiguo Testamento sí se condenan otras prácticas realizadas por los pueblos con los cuales el pueblo hebreo tenía que convivir, como el infanticidio.

En segundo lugar, Juan Pablo II sostiene que si bien la Biblia no condena explícitamente al aborto, la misma presenta al embrión en el seno materno

de tal manera, teniendo una relación personalísima con Dios, que exige que se extienda a ese caso también el mandamiento «no matarás». Por ejemplo, menciona el pasaje en el que el salmista plantea que «En ti me apoyé desde las entrañas de mi madre; desde el seno materno fuiste mi protector» (Sal. 71, 6). Sin embargo, pasajes como éste no pueden tomarse como apoyo de esta postura porque no especifica el momento preciso en el que comienza la existencia de un ser humano en el seno materno. Además, su argumentación se contradice con el único pasaje bíblico que trata el tema del aborto, Éxodo 21, 22-25⁶, ya que en el mismo no se considera al feto una persona porque su muerte no se castiga con la muerte de su agresor como si se plantea en caso de que muera la mujer embarazada aplicando la ley del talión, que exige castigar con la muerte a quien comete un asesinato. Por el contrario, en caso de muerte del feto se exige solamente el pago de una multa porque al no considerar a aquél una persona y por tanto, su muerte, un asesinato, lo único que se pretende es resguardar el derecho del padre a tener descendencia.

En tercer lugar, Juan Pablo II afirma que desde sus comienzos la Iglesia siempre condenó el aborto como un desorden moral particularmente grave y menciona como pruebas de ello a uno de los primeros documentos de la Iglesia, la *Didaché*, escrito aproximadamente en el año 100, y a dos escritores eclesiásticos, Atenágoras de Atenas del siglo II y Tertuliano de los siglos II y III. Sin embargo, este planteo resulta falso por dos motivos. Primero, porque ni en los evangelios ni en las cartas paulinas ni en el resto de los escritos del Nuevo Testamento aparecen referencias condenatorias del aborto pero sí, de otras prácticas frecuentes en la cultura greco-romana, lo cual resulta difícil de entender si, como sostiene Juan Pablo II, se consideraba al aborto una práctica inmoral muy grave. Y segundo, porque hasta 1869, cuando se publica el acta *Apostólica Sedes* del papa Pío IX, que considera que todo aborto es un homicidio, la mayoría de los teólogos de la Iglesia, a diferencia de los que menciona Juan Pablo II y otros pocos, pensaban que el feto no era un ser humano hasta al menos cuarenta días después de la fecundación, que era el

⁶ Dicho pasaje afirma lo siguiente: «Si unos hombres se pelean, y uno de ellos atropella a una mujer embarazada y le provoca un aborto, sin que sobrevenga ninguna otra desgracia, el culpable deberá pagar la indemnización que le imponga el marido de la mujer, y el pago se hará por arbitraje. Pero si sucede una desgracia, tendrás que dar vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, contusión por contusión» (Éx. 21, 22-25).

momento en el cual se creía que Dios infundía el alma humana. Esto puede observarse, por ejemplo, en el pensamiento de Jerónimo de Estridón en los siglos IV y V, quien sostenía que «El semen va tomando forma poco a poco en el útero materno y su destrucción no puede considerarse como asesinato hasta que cada uno de los elementos adquiera su forma exterior y sus miembros» (Klein, 2005: p. 218). Y también, en el pensamiento de un contemporáneo suyo, Agustín de Hipona (más conocido como San Agustín), quien diferenciaba entre fetos plenamente formados y fetos sin forma, y planteaba que

lo que no está formado, se puede interpretar que no tiene alma y por esta razón no es homicidio, porque alguien no puede ser privado del alma si aún no la ha recibido. (...) la ley no establece que el acto [del aborto] sea un homicidio porque no se puede hablar de alma viva en un cuerpo que carece de sensación, si su carne no está desarrollada y no está dotada aún de sentidos (Klein, 2005: p. 192).

Por eso, hasta 1869 la oposición de la Iglesia al aborto no se debía a que lo consideraba un asesinato de una persona sino que se debía a la concepción que fue desarrollando sobre la sexualidad, que consideraba como pecaminoso separar la unión sexual de la procreación. Por ello, no se contaba al aborto como uno de los pecados más serios que pudiesen cometerse, como puede observarse, por ejemplo, en penitenciales de la Edad Media que lo castigaban con penas más leves que al soborno, la adivinación y el hurto (Hurst, 1993: p. 17).

Por otra parte, Juan Pablo II compara en la encíclica *Evangelium Vitae* la actual lucha contra el aborto con la lucha en defensa de los derechos humanos de los trabajadores de finales del siglo XIX, y sostiene que el aborto se trata de una injusticia más grave.

Por ello, afirma que en torno al aborto existe una lucha entre «la cultura de la vida» y «la cultura de la muerte» debida a que esta última postula «un concepto de libertad que exalta de modo absoluto al individuo», no disponiéndolo «a la solidaridad, a la plena acogida y al servicio del otro», como plantea la primera, sino promoviendo «una guerra de los poderosos contra los débiles» como serían los «niños aún no nacidos» (Juan Pablo II, 1995). Por lo tanto, Juan Pablo II rechaza la crítica que se suele realizar a la jerarquía católica por su negativa a aceptar los métodos anticonceptivos no naturales para reducir el número de abortos ya que liga las prácticas abortivas a una «mentalidad anticonceptiva» y

«hedonista» que presupone «un concepto egoísta de libertad que ve en la procreación un obstáculo al desarrollo de la propia personalidad» (Juan Pablo II, 1995). Y como prueba de tal conexión, Juan Pablo II menciona «la preparación de productos químicos, dispositivos intrauterinos y «vacunas» que, distribuidos con la misma facilidad que los anticonceptivos, actúan en realidad como abortivos en las primerísimas fases de desarrollo de la vida del nuevo ser humano» (Juan Pablo II, 1995). Sin embargo, dicha conexión resulta falsa por dos motivos. Primero, dado que la «mayoría de las mujeres que abortan son, o serán, madres, un altísimo porcentaje de ellas están casadas, son de mediana edad y ya tienen hijos» (Klein, 2005: p. 15). Y segundo, dado que el grueso de las mujeres que abortan son pobres que deciden abortar porque no tienen los recursos económicos suficientes para criar a un nuevo hijo adecuadamente (Ortiz Millán, 2008).

No obstante, Juan Pablo II sostiene que la práctica del aborto no tiene su raíz más profunda en aquella mentalidad anticonceptiva y hedonista sino en el eclipse del sentido de Dios como consecuencia del secularismo. Por eso, afirma que «Cuando se niega a Dios y se vive como si no existiera, o no se toman en cuenta sus mandamientos, se acaba fácilmente por negar o comprometer también la dignidad de la persona humana y el carácter inviolable de su vida» (Juan Pablo II, 1995). De esta manera, postula como axioma «conocer a Dios para conocer al ser humano» invirtiendo el axioma del papa Pablo VI según el cual «para conocer a Dios es necesario conocer al hombre». Además, con dicho axioma contradice el pasaje del Evangelio de Mateo 25, 31-40⁷, que sostiene que se puede ignorar la existencia de Dios y sin embargo, se puede tener una relación viviente y liberadora con él si se atiende al prójimo.

⁷ Dicho pasaje afirma lo siguiente: «Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria rodeado de todos los ángeles, se sentará en su trono glorioso. Todas las naciones serán reunidas en su presencia, y él separará a unos de otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos, y pondrá a aquellas a su derecha y a estos a su izquierda. Entonces el Rey dirá a los que tenga a su derecha: 'Vengan, benditos de mi Padre, y reciban en herencia el Reino que les fue preparado desde el comienzo del mundo, porque tuve hambre, y ustedes me dieron de comer; tuve sed, y me dieron de beber; estaba de paso, y me alojaron; desnudo, y me vistieron; enfermo, y me visitaron; preso, y me vinieron a ver'. Los justos le responderán: 'Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te dimos de comer; sediento, y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos de paso, y te alojamos; desnudo, y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o preso, y fuimos a verte?'. Y el Rey les responderá: 'Les aseguro que cada vez que lo hicieron con el más pequeño de mis hermanos, lo hicieron conmigo'» (Mt. 25, 31-40).

Por otro lado, este planteo de Juan Pablo II sirve para promover las desigualdades sociales en tres sentidos. En primer lugar, al postular que el aborto constituye una injusticia más grave que las injusticias sociales que padecen los trabajadores y los pobres en general, legitima estas injusticias porque presenta a los sectores dominantes y a los gobiernos que los representan como más religiosos y atentos al prójimo por oponerse al aborto.

Esto puede observarse, por ejemplo, en las relaciones mantenidas por la mayoría de la jerarquía católica vaticana y argentina con los gobiernos de Carlos Menem y de Néstor Kirchner. En efecto, las políticas neoliberales impulsadas por el gobierno de Menem, que expresaban los intereses de los grupos económicos más concentrados, llevaron al país a la peor situación económico-social de su historia. Sin embargo, al establecer una política antiabortista de alineamiento automático con el Vaticano en los foros internacionales, al participar en eventos organizados por la Santa Sede de oposición al aborto y al instaurar un día de homenaje al «niño por nacer», además de otras medidas ajenas a la cuestión del aborto, Menem se ganó el apoyo de la mayoría de la jerarquía católica vaticana y episcopal y logró silenciar o moderar las críticas por la situación económico-social que vivía el país⁸. En cambio, el gobierno de Kirchner tomó medidas en beneficio de los sectores populares, como la recuperación del Estado para poner límites a las corporaciones económicas que dominan el mercado y su política en favor de los derechos humanos. Sin embargo, tuvo una relación conflictiva con la jerarquía católica, entre otras cuestiones, por tres motivos vinculados a la temática del aborto. Primero, debido a que el gobierno postuló como jueza para la Corte Suprema de Justicia a Carmen Argibay, una jurista que se había manifestado a favor de la despenalización del aborto. Segundo, porque en los encuentros de Naciones Unidas sobre temas de sexualidad y género el gobierno no insistía en reivindicar «los derechos del no-nato», como lo hacía el gobierno de Menem. Y tercero, dado que el

⁸ Por eso, recibió del Vaticano el premio Sendero de la Paz 1999 como reconocimiento, según lo afirmado por el vocero papal ante las Naciones Unidas, Monseñor Renato Martino, a «un liderazgo individual destacado en la comunidad internacional» (La Nación, 8/11/1998) por «su defensa de la vida humana y de la familia, así como sus esfuerzos en nombre de la paz mundial» y como prueba «de las óptimas relaciones entre la Argentina y la Santa Sede» (La Nación, 12/06/1999).

ministro de salud del gobierno, Ginés González García, había afirmado que habría que despenalizar el aborto para evitar la muerte de las mujeres que se realizan abortos clandestinos.

En segundo lugar, el planteo sobre el aborto de Juan Pablo II promueve las desigualdades sociales porque al postular que las mujeres que abortan lo hacen principalmente por rechazar a Dios y por tener una mentalidad egoísta y anticonceptiva, favorece su culpabilización y su penalización, que lleva a la muerte de mujeres pobres por practicarse abortos en condiciones clandestinas, de falta de higiene y sin el personal idóneo, a diferencia de las mujeres pudientes que lo efectúan en óptimas condiciones sanitarias. Por eso, la lucha de la jerarquía católica contra el aborto no constituye la lucha de la «cultura de la vida» contra la «cultura de la muerte», sino que la penalización de las mujeres que abortan lleva a la muerte a parte de ellas y no logra reducir el número de abortos. En efecto, según la Organización Mundial de la Salud América Latina es la región donde mayor número de abortos se realizan, pero, paradójicamente, es la región que posee leyes más restrictivas con relación a este tema (*Aborto no es mala palabra ¿Cómo hablar de aborto en Argentina?*: p. 17). Por el contrario, en los países en los cuales se ha despenalizado la práctica abortiva y los anticonceptivos están ampliamente disponibles, no sólo se redujeron las muertes por dicha práctica sino que también disminuyó el número de abortos (Checa, 2006: p. 163).

Y en tercer lugar, el planteo de Juan Pablo II promueve las desigualdades sociales porque al hacer recaer las causas principales de las prácticas abortivas en el abandono de Dios y en la mentalidad egoísta y anticonceptiva de las mujeres, oculta los condicionamientos sociales que las llevan a abortar (principalmente la pobreza y la falta de información y de acceso a anticonceptivos), y en consecuencia, oculta la responsabilidad que tienen en el mantenimiento de dichos condicionamientos los sectores dominantes de la sociedad y los gobiernos que los representan:

Una sociedad que no aporta condiciones objetivas de empleo, salud, vivienda, educación, es una sociedad abortista. Una sociedad que obliga a las mujeres a escoger entre la permanencia en el trabajo o la interrupción de la gravidez, es abortista (*Problemática religiosa de la mujer que aborta*, 2006: p. 274).

La cuestión de la anticoncepción

La Postura de la Iglesia en cuanto a la sexualidad

Frente al análisis de la relación entre el Estado argentino y la jerarquía católica, se debe realizar una primera observación significativa para poder comprender por qué la temática de la sexualidad es referida dentro de los principales preceptos de la Iglesia Católica. La misma se refiere a que dentro de la construcción normativa de la jerarquía católica se orienta a la cuestión de la sexualidad bajo el sistema de mancha-pureza:

Hay un principio fundamental que rige el ordenamiento de la sociedad de acuerdo con este sistema: la consumición que realizan los hombres, en todos los niveles (...) debe efectuarse entre elementos diferentes pero recíprocos (Dri, 2000:p.158).

Cuando se hace referencia a la mancha y a la pureza, se habla de las pautas de convivencia dispuestas para que la sociedad funcione bajo las normas de dicha institución. La «mancha» supone el incumplimiento de dichas normas, y su consecuente condena de los actos impuros: «tiene lugar cuando entre los elementos hay confusión. Cuando no se respeta la heterogeneidad y la reciprocidad. Si se respeta hay pureza» (Dri, 2000: p.159).

Dentro de esta lógica de la mancha-pureza, que rige los preceptos de la Iglesia Católica, debe ser comprendida la cuestión de la sexualidad, como bien lo expone Fernando Belo:

La pureza, como hemos visto, es la fecundidad, la multiplicación; es pues la bendición, el don de Yavé, lo que he llamado el principio de expansión o don en el sistema de la deuda. Por el contrario, la mancha es la podredumbre, la muerte, la disminución, la aminoración, el equivalente también del principio de restricción (Belo, 1975:p. 93).

Por ello, todo aquello vinculado a la posibilidad del desarrollo de políticas vinculadas a la cuestión de la salud sexual y reproductiva es fervientemente rechazado por la jerarquía de la Iglesia Católica. Son todos actos que como plantea Belo, representan para la Iglesia la disminución, la aminoración, así como la ansiada autonomía de las personas en sus actos y decisiones (lo que no condice con ella).

En la Iglesia Católica se pone de manifiesto entonces una lectura de los evangelios, donde la pureza claramente está vinculada a la pureza sexual, a la castidad:

Los obispos siempre realizan una lectura sacerdotal de la Biblia, que (...), tiene a la pureza, referida preferentemente al sexo, como valor central. Para esta lectura es lo puro y lo impuro, lo no manchado y lo manchado, la clave fundamental de la vida humana y en consecuencia, de la organización de la sociedad (Dri, 2004: p. 80).

Los fluidos corporales son impuros; el hombre y la mujer son recíprocos y el objeto de su unión es la procreación; por ello, las prácticas anticonceptivas son denotadas como lo impuro, lo manchado.

La concepción de la Iglesia es patriarcal; la sexualidad debe ejercerse en el marco del matrimonio y con el objetivo de la procreación. Cabe recordar, que la iglesia concibe a la familia como célula básica de la organización social: tomando como referencia a Foucault (2003: P.114), mediante el control de los cuerpos (y la familia) se puede controlar a la sociedad.

Cómo nos vestimos, los rituales diarios a través de los cuales nos cuidamos es un agente de cultura, una poderosa forma simbólica, una superficie en la cual las normas centrales y las jerárquicas son inscriptas. El cuerpo puede funcionar como una metáfora de la cultura. El cuerpo es también, entre otras cosas, (...) un lugar práctico y directo de control social. A través de los ritos cotidianos, el cuerpo se hace cuerpo y las reglas de la vida social (Gutiérrez, 2003: p. 90).

Sin duda, la religión juega un papel importante en la sociedad, en las políticas de los gobiernos y en la vida de las personas (de los cuerpos). De acuerdo a Durkheim (2003: p.38), las religiones representan sistemas coordinados de creencias y prácticas específicas que definen lo sagrado, posicionado en un lugar fuera de la vida ordinaria, un más allá. Lo que se define como sagrado es colocado en un lugar de prohibición y a partir de allí se constituyen creencias y prácticas, que forman una comunidad moral.

En cuanto a esto, la Iglesia Católica ha reglamentado una serie de preceptos, que deben ser cumplidos para poder llegar a la vida eterna y lograr la salvación del alma. Lograr el estado de pureza. Definiendo qué conductas son aceptadas dentro de los patrones morales; como la vida sexual de las parejas, la anticoncepción y la reproducción.

Dentro de los preceptos relacionados con la reproducción, la Iglesia Católica se aferra fuertemente a la fecundidad como la bendición divina:

«La gran bendición consiste en tener muchos hijos que la prolongarán de generación en generación» (Belo, 1975: p. 81).

En cuanto a la mujer, su principal rol y contribución a la sociedad es el de ser madre y esposa. Su función es definida a partir de la institución familiar, cuyo objetivo principal es criar y educar a la prole, contribuyendo a fomentar la vocación al matrimonio, la virginidad y la castidad. Estos son los valores fundamentales de la Iglesia Católica.

El amor, que se alimenta y se expresa en el encuentro del hombre y de la mujer, es el don de Dios; es por esto fuerza positiva, orientada a su madurez en cuanto a personas; es a la vez una preciosa reserva para el don de sí que todos, hombres y mujeres, están llamados a cumplir para su propia realización y felicidad (...) El hombre, en efecto, es llamado al amor como espíritu encarnado, es decir, alma y cuerpo en la unidad de la persona. El amor humano abraza también al cuerpo y el cuerpo expresa igualmente el amor espiritual. La sexualidad no es algo puramente biológico, sino que mira a la vez al núcleo íntimo de la persona (Pontificio Consejo para la Familia. «Sexualidad humana: verdad y significado», 1975: p. 9).

Claramente la sexualidad es visualizada como una donación personal, de cada hombre y mujer. Logrando la plenitud de la misma a través del don del matrimonio, para la unión y procreación:

La sexualidad humana es un bien: parte del don que Dios vio que «era muy bueno» cuando creó la persona humana a su imagen y semejanza y «hombre y mujer los creó» (Gén. 1, 27). En cuanto modalidad de relacionarse y abrirse a los otros la sexualidad tiene como fin intrínseco el amor, más precisamente el amor como donación y acogida, como dar y recibir (...) Cuando dicho amor se actúa en el matrimonio, el don de sí expresa, a través del cuerpo (Juan Pablo II, 1980: p. 3).

Asimismo el matrimonio como unión para la reproducción, tiene por su parte una función central de educador para sus hijos en los valores fundamentales de la Fe Cristiana:

Del matrimonio procede la familia, en la que nacen nuevos ciudadanos de la sociedad humana, quienes, por la gracia del Espíritu Santo, quedan constituidos en el bautismo hijos de Dios. En esta especie de Iglesia doméstica los padres deben ser para sus hijos los primeros predicadores de la fe, mediante la palabra y el ejemplo y deben fomentar la vocación propia de cada uno pero con un cuidado especial la vocación sagrada (Concilio Vaticano II en Pontificio Consejo para la Familia, 1998: p. 33).

Son los padres quienes deben guiar y formar a sus hijos, transmitiéndoles el amor a Dios y al prójimo. Pero así también la castidad como una virtud que debe ser respetada bajo la renuncia, el sacrificio y la espera.

Este constituye uno de los puntos de mayor conflictividad entre la Iglesia y el Estado, en cuanto a las distintas propuestas de ley, donde se le otorga al joven poder asesorarse por fuera de sus padres en cuanto a la sexualidad y los métodos anticonceptivos.

Al interior de la Iglesia, en cuanto al planteo de los métodos anticonceptivos, se observa en la Encíclica *Humanae Vitae* de Pablo VI, la posibilidad de la utilización de los métodos naturales, porque de esa manera se ven respetados la naturaleza y finalidad del matrimonio, y no se contradice el plan de Dios. ¿Pero dónde estaría la libertad en cuanto al propio cuerpo y la propia reproducción? Dicha encíclica abre un camino, en cuanto a dicha temática, pero desde ya desde un espacio con muchas limitaciones:

Si para espaciar los nacimientos existen serios motivos, derivados de las condiciones físicas o psicológicas de los cónyuges, o de circunstancias exteriores, la Iglesia enseña que entonces es lícito tener en cuenta los ritmos naturales inmanentes a las funciones generadoras para usar del matrimonio sólo en los periodos infecundos y así regular la natalidad sin ofender los principios morales (Pablo VI, 1968: p.22).

Dicha licitud de los métodos naturales de anticoncepción sólo es permitida bajo determinadas circunstancias, prohibiendo la utilización de medios terapéuticos. Puesto que afirman:

La Doctrina de la Iglesia en este campo reflexiona sobre las consecuencias de los métodos de la regularidad artificial de la natalidad. Consideren, antes que nada, el camino fácil y amplio que se abriría a la infidelidad conyugal y a la degradación general de la moralidad (Pablo VI, 1968: P. 23).

Continuando con este camino, en el reconocimiento de una posibilidad de la anticoncepción natural, se destaca el método Billings. Juan Pablo II, claramente preocupado por el tema de la planificación familiar y la defensa de la vida, será el principal defensor de este método natural:

El método Billings es el método de planificación natural de la familia, que enseña a la pareja a reconocer los signos de fertilidad que se presentan en el organismo de la mujer. Para que se produzca un embarazo hay tres elementos claves: espermatozoides sanos y móviles; óvulos maduros y

moco cervical fértil (Centro de Difusión de la Buena Prensa, 2006: P. 11).

En el caso de la Iglesia Católica, los valores y reglas morales se traducen en un cuerpo normativo coherente; no obstante, son enseñados de forma difusa. En el caso de la anticoncepción, se observan textos contradictorios:

La Iglesia siempre ha enseñado la intrínseca malicia de la contracepción, es decir de todo acto conyugal hecho intencionalmente infecundo. Esta enseñanza debe considerarse como doctrina definitiva e irreformable (Pontificio Consejo para la Familia, Vademecum para los confesores. pp.-12-2-97-; 2,3).

La sexualidad no puede ser entendida por fuera de esta unidad, la unidad matrimonial. Fundamentando que «En la mentalidad anticonceptiva se fuerza una distinción entre el acto sexual como mera unión placentera material y el proceso total psicológico y antropológico que da vida a un nuevo ser humano» (Consudec N° 815, 1997: p.48).

Alianzas y enfrentamientos en torno a la anticoncepción

En el primer gobierno de Menem, la vinculación entre ambos poderes se caracteriza por una simbiosis significativa, destacándose las frecuentes reuniones, gestiones personales, complicidades y mensajes entre ambos. Se denota en la figura de Quarracino, Arzobispo de Buenos Aires, una actitud de enlace entre la Iglesia y el gobierno de Menem, que se empieza a desmoronar en su segundo gobierno.

Con el gobierno de Menem:

la institución católica (ve) la posibilidad de recuperar su lugar de privilegio a la hora de tomar decisiones en aquellas áreas que consideraba bajo su incumbencia: la moral, la sexualidad y la educación (Esquivel, 2004: p.147).

La Iglesia Católica destaca que desarrollándose la modernidad y plasmándose el nuevo modelo económico, se está generando una situación crítica en cuanto a la moral. Por ello, se observa cómo van articulando sus distintas estrategias con el poder político, para ser reconocidos como los estandartes; guardianes de la moral. La moral es entendida por la Iglesia en el ámbito sexual. Los miembros de la Iglesia Católica elevan un discurso a la sociedad marcando su infatigable trabajo para la recuperación moral de la Nación.

Asimismo se destaca que por parte del poder político, la Iglesia Católica era instrumentalizada para fines políticos. Por ello, entre ambos poderes se vislumbra en el primer gobierno menemista pero sobre todo en el segundo, la concesión de favores mutuos. Ello conllevaba a la Iglesia a no hacer públicos mensajes contra el gobierno y a hacer la vista gorda a la crisis social que se iba evidenciando.

Dri sostiene que Menem

(...) para el imaginario eclesiástico representa lo más cercano a sus aspiraciones: invocaciones continuas de Dios, concesiones a la enseñanza religiosa, oposición a la ley de divorcio, a la despenalización del aborto (Dri, 1997: p. 146).

Dicha situación genera un gran obstáculo para los distintos proyectos de ley, que se van presentando a nivel nacional y provincial, en cuanto a la salud sexual y reproductiva.

Desde finales de la década de los años 80 y a lo largo de los años 90 se han realizado diversas conferencias mundiales respecto a esta temática, patrocinadas por las Naciones Unidas. Entre ellas se destacan la Conferencia Mundial de Derechos Humanos, la Conferencia Mundial sobre la Mujer y la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo.

Estas conferencias han contribuido a consolidar la cuestión de los derechos sexuales y reproductivos, que venían reclamando los distintos movimientos de mujeres en el mundo. Permitiendo que dicha temática sea tema de agenda de los distintos gobiernos en los programas y políticas de salud.

Con la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo, realizada en El Cairo en el año 1994, se propicia y fomenta la cuestión de la salud sexual y reproductiva. Por ello, la Conferencia de El Cairo permitió generar programas orientados a las necesidades para fortalecer los servicios de salud, orientados a la sexualidad y la reproducción no solo de mujeres y hombres adultos, sino también de los adolescentes. Estos programas no parten de una concepción pronatalista -hegemónica durante muchos años-, sino contribuyendo a la conformación de la salud sexual y reproductiva, donde la sexualidad se separa de la reproducción, fomentando el desarrollo de una sexualidad plena, satisfactoria y sin

riesgos, e impulsando el acceso a la información necesaria para una planificación familiar de acuerdo a la decisión particular de cada pareja.

Menem, siguiendo su lineamiento con la jerarquía de la Iglesia Católica, se opone a dicho programa de acción, alineándose con la postura del Vaticano: «La influencia de la religión sobre los programas de salud reproductiva penetra en las esferas nacionales e internacionales donde se toman decisiones en los campos de salud y desarrollo» (Mundigo, 2005: p. 3).

Juan Pablo II, dentro de dicho contexto, condena la «mentalidad antinatalista» y la «educación errada de la sexualidad». Estas declaraciones se deben a distintos proyectos legislativos que se van presentando con referencia a la fecundación asistida, el proyecto de limitación de óvulos para la fertilización in vitro. Y la media sanción en diputados por el proyecto de ley para el Programa Nacional de Procreación Responsable, que llevaría al reparto en los hospitales de distintos anticonceptivos en forma gratuita. Pero todas esas tratativas de proyectos de ley son abandonadas, debido a la íntima vinculación entre los dos poderes.

Años más tarde, Juan Pablo II reafirma su postura en cuanto a la «cultura de la muerte» que se está extendiendo por la sociedad moderna, haciendo referencia al accionar de los distintos grupos políticos o no, que buscan conseguir hacer efectivo los proyectos que promueven la anticoncepción, técnicas de fecundación asistida, y el aborto:

Denunció las tinieblas que hoy envuelven la misma concepción del hombre y subrayó que entre las verdades oscurecidas en el corazón del hombre, debido a la creciente secularización y al hedonismo imperante, son particularmente castigadas aquellas que se refieren a la familia (Clarín, 04/10/1997).

Sucede a la presidencia de Menem, el mandato de Fernando de la Rúa caracterizado como un periodo de inestabilidad política y económica muy significativa, en el cual se fue poniendo énfasis y avanzando en todos aquellos proyectos de ley vinculados con la salud sexual y reproductiva. Sin duda, los cambios y los avances obtenidos al interior de la legislatura porteña y la Cámara de Diputados bonaerense proyectan la visión de un cambio en cuanto al ámbito de la salud sexual, tras mucho tiempo en el cual estos proyectos eran olvidados. Pero se deben tener presentes las

presiones y respuestas negativas a estos cambios. Por parte de la Iglesia, Bergoglio trató de mantener un perfil calmo sin llevar al enfrentamiento, declarando que se debía prestar atención a «aquellos métodos en los que cabe la duda de efectos abortivos o se tenga certeza de los mismos» (Página 12, 25/06/2000).

La Iglesia no tolera que el Estado monopolice las pautas ordenadoras del comportamiento humano (...) Sobre salud reproductiva: para los hombres de la institución eclesiástica, se trata de un asunto moral; desde la óptica estatal, no deja de ser una cuestión que atañe a la salud pública (Esquivel, 2004:p. 240).

Por su parte, diputadas de la Alianza tomaron el proyecto de ley de Salud Sexual y Procreación Responsable (SSyPR), y consiguieron incluirlo en las sesiones. Frente a este proyecto uno de los aspectos más resistidos por la Iglesia es el libre acceso por parte de adolescentes a los anticonceptivos. El proyecto crearía el Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable en el ámbito del Ministerio de Salud:

Por primera vez, una partida del presupuesto nacional estará dirigida a un programa de educación sexual, prevención de enfermedades y distribución gratuita de anticonceptivos en todo el país. El proyecto recorrió un largo periplo, jaqueado y cajoneado desde el '99 (Página 12, 19/04/2001, p.21).

Es significativo que frente al clima de crisis por el que atraviesa el país, los obispos católicos se convirtieron en una referencia insoslayable tanto para el gobierno como para los diferentes sectores políticos y sociales. Ante la pérdida de legitimidad del Estado-Nación, la Iglesia pasa a conformar un papel de contención, cubriendo la crisis que afrontaba el otro poder, el poder político, obteniendo un lugar de primacía y consenso popular.

Finalmente, se logra sancionar la ley 25673, que crea el Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable (PNSSyPR), como parte de las políticas llevadas a cabo por el Ministerio de Salud⁹.

⁹ Para un desarrollo de dicha ley, véase Cuñarro, V., Kruk, C. y Pozo, L. (2009). La Iglesia Católica ante las políticas públicas de salud reproductiva. La ley de Salud Sexual y Procreación Responsable. *Diaporías*. N° 8, 153-170.

Con la asunción al poder del presidente Néstor Kirchner, se refuerza el distanciamiento con la jerarquía eclesiástica, evidenciado por significativos enfrentamientos.

Más allá de los distanciamientos y enfrentamientos entre el poder político y religioso, se continúa enriqueciendo el camino emprendido en cuanto a la salud sexual y reproductiva. En agosto del año 2006, mediante la ley 26.130, se adicionan las prácticas de ligadura de trompas de falopio y vasectomía como métodos de anticoncepción. Esta ley complementa a la ley 25673, donde se hace referencia a los métodos anticonceptivos reversibles, transitorios y no abortivos; la inclusión de estos métodos quirúrgicos supone un nuevo avance en pro de la salud sexual y reproductiva.

Dicha ley prevé que una persona podría requerir en el hospital público una vasectomía o una ligadura de trompas, sin requerir indicación médica precisa, consentimiento del cónyuge o autorización judicial. Únicamente el paciente debe hacer explícito su consentimiento; hasta el momento sólo se podían llevar a cabo dichas prácticas a través de una autorización judicial.

Este proyecto contempla la objeción de conciencia de los médicos y el personal auxiliar de practicar la intervención si atenta contra sus convicciones.

El proyecto es cuestionado por la Iglesia Católica puesto que no considera muy claro aquel punto en el que se

incluye una objeción de conciencia, que libera a los médicos y personal auxiliar de practicar la intervención si atenta contra sus convicciones, pero eso no exime al centro de salud de aplicar el procedimiento, con otro profesional, o de derivarlo a otro lugar donde sí se lo practiquen (La Nación, 29/06/2006).

Frente a la presentación del proyecto la CEA (Conferencia Episcopal Argentina), presentó un duro comunicado considerando estas prácticas que buscan ejercer un control sobre la natalidad como «una verdadera mutilación»:

Es algo altamente irreversible, particularmente para la gente de bajos recursos. Estas intervenciones son una verdadera mutilación, que privan a la persona de las funciones de un órgano sano. Por esto mismo no son terapéuticas (pues no curan una enfermedad) y su legalización cons-

tituye una violación del derecho humano y de la integridad corporal (...) Constituyendo una forma de discriminación hacia los más pobres, dado que la esterilización no soluciona la pobreza. Los problemas económico-sociales requieren de soluciones económicas y sociales, no médicas (La Nación, 29/06/2006).

Por último, agrega el mismo comunicado que

La responsabilidad social del legislador es muy grande, pues nos encontramos frente a una ley con efectos permanentes y duraderos. Como ciudadanos de esta nación y **Pastores del Pueblo de Dios** llamamos a cada uno de ellos y a la ciudadanía en general a buscar soluciones no mutiladoras, sino caminos de solidaridad y de promoción humana, que sean instrumentos útiles para trabajar por el bien común y el desarrollo de las personas y las familias, respetando la dignidad e integridad del ser humano (La Nación, 29/06/2006).

Es importante destacar que, más allá de los logros obtenidos a nivel legal en cuanto a la temática de salud sexual y reproductiva, es evidenciable la influencia que tiene la Iglesia Católica en cuanto a la política pública. Y más aún en un momento donde no tienen una relación muy estrecha con el poder político de turno.

Modelos de familia

La Iglesia toma el tema de la sexualidad desde una «concepción antropológica cristiana» basada en el Génesis: «Dios creó al hombre a su imagen, los creó a imagen de Dios, los creó varón y mujer» (Gén. 1,27). Por ende, considera erróneo tomar el tema desde una perspectiva de género, cual construcción cultural, siendo necesaria «la claridad de integración entre sexualidad y genitalidad» (Catecismo Para el amor, 2007).

Se ha incluido este tema ya que la postura de la Iglesia, en cuanto al rol de la familia, permite entender cómo está situada en relación del tema de educación sexual y de la problemática de la salud sexual y reproductiva.

La Familia es, para la Iglesia, la célula de la sociedad, surgida de la unión del hombre y la mujer. Su misión no es sólo la procreación, como manera de perpetuar la especie humana, sino también la educación espiritual de

la prole, y por ende de la sociedad. Apareciendo de esta manera como el sujeto sobre el cual se centra el discurso eclesial.

Gran parte de las reivindicaciones de la Iglesia tienen como sustento la preservación y la reproducción material de la familia, en tanto se busca la salvaguarda de la misma como base fundamental de la sociedad. En esta línea considera que atentan contra ella, la flexibilización laboral, la globalización, la pobreza, así como ciertas prácticas «individualistas» propiciadas por el divorcio, el cambio de roles, las nuevas uniones, etc. Mas aún, uno de los fundamentos que esgrime la Iglesia contra el neoliberalismo y la pobreza, es su incidencia negativa sobre la familia.

El modelo de familia se construye a partir del matrimonio como unión perfecta fruto de «la decisión divina», cuya misión/destino no es sólo la procreación sino también el perfeccionamiento común. De esta manera consolida ese «dispositivo de alianza» (Foucault, 2003: p. 113), del que forma parte el matrimonio, como reproductor de un sistema de reglas que definen lo correcto de lo incorrecto, lo viable de lo que no lo es¹⁰. Pero este modelo de familia tradicional, del que se erige como defensora, a través de sus discursos, se ve amenazado por «la fragmentación presente en nuestra cultura», que conlleva a su disolución, alentada «por una legislación divorcista y antinatalista... (al)... desnaturalizar» el verdadero sentido de qué es una familia (CEA, 2003b).

Esta situación tiene responsables, que la institución eclesial identifica con sectores «ideológicos... que relativizan el concepto de matrimonio y de familia»; sectores que consideran las «perspectivas de género», que aceptan «los nuevos modelos de relación entre los sexos y de roles de varón o de mujer» (CEA, 2003b). El problema se profundiza cuando dentro de estos sectores están quienes tienen la posibilidad de legislar.

A través de lo que se podría denominar «campañas de moralización» buscan demostrar su poder enfrentando a esos sectores políticos cuya *ideología* muchas veces aparece en momentos claves, como ser ante futuras elecciones.

En el período analizado uno de los puntos de conflicto lo constituye la presentación del proyecto y posterior sanción de la ley de Unión Civil en

¹⁰ Michael Foucault considera a la familia como un sistema «Orientado a una homeostasis del cuerpo social, que es función mantener» (Foucault, 2003: p. 112).

la Ciudad Autónoma de Buenos Aires¹¹ y posteriormente en la provincia de Río Negro.

En el año 2000 en la Ciudad de Buenos Aires, se aprobó la ley 474¹², considerada una ley antidiscriminatoria, que busca la igualdad de oportunidades entre varones y mujeres, donde se considera la perspectiva de género y también trata la implementación del cupo femenino, aprobado a nivel nacional en el año 1991. Estos antecedentes permitían vislumbrar en un próximo paso la aprobación de la ley de Unión Civil, que reconocería legalmente no sólo las uniones heterosexuales, sin ser matrimonios, sino también las uniones de homosexuales.

Ante el proyecto de ley la postura de la Iglesia considera, a través de frecuentes documentos¹³, que: «La expresión «unión de hecho» abarca un conjunto de múltiples y heterogéneas realidades humanas, cuyo elemento común es el de ser convivencias (de tipo sexual que no son matrimonios)»¹⁴, «Las uniones de hecho se caracterizan, precisamente, por ignorar, postergar o aún rechazar el compromiso conyugal. De esto se derivan graves consecuencias», como la fragmentación de las familias «bien constituidas», fragmentación «fruto de quienes no viven dentro de los valores morales propios de los cánones católicos»¹⁵.

Al analizar la tensión alrededor de los modelos de familia, no se puede excluir la concepción sobre la homosexualidad por parte de la Iglesia. La homosexualidad atenta contra la «ley natural», base de la concepción católica. La Iglesia no condena la inclinación hacia la homosexua-

¹¹ Ley 1004, Sancionada el 12 de diciembre de 2002. Promulgación, decreto N° 63 del 17 de enero de 2003 Publicada en el BOCABA 1617 del 27 de enero de 2003. Y también en la Provincia de Río Negro sancionada en diciembre 2002, y aprobada el 10 de abril de 2003, ley impulsada por la legisladora Regina Kluz.

¹² Ley N° 474. Plan de Igualdad Real de Oportunidades y de Trato entre Mujeres y Varones. Sancionada el 5 de Agosto de 2000, promulgada el 12 de Septiembre de 2000.

¹³ Entre otros el Documento del Consejo Pontificio para la familia, «Familia, Matrimonio y uniones de hecho», del 21 de Octubre del 2000.

¹⁴ R. Freda en SIGLA considera que «Matrimonio es una institución de origen religioso. Lo define la posibilidad de fecundidad; ya que «matrimonio» tiene la misma raíz que «madre». Se aplica a las uniones donde uno de los dos integrantes puede llegar a ser madre por obra del otro. Esto exige que los integrantes de la pareja sean de distinto sexo».

¹⁵ Ibidem, nota 13.

lidad y considera que se debe respetar la persona homosexual o lesbiana¹⁶, no obstante, contradictoriamente sostiene que se los debe orientar a que «cambien» de sexualidad, trabajo que se debe realizar «mas allá de la repulsión que esto pueda causar»¹⁷. Considera, a la vez, que la inclinación homosexual es «objetivamente desordenada» y las prácticas homosexuales son «pecados gravemente contrarios a la castidad», siendo la homosexualidad una perversión que «induce hacia un agotamiento de la descendencia»¹⁸.

En el año 2002 se aprueba en CABA y en Río Negro la Ley de Uniones Civiles. En ese momento, la Iglesia buscaba recuperar su presencia en la vida nacional (anhelando recuperar el protagonismo que tuvo durante los gobiernos de Menem y que resurgió durante el último tramo de la gestión de De la Rúa), a través de su participación en las dos instancias de la Mesa del Diálogo Argentino y encarando el papel de vocero de la situación social, buscando la solución a la difícil situación de los sectores carenciados. Sin embargo surgieron dos situaciones complejas: el Caso Grassi, acusado de abusar de menores que vivían en su fundación «Felices los Niños», y el caso del Arzobispo de Santa Fe, Edgardo Storni, denunciado por abusos sexuales y violación contra seminaristas. A esto responden (sin nombrarlos directamente) de dos maneras: mostrando dudas acerca de la veracidad de los hechos y a la vez justificando de alguna manera la actitud de los clérigos por ser «seres humanos sujetos a la tentación del pecado» (La Nación, 6/11/2002). Asimismo, se muestran admirados por la cantidad y calidad «de los ataques con los que, en este último tiempo, se pretende desdibujar la imagen de la Iglesia» (La Nación, 6/11/2002). Se descubre así un doble discurso: la condena hacia

¹⁶ Si bien en el año 1994 la revista romana Familia Cristiana pidió que los padres respeten a sus hijos gays, y también mayor tolerancia a los «distintos», en la homilía de 1994 Juan Pablo II consideraba la unión de homosexuales como un desorden moral que atentaba contra los cimientos de la sociedad. Y en el año 2003, el entonces cardenal Joseph Ratzinger considera que «El respeto a las personas homosexuales no puede en modo alguno llevar a la aprobación del comportamiento homosexual ni a la legalización de las uniones entre homosexuales que contrastan con la ley moral natural» (Documento del 22 de Mayo de 2003).

¹⁷ El sexo de los Santos, Página 12, pp. 18-19, 24 de abril de 1997.

¹⁸ Consideraciones sobre los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales. Editorial San Benito. Confeccionado por la Congregación para la Doctrina de la Fe.

las relaciones homosexuales y a la vez la justificación en lo que involucra a los hombres de la Iglesia¹⁹.

El «poder» logrado por la confiabilidad de la ciudadanía hacia el sector eclesial ante la debilidad Estatal, no puede acrecentarse por las situaciones que ocurrieron, podríamos decir puertas adentro, y que tomaron estado público desdibujando la imagen eclesial. Si bien desde la Iglesia se consideraba que a nivel político y social se vivía una crisis moral, esa misma crisis moral se manifestaba dentro de la Iglesia. No era un momento donde la Iglesia y el poder político estuviesen en armoniosa relación, y eso producía distintos grados de enfrentamientos, no obstante los mismos no llegaban a ser irreconciliables.

Es necesario mencionar que anteriormente a la aprobación de la ley de Unión Civil se había sancionado la Ley Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable (31/10/2002), lo que trajo aparejado un fuerte enfrentamiento con la Primera Dama y la entonces titular del Consejo Nacional Coordinador de Políticas Sociales, la Sra. Hilda «Chiche» Duhalde, quien consideraba que la Iglesia debía «dejar de ser hipócrita ..(y)...ocuparse de sus asuntos» (Página 12, 11/11/2002). Sin embargo, esta última, un año antes - durante la presidencia de De la Rúa -, en su calidad de Senadora, fue una aliada de la Iglesia en la postura contraria a que los menores reciban material anticonceptivo sin la autorización de los padres. Aparecen así, las alianzas y los enfrentamientos de acuerdo a los fines que se busca y de qué lado del poder se esté parado.

A fines de ese mismo año, el 12 de Diciembre, es sancionada en la Ciudad de Buenos Aires la ley de Unión Civil, con 29 votos a favor y 10 en contra²⁰. Entre quienes están contra la ley aparece en el discurso la justificación por considerarlo «ilegal» pues va contra el Art. 75 de la Constitución Nacional (Inciso 12 y 23)²¹, y a la vez aparece, en el mismo

¹⁹ No sólo fueron los casos Grassi y Storni, también hubo diversas acusaciones, en lo relacionado a abusos sexuales, hacia sacerdotes tanto a nivel nacional como internacional.

²⁰ Proyecto presentado por el presidente de la Cha, C. Cigliutti y tomado por Roque Bellomo del Frente Grande.

²¹ **Art. 75.-** Corresponde al Congreso: **Inc12.** Dictar los códigos Civil, Comercial, Penal, de Minería, y del Trabajo y Seguridad Social, en cuerpos unificados o separados, sin que tales códigos alteren las jurisdicciones locales, correspondiendo su aplicación a los tribunales federales o provinciales, según que las cosas o las personas cayeren bajo sus

discurso, la consideración personal, de que dicha ley apoyaría un «desorden natural».

La postura eclesial considera que más allá del respeto que es un deber tener hacia el homosexual o lesbiana «no por eso corresponde otorgarles un encuadre jurídico desvirtuando la esencia jurídica del matrimonio»²². Considera además que «el matrimonio surge del pacto de amor conyugal no es la creación del poder público sino una institución natural y originaria que lo precede»²³. Naturalidad que permite implementar el discurso de una única moral, considerando el orden divino sobre la organización social de los hombres.

respectivas jurisdicciones; y especialmente leyes generales para toda la Nación sobre naturalización y nacionalidad, con sujeción al principio de nacionalidad natural y por opción en beneficio de la Argentina; así como sobre bancarrotas, sobre falsificación de la moneda corriente y documentos públicos del Estado, y las que requiera el establecimiento del juicio por jurados **Inc 23**. Legislar y promover medidas de acción positiva que garanticen la igualdad real de oportunidades y de trato, y el pleno goce y ejercicio de los derechos reconocidos por esta Constitución y por los tratados internacionales vigentes sobre derechos humanos, en particular respecto de los niños, las mujeres, los ancianos y las personas con discapacidad. Dictar un régimen de seguridad social especial e integral en protección del niño en situación de desamparo, desde el embarazo hasta la finalización del período de enseñanza elemental, y de la madre durante el embarazo y el tiempo de lactancia.

²² En Argentina, los matrimonios celebrados por la Iglesia tuvieron validez civil hasta que el Estado reclamó para sí la unión de ciudadanos e instituyó el Registro Civil. Para mantener el prestigio de la unión, bautizó «Ley de Matrimonio Civil» al instrumento legal por el cual celebra casamientos. Al mismo tiempo, la Iglesia Católica (imitada después por sinagogas y otras iglesias cristianas) ordenó a sus sacerdotes no hacer ceremonias religiosas si los contrayentes no presentaban «la libreta», de este modo evitó tener que celebrar matrimonios que corriesen el riesgo de no tener consecuencias legales.

El casamiento en cambio es una institución de origen laico. Lo define la convivencia, ya que tiene la misma raíz que «casa» se aplica a las uniones donde los dos integrantes viven o desea «vivir en la misma casa». Casamiento y matrimonio coinciden cuando la unión, celebrada por la Iglesia, es reconocida como válida para el Estado. R. Freda. Op. Citado.

²³ Esta postura queda justificada con la argumentación de Santo Tomás de Aquino, para quien la ley moral y la ley civil a pesar de ser distintas, no son opuestas, no se disocian, «entre ellas no hay univocidad, pero tampoco contradicción». Por eso la Iglesia busca que se implementen leyes que «aseguren a la familia la centralidad de su aporte y promueva su rol social», es decir que buscan el «marco legal» acorde a su postura. Considerando que la ley de Unión Civil está en franca contradicción con el Código Civil

La Ley aprobada en CABA y en Río Negro pudo considerarse un precedente que podría ser aplicado a otras provincias. Si bien la unión de personas estaba delegada a la Nación a partir del Código Civil y la Ley de Matrimonio Civil, situación que le restaba poderes a los municipios y a las provincias, la aprobación de la ley demostró que existían suficientes facultades para poder realizar estas uniones que de alguna manera las equiparaba con las uniones matrimoniales tradicionales²⁴. Esto sirvió para que el poder gubernamental reconozca derechos y obligaciones propios de un matrimonio a quienes se unen de esta manera²⁵.

Una vez sancionada la Ley de Unión Civil desde el Arzobispado de Buenos Aires consideran que «los inconvenientes legales que llevaron a la sanción de la Ley de Uniones Civiles podrían haber sido subsanados de otra forma»²⁶.

Cabe mencionar la actitud tomada por el entonces Arzobispo de La Plata, Monseñor Aguer, quien pidió no obedecer ninguna de las leyes aprobadas, es decir; la Ley de Salud Sexual y Reproducción Responsable, ni la Ley de Uniones Civiles por considerar que atentan contra el orden natural. Al promover que se infrinja la ley buscan mostrarse como actores de presión.

de la Nación, en lo que respecta a derecho de familia. Porque «La función de la ley civil es ciertamente más limitada que la de la ley moral: porque toda ley propuesta por los hombres tiene razón de ley en cuanto es conforme con la ley moral natural, reconocida por recta razón y respeta los derechos inalienables de cada persona (Tomás de Aquino, Suma Teología II, P. 95.a 2).

²⁴ Para permitir que el Estado Argentino pueda celebrar uniones civiles entre personas del mismo sexo, sin confundirse con las uniones sagradas y sin suscitar la oposición de la Iglesia y de las personas que reverencian al matrimonio como institución, aunque sea civil, se presentó la Ley de Parteneriato para Unión civil de Personas del Mismo Sexo que usa el siguiente esquema de pensamiento: unión civil=casamiento (Diputada Laura Musa, 1998; Diputada Margarita Stolbizer, 2000. R. Freda, op. Citado. El casamiento en cambio es una institución de origen laico. Lo define la convivencia, ya que tiene la misma raíz que «casa» se aplica a las uniones donde los dos integrantes viven o desea «vivir en la misma casa». Casamiento y matrimonio coinciden cuando la unión, celebrada por la Iglesia, es reconocida como válida para el Estado. (Freda, 2003).

²⁵ Entre otros: derechos de herencia, de patrimonio, de tutela, cargas impositivas y otros, pero no se considera la adopción de niños. También en el caso de Río Negro no se considera la posibilidad de casamiento.

²⁶ AICA, 14/12/2003.

Además se presentan consideraciones donde sostienen necesario «Desenmascarar el uso instrumental e ideológico que se puede hacer de esa tolerancia» acusando al poder político de utilizar ideológicamente y no por una convicción real la implementación de la ley. Es decir, que se acusa a los legisladores de utilizar el tema para ganar la adhesión de ciertos sectores de la sociedad, más allá de la plena convicción de la necesidad de la ley.

Entre las «intervenciones» que «proponen» a los legisladores católicos, a través de la publicación «Consideraciones sobre los Proyectos de Reconocimiento Legal de las Uniones entre Personas Homosexuales» se encuentran: afirmar el carácter inmoral de las uniones, recordar al Estado que debe contener el fenómeno dentro de límites que no pongan en peligro el tejido de la moralidad pública y sobre todo no exponer a nuevas generaciones a una concepción errónea de la sexualidad y matrimonio, que los dejaría indefensos, y también recordar a quienes buscan a través de la ley conseguir la tolerancia hacia las personas gays que «tolerancia del mal es diferente a su legalización. Consideran aberrante la posibilidad que se legalice la adopción de niños en el contexto de las relaciones homosexuales, por ser las mismas un «elemento de gran peligrosidad» (Congregación para la Doctrina de la Fé, 2003). Esta postura produce un vacío legal porque al intentar ingresar en la agenda gubernamental el tema de la adopción en parejas homosexuales, la Iglesia presenta reiterados amparos judiciales. Poniendo en discurso lo aberrante, lo perverso en relación a la sexualidad, entran en una relación conflictiva con el poder político tanto de la Ciudad de Buenos Aires, como de Río Negro, como de las provincias de Santa Fe, Córdoba, Buenos Aires, donde también se trataba la implementación de dicha ley. Posteriormente también ingresó como tema a nivel nacional, lo que trajo nuevamente una serie de documentos eclesiales que reiteran conceptos ya vertidos tanto sobre familia como sobre sexualidad.

Educación sexual

En este apartado se explora el comportamiento de la Iglesia Católica ante los proyectos de ley de educación sexual. La Ley Nacional 26.150, que crea el Programa Nacional de Educación Sexual Integral, se sanciona

en octubre de 2006, mientras que la Ley Nacional de Educación (26.206) se aprueba en diciembre del mismo año.

La ley de Salud Sexual establece que todos los estudiantes de escuelas y colegios públicos, de gestión estatal o privada (ya sean nacionales, provinciales, o municipales) tienen derecho a recibir educación sexual integral.

A pesar que desde distintos organismos internacionales y desde organizaciones relacionadas con el tema de salud, adolescencia y género, se destaca constantemente la necesidad de la educación sexual (en todos los niveles educativos) como la instancia fundamental para la prevención de enfermedades venéreas, embarazos no deseados, etc., desde la cúpula de la Iglesia Católica se considera que la educación sexual sólo compete a la familia.

Como se mencionara anteriormente, la Iglesia considera que la familia no sólo merece el título de «santuario de la vida» sino que su papel trascendental es en la educación por ser «escuela de humanidad, de sociabilidad y de amor».

Considera

inaceptables y a veces totalitarias, las leyes que tienden a imponer planes de educación sexual en las escuelas al no tener en cuenta el derecho primario y natural de los padres a la educación de los hijos y sin referencia a los valores morales y religiosos (Obispos de la Argentina, reunidos en la 86 Asamblea Plenaria San Miguel, 15 de noviembre de 2003).

El cuerpo como construcción cultural histórica (Foucault, 2003) sigue siendo para la Iglesia Católica algo moldeado y definido por voluntad divina; de esta forma se deshistoriza todo el proceso histórico cultural que nos define.

Se debe tener en cuenta que la ley Nacional 26.150 está íntimamente ligada a la ley Nacional de Educación (Ley 26206), y fundamentalmente a la ley Nacional de SSyPR (y las leyes acordes a esta sancionadas en las distintas jurisdicciones).

La ley de SSyRR plantea la necesidad de la educación como medio de evitar embarazos adolescentes (no deseados), transmisión de enfermedades como el VIH-Sida, sífilis, etc. Sin embargo, la Iglesia logra modificar el texto de la ley de Salud Sexual y Reproducción

Responsable 25673, en lo que respecta a la instrucción de educación sexual, quedando exoneradas –según sus convicciones– las instituciones educativas públicas de gestión privada (confesionales o no).

Esta ley plantea la necesidad de que las autoridades sanitarias trabajen junto a las educativas y las de desarrollo social para capacitar a educadores y trabajadores sociales a fin de que los mismos sean agentes de promoción de la salud sexual, se garantice el acceso de toda la población a la información para llevar a cabo adelante una salud sexual y procreación responsable, asegurar el goce de los derechos del niño, brindar contención en esta temática, entre otras cuestiones. Lo significativo es que la comunidad educativa aparece como un actor fundamental para garantizar el éxito de dicha ley y del programa.

Sin embargo, en el año 2002 ante la promulgación de la ley confrontaron el sector político y la cúpula eclesial, y también hubo discusiones dentro del mismo sector político. En la provincia de Buenos Aires, ante la sanción de la Ley Provincial de Salud Reproductiva sancionada el 28 de Mayo del 2003 (ley 13.066) el Gobernador Felipe Solá a través de un decreto exceptuó a las escuelas privadas bonaerenses de brindar educación sexual, más allá de que dichas escuelas fuesen confesionales o no. Solá fundamentó su postura porque consideraba que «contraría el principio de libertad religiosa imperante en la provincia, pues obliga al cumplimiento del Programa (de Salud Sexual y Reproductiva) sin tener en cuenta las convicciones y acciones personales» por lo cual «quien, por ejemplo asistiera a un establecimiento privado de educación católica se vería obligado, contra su voluntad y más, contra la voluntad de sus padres, a participar en temas que pudieran entrar en conflicto con sus creencias» (Página 12, 24/06/2003). En este caso se observa una influencia diferencial de la Iglesia ante los gobiernos locales respecto al gobierno Nacional.

En ese momento lo que se cuestionaba desde la Iglesia era que la Ley no salvaguardaba el ejercicio de la patria potestad y el derecho natural de los padres a la educación de los hijos, omitiendo especificar que los menores de edad requieren la firma del consentimiento informado de sus padres, tutores o responsables. También se cuestionaba que no se incluía la educación por la castidad, postulando que a través de la misma se lograría alcanzar los objetivos especificados en el artículo 2.

Entre la sanción de la ley de Salud Sexual y Reproducción Responsable y la de Educación Sexual han transcurrido cuatro años.

En lo que respecta a la educación, la Iglesia reclama al Estado que garantice el acceso a la educación privada pues consideraba que «corresponde al Estado financiar de manera equitativa tanto la enseñanza estatal como la privada» (La Nación, 12/11/2006).

En noviembre de 2005, ante un episodio confuso de entrega de anticonceptivos a alumnos de los últimos años de una escuela primaria de La Plata, se instala el debate y conflicto entre la Iglesia, el Ministro de Salud y los legisladores nacionales. Ante este conflicto trasciende que en la Cámara de Diputados se estaba debatiendo un proyecto de ley de educación sexual.

Las autoridades eclesiásticas empiezan una cruzada convocando a la ciudadanía a que envíe mails a los legisladores reclamando una audiencia pública para el tratamiento del tema. Asimismo se insta a los legisladores que deben dejar sus cargos en diciembre a no votar el proyecto, así como a los que asuman en diciembre no votarlo.

La exigencia de la audiencia buscaba demorar el debate parlamentario a fin de que el proyecto no fuera aprobado en diputados en ese año, tal como habían logrado en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. No obstante, el Congreso no cuenta con dicho recurso como la Legislatura porteña.

El proyecto de educación sexual que se estaba tratando en la comisión de familia buscaba dar respuesta a las exigencias de la ley de salud reproductiva, y recogía el consenso de un año de trabajo en la Comisión de educación. De hecho, la versión aprobada es más moderada que la original presentada por diputados kirchneristas, ya que deja la forma de implementación en manos del Consejo Federal de Educación. Asimismo, la metodología de aplicación sería definida por cada comunidad educativa.

En este marco se cruzan declaraciones e insultos entre autoridades eclesiásticas y el Ministro de Salud, cuando en realidad quien venía impulsando el tema era el Congreso de la Nación:

(...) intervino ayer González García. ‘Algún obispo y no la Iglesia ha dicho algo en contra del Programa de Salud Reproductiva, que es una ley y no un invento mío; lo vamos a cumplir porque tiene que ver con el derecho de las mayorías’ (Página 12, 8/12/2005).

Monseñor Giaquinta volvió a hacer referencia a la cita bíblica utilizada por Basseotto contra Ginés González García y los legisladores, y que no dudaba en convocar a la desobediencia civil a la comunidad católica, ya que el Estado estaría abordando funciones que no le correspondían. Entonces, manifestó:

Si el Estado pensase que ese sería el rumbo que habría de tomar la educación de nuestros niños y la preservación de su salud, entonces el Estado estaría perdiendo su razón de ser. En ese caso, no dudaría en animar a los cristianos a la desobediencia civil (Página 12, 7/12/2005).

La Universidad Católica se sumó al debate declarando: «La pretensión del Estado de fijar los contenidos de la educación sexual supone un avance sobre materias que son propias de la familia y otras instancias de la sociedad» (Clarín, 10/11/2005).

Lo interesante de estas citas es que ponen de relevancia la concepción que tiene la Iglesia en cuanto a la división de funciones o ámbitos que competen a cada espada.

Finalmente la aprobación y sanción de esta ley se demoraría un año más. En el año de aprobación de la misma, el Episcopado Argentino hace una declaración sobre el tema:

La educación para vivir en el amor se realiza en la familia desde el inicio mismo de la vida, como lo confirman la psicología y la pedagogía. La familia es la primera responsable de la formación afectiva del niño, del adolescente y del joven. Este derecho irremplazable e indelegable de la familia encuentra ayuda en el Estado que, cumpliendo con su función subsidiaria, ofrece a todos los ciudadanos el servicio educativo (CEA, 2006: p. 2).

Según esta declaración, el Estado debe apoyar y complementar la educación brindada por las familias pero no debe de ninguna manera ser el encargado de esta educación.

Conclusiones

La Iglesia, cual mecanismo de poder, se dirige a los sujetos hablando de lo sexual y lo espiritual, y, a través de un entramado complejo, busca direccionar sus acciones en nombre de «la moral». En los casos de la homosexualidad y el lesbianismo, no son considerados «pecado», aunque

sí las relaciones homosexuales: el conflicto surge cuando se les da a esas relaciones un encuadre institucional.

En este tema se ve cómo los mismos actores de la Iglesia y del poder político que están debilitados entre los años 2001-2003, entran en una serie de alianzas y enfrentamientos, que según el momento desembocan en negociaciones que afectan directamente la base de las leyes (por ejemplo: los cambios en la Ley de Salud Sexual y Reproductiva Responsable). En la mayoría de las ocasiones, el enfrentamiento no llega a un grado que no permitiría una posterior reconciliación, con excepción de la presidencia de Kirchner, en la que se llegó a posturas irreconciliables.

Por otra parte, en el discurso y la práctica eclesial aparece la objetivación de la mujer. La mujer es colocada en un lugar de sometimiento, donde sólo se debe limitar a la procreación y a la educación de la prole.

La temática de la salud sexual y reproductiva constituye una de las cuestiones centrales que motivan a la jerarquía a relacionarse más amistosa o más confrontativa con el poder político en tanto se lo considera un problema moral muy importante. Por eso, el tratamiento de la misma en consonancia con los postulados de la Iglesia contribuye a la obtención del apoyo de ésta (presidencias de Menem), así como su rol opositor si no se siguen sus postulados (presidencia de Kirchner).

Esto significa, por un lado, que la jerarquía católica puede llegar a apoyar a un gobierno que promueve las desigualdades sociales en el plano económico, como el gobierno menemista, y oponerse a otro que trata de reducirlas, entre otras cuestiones, por la posición que el poder político adopte sobre la temática de salud sexual y reproductiva. Y por otro, significa que desde el poder político puede utilizarse instrumentalmente dicha cuestión para ganar el apoyo de la Iglesia y de esa manera, lograr legitimidad social.

Bibliografía

Aborto no es mala palabra ¿Cómo hablar de aborto en Argentina?. Buenos Aires: Católicas por el Derecho a Decidir Buenos Aires.

Belli, Carlo. (2006). *El alba del yo*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina.

Belo, Fernando. (1975). *Lectura Materialista del Evangelio de Marcos*. Navarra: Editorial Verbo Divino.

Checa, Susana. (comp.). (2006). *Realidades y coyunturas del aborto. Entre el derecho y la necesidad*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Checa, Susana. (2006). «Salud y Derechos Sexuales y Reproductivos». *UBA: Encrucijadas. Revista de la Universidad de Buenos Aires*. Nº 39.

Díaz-Salazar, Rafael. (1991). *El proyecto de Gramsci*. Madrid: Editorial Anthropos.

Dri, Rubén. (1997). *Proceso a la Iglesia argentina. Las relaciones de la jerarquía eclesial y los gobiernos de Alfonsín y Menem*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Dri, Rubén. (2000). *La utopía de Jesús*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Dri, Rubén. (2004). *El movimiento antimperial de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Dri, Rubén. (2005). *Juan Pablo II, el retroceso*. [On Line] Disponible en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=13530>

Dri, Rubén. *Wojtyla y Ratzinger o la iglesia poderosa*. 2007

Durkheim, Emile. (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.

Esquivel, Juan Cruz. (2004). *Detrás de los muros*. Bernal: Universidad de Quilmes.

Foucault, Michel. (2003). *Historia de la sexualidad. Vol 1. La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Foucault, Michael. (2006). *Historia de la sexualidad. Vol 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Freda, Rafael. (2003). *Matrimonio y Casamiento*. [On Line] Disponible en: www.sigla.org.ar/index.php?

Galeotti, Giulia. (2004). *Historia del aborto*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Gutiérrez, María Alicia. (2003). Derechos sexuales y reproductivos de las adolescentes: una cuestión de ciudadanía. En S. Checa (Comp.), *Género, Sexualidad y Derechos Reproductivos en la adolescencia*. Buenos Aires: Paidós.

<http://www.fovoda.org>

<http://www.libertadeslaicas.org.mx>

Hurst, Jane. (1993). *La Historia de las Ideas Sobre el Aborto en la Iglesia Católica. Lo que no fue contado*. Montevideo: Católicas por el derecho a decidir.

Klein, Laura. (2005). *Fornicar y matar. El problema del aborto*. Buenos Aires: Editorial Planeta.

La Biblia. (1992). Madrid: Fundación Palabra de Vida y Ediciones Paulinas.

Míret Magdalena, Enrique. (1983). *¿Cuándo empieza la vida humana?* [On Line] Disponible en: http://www.elpais.com/articulo/espana/empieza/vida/humana/elpepiesp/19830525elpepinac_1/Tes/

Mundigo, Axel. (2005). *Religión y salud reproductiva: encrucijadas y conflictos». II Reunión de investigación sobre embarazo no deseado y aborto inseguro. Desafíos de salud pública en América Latina y el Caribe. Ciudad de México*. [On Line] Disponible en: http://www.despenalizacion.org.ar/pdf/publicaciones/Religion_y_salud_reproductiva_encrucijadas_conflictos.pdf.

Ortiz Millán, Gustavo. (2008). *La moralidad de la ley y la moralidad del aborto*. [On Line] Disponible en: <http://www.filosoficas.unam.mx/~gmom/aborto-ortizmillan.pdf>

Problemática religiosa de la mujer que aborta. (2006). Bogotá: Tonos & Medios Ltda.

Ramis, Álvaro. (2009). *Aproximaciones críticas al debate teológico sobre el aborto terapéutico en Chile*. [On Line] Disponible en: <http://www.diegodemedellin.cl/aborto3.pdf>

Documentos de la Iglesia

Bo- Aica Nº 2053

CEA (2006): «Declaración del Episcopado Argentino al Pueblo de Dios sobre la Educación Sexual en las Escuelas».

CEA: Familia, Comunión de Amor, tarea de Todos. 15 de noviembre de 2003.

Centro de Difusión de la Buena Prensa: El método Billings, 2006

Comunicado de la Comisión Ejecutiva de la conferencia Episcopal Argentina. Buenos Aires 8/10/1999.

Conferencia Episcopal Argentina: Catecismo Para el amor, Plan General y Cartillas, Buenos Aires ,2007

Congregación para la Doctrina de la Fe. Consideraciones sobre los proyectos de reconocimiento Legal de las uniones entre personas homosexuales. Editorial San Benito. Buenos Aires. Argentina. 2003.

Congregación para la Educación Católica: Orientaciones educativas sobre el amor humano. Noviembre de 1983

Declaración del Arzobispado de Buenos Aires. 19/12/92

Declaración sobre la Buena Noticia de la vida humana y el Valor de la Sexualidad, año 2000

Documento de la 86° Asamblea Plenaria. San Miguel. 15 de Noviembre de 2003

Documento de la Comisión Arquidiocesana de la Mujer. Buenos Aires 12/12/2002

Documento del Vaticano del 26 de Julio de 2000. Fiesta de S. Joaquín y Sta. Ana, Padres de la Stma. Virgen María

Documento Deus Caritas est. N° 5 de Benedicto XVI. 2005

Documento Familia, Matrimonio y Uniones de Hecho, del Consejo Pontificio para la Familia .21 de Noviembre 2000.

Documento: «Navega Mar Adentro». Mayo 2003 b. Comisión Episcopal para la Actualización de la líneas Pastorales para la nueva Evangelización

Documento: Preparación al Sacramento del Matrimonio 13/5/96

Documento: Sexualidad Humana: verdad y Significado. 8/12/95

http://www.aica.org/aica/not_2002/SN/021219JU-015N.htm

Pontificio Consejo para la Familia: Sexualidad humana. 1998

Tomás de Aquino, Suma Teología HI, P. 95.a 2

Vademecum para los confesores. Pontificio Consejo para la Familia.; 1997.

Encíclicas

Juan Pablo II. (1995). *Evangelium Vitae*. [On Line] Disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_sp.html

Pablo VI. (1968). *Humanae Vitae*. [On Line] Disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae_sp.html

Artículos periodísticos diarios Clarín, La Prensa, Página 12 y La Nación. Periodo 1992-2006.

Legislación:

LEY NACIONAL 26.150

LEY NACIONAL 26206.

LEY NACIONAL 26150.

LEY NACIONAL 25673

LEY N° 474 de la CABA

LEY N° 13.066, Prov. de Buenos Aires.

LEY UNION CIVIL DE LA CABA

LEY 1004 DE UNION CIVIL DE LA PROV. DE RIO NEGRO

DECRETO N° 938 de la Prov. de Buenos Aires.

Josefina Crama¹ y María Florencia Ruggerio²

*La Virgen de Lourdes y su
Santuario en Santos Lugares.
La construcción del símbolo y
del espacio sagrado*

Introducción

Este trabajo de investigación consiste en desarrollar las características especiales alrededor de la Virgen de Lourdes como símbolo de identificación popular ubicando nuestro tema de interés en el Santuario de la Virgen de Lourdes en el barrio bonaerense de Santos Lugares.

Esta investigación se encuentra dentro del campo de la sociología de la religión ya que las cuestiones religiosas se inscriben en el aspecto cultural conformando las articulaciones simbólicas que rigen la vida de los hombres en sociedad. Todos los símbolos culturales son importantes, pero consideramos que los religiosos cumplen un rol fundamental, al estar revestidos por un carácter místico especial, y construir creencias que forman el carácter moral y social de los individuos.

Nuestros objetivos de investigación intentan responder a nuestras preguntas de investigación, es decir, ¿cuáles son las características que se le atribuyen a la Virgen de Lourdes? ¿Qué particularidades adquiere el Santuario como espacio sagrado? A partir de estas dos preguntas principales surgen las siguientes sub-preguntas: ¿de qué manera se construye el símbolo de la Virgen de Lourdes? ¿Qué significa para sus fieles?

¹Estudiante de Sociología (Facultad de Ciencias Sociales - UBA) josefina.crama@gmail.com

²Lic. en Sociología (Facultad de Ciencias Sociales - UBA) florenciaruggerio@gmail.com

¿Qué papel tiene dentro de la fe católica y cómo se convierte en una necesidad? ¿Qué apreciaciones tienen los seguidores sobre la actualidad y qué papel cumple la fe en la Virgen de Lourdes en este contexto? ¿Qué van a buscar sus seguidores al Santuario? ¿Qué sentimientos le genera el Santuario? ¿Qué representa acercarse al Santuario?

A continuación detallamos los objetivos de investigación:

- Explorar e indagar acerca de las diferentes interpretaciones alrededor de la Virgen de Lourdes como símbolo religioso-popular.
- Describir las características que se le atribuyen a este símbolo.
- Indagar acerca de las creencias y vínculos con la fe.
- Explorar acerca de los significados que adquiere el Santuario de Lourdes en Santos Lugares.
- Definir las creencias de los fieles de la Virgen de Lourdes acerca del contexto actual, intentado hacer visible la búsqueda de sentido.

Como contexto para este trabajo de investigación utilizamos el concepto de religión utilizado por Rubén Dri, para quien el vocablo proviene de *religare* significando religar, volver a ligar, volver a unir lo que se encuentra fragmentado, ya que el ser humano es un ser atravesado por la fractura.

cuando se abre la razón o aparece el espíritu, es decir, el hombre, se produce en el ser humano una ruptura que es vivida angustiosamente y que este tratará por todos los medios de soldar. Ello se ha producido históricamente con la primera aparición de la razón y vuelve a producirse con cada individuo cuando emerge el sujeto (Dri, 2007: 16).

1. Reconstruyendo la historia

1.1. Lourdes de Francia

La construcción del mito³ comienza, en las fuentes relevadas, por la descripción de quien luego sería la receptora de las apariciones. Una niña de carácter humilde -como en tantas otras historias, leyendas y

³ Con la intención de mantener el orden del relato, nos referiremos a las características constituyentes del mito más adelante.

sagas que dan paso a la construcción de varios símbolos, como la Difunta Correa o Gladys la receptora de los mensajes de la Virgen del Rosario en San Nicolás, de las cuales se destaca la condición de humildad y carácter religioso sin dejar de lado la tenacidad y decisión- es la protagonista de nuestra historia.

Esta niña llamada Bernardita Soubirous, nacida en 1844, vivía con su familia en la pobreza en Lourdes, Francia. En las distintas versiones de la historia siempre se recalca el carácter humilde, frágil, piadoso y sobre todas las cosas el carácter religioso y de fervorosa fe que tenía Bernardita.

Llegamos así al 11 de febrero de 1858, día de la primera aparición de la Virgen en una gruta de Lourdes. Ese día Bernardita y otras niñas salieron al campo a buscar leña seca y en el momento en que tenían que cruzar un arroyo, esta se queda atrás y escucha un fuerte y poderoso ruido proveniente de la gruta en el mismo momento en que las campanas de la Iglesia comenzaron a sonar y se oía el canto del Ángelus.

A partir de este momento los padres de Bernardita empiezan a creerle y el hecho circula por todo el pueblo donde se empieza a comentar lo que ocurría en la gruta de Lourdes. Se fueron sucediendo nuevas apariciones y cada vez más personas se juntaban cerca de la gruta para ver a la Virgen. La historia de Bernardita continúa dedicada al servicio religioso uniéndose al noviciado. El 8 de diciembre de 1933 es canonizada como Santa Bernardita.⁴

1.2. Lourdes en Santos Lugares

La historia de Lourdes comienza con la llegada en 1909 de los sacerdotes Asuncionistas. El nombre de «Santos Lugares de Jerusalén», deriva de la presencia de los frailes franciscanos en el lugar. La zona dependía de la parroquia Jesús Amoroso (actual Catedral de San Martín). En sus inicios había una pequeña capilla en el actual lugar del Santuario, creada por los presbíteros antes de la llegada de los Asuncionistas.

Uno de los puntos en común que encontramos entre el surgimiento de Lourdes en Francia y en Santos Lugares es la ocurrencia de un «milagro».

⁴ Tomado de <http://www.santuario.santoslugares.com/historia.htm>.

El 4 de mayo de 1911 llega un telegrama informando que el superior de la congregación se encontraba gravemente enfermo y cercano a la muerte, por lo cual los Padres Rafael Maubon y Román Heitmann se comprometen a edificar una gruta en honor a la Virgen María si el Padre se recupera. El día siguiente reciben un nuevo telegrama informando de la recuperación del Padre, aquí se hace presente el milagro.

En 1920 se decide colocar a la parroquia bajo la advocación de la Virgen de Lourdes, iniciándose el 11 de febrero de 1921 el movimiento para construir el templo. El Padre Antonio Silverman presenta los planos para su aprobación.⁵

Si bien son pocas las recopilaciones de la historia del Santuario en Santos Lugares, podemos ver la articulación entre las dos construcciones de la Basílica y santuario de Lourdes en Francia y en el barrio bonaerense. En ambos relatos se hace presente la categoría de milagro y el mensaje de la Virgen de que se construya una Iglesia en su honor, en Francia a través de los mensajes a Bernarda, en Santos Lugares los Padres interpretan la pronta recuperación del enfermo como un designio de la Virgen. La promesa de construir una gruta fue interpretada como un pedido de la misma Virgen, y allí encontramos el origen de la llegada de Lourdes a Santos Lugares.

1.3. Contexto de la Iglesia Argentina

La historia de Lourdes en Santos Lugares comienza a principios del siglo XX, momento del surgimiento y mayor auge de los Círculos obreros propuestos por la Iglesia. En el barrio de Santos Lugares predominaban los trabajadores del ferrocarril al existir dos estaciones ferroviarias en menos de quince cuadras.

A lo largo del siglo XX el dogma liberal ha ido creciendo y afianzándose a lo largo de todo América Latina, pasando a hablarse en la actualidad de «neoliberalismo». Algunas de las características ya conocidas de este sistema son: la profundización de las brechas y desigualdades ya existentes, y la emergencia y estancamiento de nuevos y viejos vacíos polí-

⁵ Tomado de <http://www.tresdefebrero.com.ar/barrios/lugares/lourdes.html> y <http://www.santuario.santoslugares.com/historia.htm>

ticos, sociales y económicos. Una fuerte pérdida del poder de los sectores populares y clases más desfavorecidas es otro de los elementos comunes de la globalización neoliberal, así como la concentración del poder económico y político (Svampa: 2008).

En este contexto los sectores populares se ven vacíos de espacios participativos por lo que surgen nuevos movimientos sociales, con características novedosas, surgiendo como respuesta a una nueva época en la que el consenso neoliberal se ve debilitado. Estos nuevos movimientos sociales surgen a partir de conflictos ambientales o de situaciones de crisis severa como en el 2001.

En la actualidad las ciudades son percibidas como lugares inseguros, invadidos por los de afuera, por los marginales. La sensación de inseguridad se acrecienta día a día.

A partir de la conjunción de estos diferentes elementos hemos podido ver que han surgido movimientos sociales como respuesta a la nueva situación pero también hemos observado que aun quedan espacios vacíos, huecos de contenido y de valores donde las clases sociales puedan identificarse.

Creemos que una de las formas en las que se busca llenar esos vacíos es en los espacios religiosos. La búsqueda de sentido se da de múltiples formas y una de ellas es a través de las representaciones simbólicas de los elementos religiosos. En nuestro caso en particular nos interesamos por ver cómo se estructuran los distintos elementos que juegan en la construcción de la Virgen de Lourdes como símbolo religioso.

2. Construcción del mito

Los mitos funcionan como dadores de sentido en una sociedad, buscan responder las grandes preguntas que la humanidad se ha planteado desde sus comienzos, son universales y tiene como función otorgar sentido. Los mitos fundantes o grandes mitos son aquellos que narran el origen del mundo, del Estado, de una ciudad o sociedad.

Necesariamente el mito debe ser una cosmovisión, pues su tarea fundamental es otorgar sentido a la vida tanto de los individuos como de los grupos sociales, familias extendidas, clanes, tribus, pueblos, en los que los individuos se encuentran insertos. El sentido de los

individuos no se concibe sin el sentido del grupo del que forma parte (Dri, 2002: 166).

Para que exista un sujeto debe haber memoria que asegura la permanencia del ser pasado. La memoria de los pueblos está conformada por la memoria histórica, y esta a su vez conforma la identidad de los pueblos como tales. Es en este lugar donde hacen aparición los arquetipos, que pueden ser fechas, lugares, personajes, acontecimientos, etc. Estos arquetipos contienen elementos que no han sido realizados y es lo que los mantiene en constante movimiento, es decir, hay algunos elementos que permanecen en el presente y le otorgan un «plus de significado» (Dri, 2002). Es la utopía la que aparece, el proyecto a ser realizado. Los arquetipos son traídos al presente, se busca elaborar un proyecto como momento constituyente de identidad.

El ser histórico siempre es proyecto, es lo que no es y no es lo que es. En el caso de los símbolos marianos, por ejemplo, vemos como los sujetos toman características del símbolo y proyectan esas cualidades en sí mismos. El proyecto es lo realizable. Lo que se encuentra adelante, en el futuro, como motor del proyecto es la utopía. Es así como todos estos elementos conjugan la memoria, ya que el proyecto y la utopía pertenecen y constituyen a ella.

El símbolo va a aparecer en el presente, si el arquetipo surge del pasado y la utopía esta en el futuro, el símbolo es el mediador entre estos. Aparece en él lo no realizado y lo que se debe realizar. El símbolo, como parte constitutiva de los pueblos, exige ser interpretado para conocer su identidad. Es el medio por el cual el mito otorga sentido, de modo tal que para hacer una interpretación de los mitos se hace necesario interpretar el significado de los símbolos que lo componen. En esta dirección interpretaremos el símbolo de la Virgen de Lourdes y trataremos de encontrar el sentido que otorga el mito constituido a su alrededor para los devotos de la Virgen y en particular para la construcción del barrio de Santos Lugares.

De esta manera vemos cómo los mitos y sus narraciones son importantes para analizar los comienzos, ya que toda conformación de identidad necesita de un origen. Los orígenes religiosos se relacionan con la creación del mundo, un retorno hacia el tiempo sagrado, el tiempo de la creación. El origen de Lourdes se basa en los milagros, en Francia con

las apariciones, en Santos Lugares con la intervención de la Virgen en la enfermedad del superior de la congregación y su milagrosa recuperación.

Partiendo de la religión como dadora de sentido, vemos que símbolos como la Virgen de Lourdes conectan a los sujetos con la trascendencia y con el centro del cosmos, ubicándolos en un lugar, alejándolos del caos del sinsentido, hay una reconexión con el mundo (Dri, 2007: 22).

El autor menciona la preponderancia del símbolo de la *Virgen Madre* en las identidades populares. En la sociedad moderna al pasar al monoteísmo, lo femenino parece desaparecer y existe una absoluta preponderancia de lo masculino. Pero para los sectores populares lo femenino es de gran importancia, la Virgen simboliza a la gran madre. El culto femenino viene de larga data, proveniente de los pueblos originarios, donde a la llegada del catolicismo se deposita en la Virgen María: «Es así como el culto a la Virgen Madre se expande para todo el territorio nacional con diversas advocaciones que para los devotos no son advocaciones o títulos de una misma Madre, sino la Madre específica de cada región» (Dri, 2007: 25).

Si los mitos alrededor de los símbolos ayudan a la construcción de las identidades de los sujetos, nos preguntamos cuáles son las características que los seguidores de Lourdes le atribuyen a la Virgen y de qué manera se ven reflejados en estas y van construyendo sus propias identidades. Con este objetivo nos enfocamos en la realización de entrevistas cortas a los fieles que asisten regularmente al Santuario de Lourdes.

3. Análisis de entrevistas

Decidimos hacer las entrevistas un domingo 11 ya que por lo general son los días que más gente se acerca al Santuario al ser, por una parte, el día que se recuerdan las apariciones del 11 de febrero y por ser domingo se acercan más personas al lugar, lo que nos daría una mayor diversidad de posibles entrevistados. Ese día llegamos por la mañana y nos encontramos con mucha gente en los distintos sectores, varias personas rezando frente a la Gruta, otras tantas en el templo inferior como así también el templo superior. Percibimos un ambiente de tranquilidad y silencioso. Vimos pequeños grupos reunidos en las mesas del «Descanso del Peregrino», sobre todo familias reunidas con niños pequeños. En general eran grupos de dos o tres personas, en su mayoría eran mujeres

adultas, aunque también había parejas jóvenes. Elegimos hacer las entrevistas en el «Descanso del Peregrino» ya que es donde la gente va a relajarse, charlar, comer y tomar algo, con el objetivo de no interrumpir su momento de conexión con el espacio religioso. Además este espacio se caracteriza por ser distendido y de relajación, por lo que decidimos aprovecharlo y acercarnos a diferentes personas.

Si bien no fuimos a realizar las entrevistas con una cuota definida de entrevistados tratamos de abarcar la mayor diversidad posible, aunque nos encontramos con una mayoría femenina de edad adulta. En total se realizaron 14 entrevistas no estructuradas con una guía tentativa de preguntas con el objetivo de dar libertad y espacio a los entrevistados para que se expresen en las respuestas. A continuación agruparemos los testimonios por las temáticas que consideramos más relevantes.

3.1. Características de la Virgen de Lourdes

En dos de las entrevistas surgió algo concreto como la asociación entre la Virgen y el símbolo materno. Para estas dos personas es como una segunda madre, la cual significa todo para ellas y también le deben todo.

[Es] Como mi madre, porque yo creo que a los 14 años la adopté como mi mamá. Yo no tengo a mi mamá entonces para mí es todo, le debo todo, cuando estoy bien, cuando estoy mal, siempre ella me ilumina. Es mi mamá (Ma. Cristina, 58 años, comerciante).

Es como mi segunda mamá (Viviana, 47 años, ama de casa).

En otras de las entrevistas no se habla explícitamente de una segunda madre o del vínculo materno pero entendemos que las características mencionadas hacen referencia a esto, por ejemplo rasgos como la calma, la paz, lo angelical, el ser capaz de dar y entregar todo.

Para dos de los entrevistados, ambos hombres de diferentes edades, no pudieron definir concretamente ni atribuir una característica específica sino que sienten a la Virgen de Lourdes como parte de ellos, algo que sienten dentro, que esta y es inconciente: «no la veo como una imagen, veo que es algo que esta dentro de uno» (Abel, 60 años, jubilado); «será inconsciente el hecho de que me fascina y me gusta pero no sé» (Cristian, 24 años, estudiante).

El hecho de que muchos de los entrevistados no pudieron atribuirle una característica específica está relacionado con la creencia de que ella lo es «todo». Hasta consideran que es un ser humano más. Al ser justamente «todo» resulta indescriptible e imposible de poner en palabras y dejando fuera la posibilidad de hablar de ella, de no encontrar la forma justa para expresar el amor y la fe que los entrevistados sienten hacia ella. Prevalece la fe en ella, lo irracional y lo omnipresente.

3.2. Definición de la fe

En la mayoría de las entrevistas la fe aparece como algo misterioso, que no pueden definir o describir puntualmente. No obstante se considera como algo esencial para la vida de las personas y que no se podría vivir sin ella. La fe aparece como algo que está en todos lados: «yo siento que yo tengo un respaldo, un pilar, una motivación y que todo va a pasar, que nada va a quedar así» (Claudia, 45 años, ama de casa).

Otra forma en la que pudimos acceder sobre las distintas percepciones que se tienen sobre la fe fue preguntando sobre los pedidos que suelen hacer a la Virgen. En general los entrevistados mencionaron no solo el hecho de pedir sino también de un agradecimiento que sienten hacia ella. Muchos de los entrevistados piden por gente cercana, por su familia, hijos, por la salud y a su vez agradecen el hecho de que gozan de salud y por las cosas que tienen y los «milagros»:

Y yo acá venía a pedir por mi nieta que estaba muy mal (María Esther, 57 años, ama de casa)

(...) también venimos a agradecer y a pedir por unos compañeros que están en trámites de jubilaciones que también venimos a pedir por ellos todos los 11 (Abel, 60 años, jubilado).

En mi casa tengo mi altarcito donde le pido y agradezco todos los días. Vengo a agradecer también, no solo a pedir, muchas veces vengo a agradecer (María Cristina, 58 años, comerciante).

Primero, la primera vez me hizo un milagro muy grande, muy hermoso, es muy fuerte de contarlo y tal vez muchas personas dirán «esta persona está loca». No se como decirte, si yo te digo que se me apareció quizás piensen mal. Pero no, yo la ví...eeeem, y realmente yo no la conocía ni por estampitas porque en mi casa fue siempre la Virgen de Luján. En un momento muy especial de mi vida este, me hizo ver algo que no sé, no sé,

tenés tiempo para contarte la historia? (María Esther, 57 años, ama de casa).

Todo en relación a mi enfermedad y siempre pidiendo por la familia, no? Y bueno, hoy vinimos... a agradecer o sea, a pedir y bueno a agradecer el futuro que va a venir en relación a mi operación (Héctor, 56 años, empleado).

Una de las entrevistas hizo referencia a la fe en relación con el amor y el cariño. Además la fe está estrechamente ligada con las significaciones que tienen las personas sobre la problemática actual, punto que desarrollaremos más adelante.

3.3. Significados del Santuario de Lourdes

No se hicieron señalamientos concretos sobre la relación con el lugar y su significado, no obstante la visita al Santuario se vive como un momento de tranquilidad y de paz. Algunos de los entrevistados no conocían el lugar y a través de referencias se acercaron a visitarlo, en su mayoría conocían los otros templos de esta Virgen, sobre todo el de Lomas de Zamora. Uno de los entrevistados primero conoció la Iglesia de Lourdes en Mar del Plata y desde ese entonces se hizo devoto de Lourdes:

es una paz que sale de acá, uno siente esa energía que es lo que uno le hace falta tanto (Claudia, 45 años, ama de casa).

me puedo sentar en cualquier lado, sin diferencia porque yo creo que ella conmigo está en todo momento, no solo acá, en mi casa, en todos lados (...) acá me encanta, es un lugar de paz (María Cristina, 58 años, comerciante).

Por lo general la visita al Santuario esta asociada a la necesidad y desde lo opuesto asociado a un «deber», al cumplir como una especie de mandato de la fe y la creencia ligado a un agradecimiento, donde se hace el esfuerzo de acercarse al lugar. Si bien se hizo mención de que la Virgen está en todos lados, se presenta una necesidad de acercarse a este lugar.

Para mí es la necesidad de venir y ya está. (...) el día que yo necesito conectarme, puede ser cualquier día (Claudia, 45 años, ama de casa).

Y trato de venir, trato, no lo cumplo, pero bueno siempre le prendo la

velita desde allá, también hay una gruta allá [Lomas de Zamora] (...) vengo porque sé que me escucha (Viviana, 47 años, ama de casa).

Vengo 2 veces por semana más o menos, esto es una terapia para mí (Miriam, 42 años, empleada de fábrica).

3.4. Actualidad, búsqueda de sentido y fe

A lo largo de las entrevistas hemos podido ver que las consideraciones sobre las problemáticas actuales están íntimamente ligadas a la fe, y la búsqueda de sentido se da a través de ella y el bienestar espiritual ante el vacío producido por la falta de valores, de espacios de participación, el individualismo y otras características de la modernidad.

Todo lo que es conexión con Dios te ayuda, al tener fe, ya está, ya está ordenado, ya está completado, estás bajo la protección de él así que, todo lo que es camino hacia él ya está, hay que tener fe (Viviana, 47 años, ama de casa).

Y yo creo que si todos los seres humanos nos acercáramos más a lo espiritual, todo sería diferente porque parece que la prioridad número uno es lo material y todos corremos atrás del consumo y la parte espiritual la van dejando de lado (...) yo creo que se perdieron los valores desde las familias y falta de amor (María Cristina, 58 años, comerciante).

Al observar que estos elementos se encuentran tan cohesionados en las percepciones de los entrevistados, nos preguntamos si no hubiésemos indagado sobre este aspecto en particular habría surgido espontáneamente. Tal como lo esperábamos –sobre todo en un contexto de crisis mundial- los entrevistados relacionaron directamente la fe con la actualidad y la búsqueda de valores y sentido.

Tenemos que ir salvando lo que podamos salvar. Sobre todo la nueva generación, hay que tratar de venir e inculcarle las cosas buenas (...) si bien uno dice... uno Dios... y todo, no pasa por Dios, no puede resolver... si bien esta en todos nosotros, esta en cada uno de nosotros, en lo que queremos para nuestros hijos (Araceli, 40 años, ama de casa).

La falta de valores es esencial, este... no... hoy no tenemos la plata para un montón de cosas, estamos criando chicos de 14 años que... si no lo agarramos a tiempo esta en las drogas, la fe... que todo va a cambiar... que tenemos que cambiar... y no somos... son valores, hemos perdido los valores esenciales (Daniel, 50 años, empleado).

Ahora le pido que me los cubra con su manto y que me los cuide, más con lo que esta pasando ahora, la inseguridad total y los chicos que están... un desastre, no? (Araceli, 40 años, ama de casa).

La preocupación pasa sobre todo por «los jóvenes, los más chicos, y las nuevas generaciones». Ellos aparecen como una generación perdida, como una presa fácil para las drogas, el robo, la inseguridad y una vida no digna carente de valores esenciales. A nivel general los entrevistados mencionan a la fe como algo que puede salvar a los chicos y las nuevas generaciones que vengan, pero no dejan de lado las responsabilidades de los adultos de las familias y de la sociedad.

4. La Virgen de Lourdes como símbolo religioso y el centro elevado

4.1. La Virgen de Lourdes como símbolo religioso

Como hemos mencionado anteriormente los símbolos funcionan en la construcción del sentido y de la identidad de los hombres. El hombre por sí es un ser fragmentado y busca constantemente religar sus fragmentos, y uno de los medios es justamente la religión. Toda religión se encuentra inserta en un sistema cultural y la cultura es precisamente un nido de símbolos entrelazados entre sí.

En este sentido hablamos de una cultura popular, aquella que hace referencia al pueblo, la que se encuentra en el centro de la búsqueda de sentido. Como hemos mencionado anteriormente, bajo el modelo neoliberal los sectores populares se han visto dejados de lado en el mercado económico y de trabajo y junto con otros procesos se vieron vaciados de identidad. La cultura de estos sectores y por lo tanto su forma de apropiarse de los símbolos de todo tipo, en nuestro caso religiosos y mas específicamente la Virgen de Lourdes, tienen características particulares que es interesante analizar.

A partir de las entrevistas y de las distintas observaciones en el Santuario y de la bibliografía analizada hemos podido ver qué representa la Virgen de Lourdes para sus fieles. Debemos mencionar que este es un símbolo religioso «oficial», es decir, que es reconocido por la Iglesia Católica, pero a su vez es tomado por los sectores populares, reapropiado y reinterpretado. La Virgen María con su advocación en Lourdes es la

patrona de los enfermos. A ella acuden quienes tienen problemas de salud, durante las misas se dedica un momento especial al rezo por los enfermos, incluso hay misas dedicadas exclusivamente para esto.

A lo largo de las entrevistas hemos visto que el tema de la salud fue apareciendo, pero no como un elemento central o el más importante. Cuando preguntamos por las características de la Virgen algunas personas nos contestaron que es como una madre y, como hemos mencionado anteriormente, otras características que se relacionan con lo materno. No hemos podido definir características exclusivas de la Virgen de Lourdes para los entrevistados, en algunos casos relacionadas con la maternidad y con lo femenino, en otros casos no nos han podido definir bien qué significaba para ellos. Sin embargo hemos podido ver que estas características están estrechamente vinculadas a la fe en general, para la gran mayoría de los entrevistados el mantener la fe es una cuestión primordial, así como también han hecho mención de la falta de valores que existe en la actualidad. Es decir que hemos podido ver que los fieles de la Virgen de Lourdes se identifican con el arquetipo materno, entendiendo que el elemento femenino vinculado a la maternidad permanece en el presente, es lo que otorga ese *plus de significado* que constituye el símbolo.

Para los entrevistados en la actualidad se vive una suerte de vacío en cuanto a los valores, casi todos ellos reconocieron la existencia de una crisis y consideraron que acercarse a la Virgen y a los valores religiosos y a la fe es el camino a seguir para encontrar la solución. Sobre todo para las nuevas generaciones en donde los valores se encuentran más diluidos y es en quienes hay que hacer énfasis para recuperarlos.

En lo que respecta a las características de la Virgen de Lourdes que contribuyen a la formación de las identidades de los individuos, hemos podido ver que las mujeres se identifican con lo materno, y que para los hombres fue más difícil expresar elementos que la caractericen. Para la mayoría de los entrevistados la Virgen de Lourdes es bondadosa, incondicional que siempre va a estar para ellos, es un punto de referencia y de refugio, y las mujeres que son madres repiten, construyen su identidad con estas características para con sus propios hijos.

4.2. Consideraciones sobre el Centro Elevado

Vemos que el Santuario de Lourdes funciona como un *centro sagrado* al que numerosos fieles concurren diariamente y sobre todo el 11 de febrero –día de la Virgen de Lourdes-. Este centro no sólo es sagrado sino que es *elevado*. El centro elevado tiene un gran significado en el mundo religioso, es el centro que da sentido a sus fieles.

La torre central de la Iglesia mide 74 metros, más los 4 metros que le agrega la cruz. Se encuentra separada del piso, en un lugar elevado, visible desde varias cuadras a la redonda, favorecido por el hecho de ser un barrio de casas bajas. El templo superior se encuentra separado del piso, debajo de él encontramos el templo inferior y la gruta que se encuentra en una especie de patio al aire libre. Para acceder a la parte superior se deben recorrer las rampas, son dos, una a cada lado. Su acceso es relativamente fácil, aunque la subida demora unos minutos a paso lento. Hemos visto que este lugar es un claro punto de referencia y su tamaño hace del Santuario un lugar majestuoso. En las entrevistas muchas personas hicieron referencia a un «lugar de paz»:

Es una paz que sale de acá, uno siente esa energía que es lo que uno le hace falta tanto, ahora que uno vive tan alterado por un montón de cosas (Claudia, 45 años, ama de casa).

Yo creo que ella [la Virgen de Lourdes] conmigo está en todo momento, no solo acá, en mi casa, en todos lados (...) acá me encanta, es un lugar de paz (María Cristina, 58 años, comerciante).

En el santuario los fieles encuentran la paz, encuentran el lugar perfecto y se sienten cerca del centro. Cuanto más cercano al centro se hallen, más portadores de sentido serán. Desde el centro el caos se transforma en cosmos, hay un orden, un universo que está ordenado. Si bien en la devoción a la Virgen de Lourdes no se encuentra presente la peregrinación como un elemento central, cada una de las personas que se acercan confluye de diversos lugares. El centro permanece como un punto de referencia, a medida que uno se va acercando al lugar el Santuario se hace más imponente, su presencia es orientadora y marca el centro del barrio. Su ubicación entre las dos estaciones de ferrocarril ayuda a convertirlo en este centro y referente. Siguiendo a Mircea Eliade, vemos que en el «medio», en el «centro» siempre se encuentra el «verdadero mundo»:

(...) pues allí se da una ruptura de nivel, una comunicación entre las dos zonas cósmicas. Siempre se trata de un Cosmos perfecto, cualquiera sea

su extensión. Un país entero (Palestina), una ciudad (Jerusalén), un santuario (el Templo de Jerusalén) representan indiferentemente una *imago mundi* (Eliade: 13).

El simbolismo del centro articula para Eliade (Eliade, 1972) tres elementos complementarios y solidarios entre sí. La «montaña sagrada» que se encuentra en el centro del mundo; templos, palacios y residencias sagradas se asimilan a esta montaña y son promovidos a la categoría de centro; y a su vez todo lugar sagrado es considerado el punto de unión entre cielo, tierra e infierno ya que por ellos pasa el axis mundi.

Así también abarca nociones como la que acabamos de mencionar donde el centro es el punto de reunión de los diferentes niveles cósmicos, la noción de espacio hierofánico⁶ y por lo tanto real y por último el espacio creacional, el único lugar donde puede ocurrir la creación. Numerosas tradiciones incorporan en sus mitos y leyendas la teoría del centro. Por lo general el camino que conduce al centro es arduo, plagado de obstáculos que dificultan su llegada. En el caso de las primeras apariciones de la Virgen de Lourdes en Francia vemos que la tarea de Bernardita se asemeja a la de los héroes míticos que deben vencer los obstáculos para acceder al centro. El camino a la gruta no era fácil para Bernardita, debía atravesar el arroyo y además tuvo que enfrentar los obstáculos que le impusieron las personas del pueblo al no creerle lo que ella decía.

Vemos así que en esta construcción mítica alrededor de Bernardita y las apariciones en la gruta, el camino al centro no fue fácil. La Virgen le hizo diferentes peticiones a Bernardita y para cumplirlas enfrentó obstáculos conquistando «heroicamente» el centro. A partir de estos sucesos la gruta de Lourdes de Francia se ha convertido en uno de los centros religiosos más importantes del mundo, y la llegada a este representa para los peregrinos el acceso al verdadero mundo. En el caso del Santuario en Santos Lugares, las rampas de acceso al Templo Superior podrían emular este camino arduo al centro sagrado, si bien no son de grandes dimensiones y subirlas no implica un esfuerzo épico, simbólicamente se acerca a esto. Es decir, a medida que uno va recorriendo la gruta y va acercándose al punto de destino transitando ese camino va simulando el peregrinaje y se trascienden los obstáculos para llegar al centro.

⁶ El autor refiere como hierofanía a todo elemento, como ritos, mitos, cosmogonías o dioses, que son manifestaciones de lo sagrado y revelan una modalidad de lo sagrado.

El camino es arduo, sembrado de peligros, porque se trata de hecho de un rito de paso de lo profano a lo sagrado, de lo efímero y de lo ilusorio a la realidad y a la eternidad, de la muerte a la vida, del hombre a la divinidad. El acceso al centro equivale a una consagración a una iniciación. A la existencia de ayer, profana e ilusoria, sucede una nueva existencia real, duradera y eficaz (Elíade, 1972: 341).

Ir avanzando por las rampas y llegando poco a poco a la parte superior del Santuario implica una ruptura de nivel, se va dejando atrás –abajo– el espacio profano, se va entrando en una zona de pureza, de paz, de orden. El caos del mundo se deja atrás y se pasa al espacio ordenado que implica necesariamente un espacio sagrado.

En el caso de la celebración de la Virgen de Lourdes, los 11 de febrero en Santos Lugares, no implican un peregrinaje. No se acostumbra a peregrinaciones masivas como la que se hace a Luján o la peregrinación en torno a la Virgen Morena, pero para los fieles acercarse al Santuario implica un sacrificio. Se dejan de lado otras actividades como el trabajo, los cuidados de la casa y siempre interviene un gasto de dinero, tanto como en el pasaje o el dinero que no se ganó al no trabajar ese día. Para quienes asisten implica una forma de sacrificarse para ir a visitar el Santuario, si bien no es un sacrificio que implica un desgaste físico, sí lo es de otras maneras.

Otra de las características que tiene el centro como espacio sagrado, es justamente, su concepción como sagrado, su aislamiento del espacio profano. Por lo general los espacios sagrados no son descubiertos por el hombre sino que le son revelados. En el caso de Francia a Bernardita se le revela a través de ruidos y viento el lugar, la gruta, donde aparece la Virgen. En Santos Lugares el lugar de construcción del Santuario se revela a partir de la promesa que hicieron los párrocos, si el religioso sanaba construirían la gruta.

A partir de los comentarios que nos han hecho respecto del Santuario, podemos pensar que muchas de las personas se acercan en busca de la paz, la que no pueden encontrar en la vida cotidiana. El afuera representa el caos, el desorden, en el centro encuentran ese «verdadero mundo». Lo malo, lo feo, lo caótico desaparece dándole lugar al orden, a la paz, la armonía, al cosmos.

Como hemos mencionado es interesante ver esta búsqueda de un lugar de representación. La ciudad no ofrece demasiados lugares, y en este

espacio estrechamente vinculado a lo religioso confluyen las necesidades que surgen a partir de la búsqueda de sentido. *No solo la Virgen de Lourdes es un símbolo religioso sino que todo el Santuario se convierte en uno.* A través de estos los sujetos se ven a sí mismos, ya que, como señala Dri en *Racionalidad, sujeto y poder*, el símbolo es un momento esencial de la autoconciencia. En este se ve el pasado y el futuro: «El símbolo no está fuera de mí, está en mí, pero está como otro» (Dri, 2002: 173) Existe una relación dialéctica entre el Santuario de Lourdes y quienes acuden. No sólo la Virgen, sino todo el Santuario como elementos simbólicos influyen en la construcción de la identidad de los sujetos que allí acuden.

Para Carlos, dueño de la librería del Santuario junto a su mujer, el santuario existe porque existen los peregrinos, es un santuario porque las personas eligen ir allí:

El santuario lo hace la gente, acá el 11 de febrero van a venir cerca de 500 mil, 600 mil, personas... porque tenés muchas capillas pero la gente se acerca acá. Por ejemplo la de San Cayetano de Belgrano es mucho mas linda que la de Liniers, pero la gente va ahí. No sé decirte por qué pero es así. Es santuario porque viene la gente (Carlos, no menciona edad, comerciante).

Es decir que sin las personas no existiría el Santuario, sin los miles de fieles que se acercan no sólo el 11 de febrero sino todos los días, el Santuario no sería lo que es. Y a su vez esas personas que allí acuden se ven completas por el Santuario, su sentido, su identidad se va completando con los distintos símbolos, y el Santuario es uno de ellos.

El centro que orienta se halla presente en todas las religiones, mitos, sagas y demás construcciones y relatos de los símbolos. Siempre en ellos hay un centro. De este centro parte la historia. En el caso de Santos Lugares, los padres asuncionistas se encuentran en un lugar desolado y poco a poco la gente va acudiendo a ese lugar a ver a la Virgen de Lourdes, la «Virgen del Patio» como solían llamarla. Desde ese centro se sucede el milagro de la curación, y a partir de allí comienza la construcción del Santuario como hoy lo conocemos.

Como hemos venido desarrollando a lo largo de todo el trabajo, hemos podido ver esta particularidad en torno a la Virgen de Lourdes. Vemos que el Santuario, que el lugar en sí cobra una importancia particular. *Si bien se acompañan, no podría existir el uno sin el otro, el Santua-*

rio de la Virgen de Lourdes en Santos Lugares en estos casi 100 años de existencia se ha convertido en un símbolo en sí mismo, en un centro religioso que atrae por su propia figura.

5. Conclusiones

A lo largo de este trabajo de investigación hemos tratado de dar respuesta a nuestros interrogantes iniciales. Al intentar responder las preguntas ¿cuáles son las características que se le atribuyen a la Virgen de Lourdes? y ¿cómo se construye el símbolo de la Virgen de Lourdes?, hemos visto que no podemos dar una respuesta concreta. Sin embargo hemos podido llegar a otras conclusiones que no hemos previsto inicialmente y que han surgido a lo largo de nuestro trabajo de campo y análisis teórico. Es así como concluimos lo siguiente:

Con respecto a las diferentes caracterizaciones de la Virgen de Lourdes no encontramos una única respuesta ya que en la mayoría de los casos, los entrevistados no nos han podido responder concretamente, así como no han podido asociarlo con una particularidad en especial sino que se encuentra relacionado con la idea de un «todo», estrechamente vinculada a la fe y algo que se siente, «que está dentro de uno».

Al hablar de la fe la mayoría de los entrevistados lo relacionaron con la falta de valores que se vive en la actualidad. Se vive como algo esencial de la vida cotidiana y no sólo está relacionado con Dios y la religión sino también con la vida diaria, el trabajo, la familia y la salud. Respecto a este último punto esperábamos, al ser la Virgen de Lourdes la Patrona de los enfermos, una mayor mención de este tema. Si bien apareció en algunos relatos, no es el único motivo que los seguidores se acercan a este símbolo religioso.

Al haber hecho un recorrido por la historia de la Iglesia Argentina, de Lourdes en Francia y en Santos Lugares, hemos podido apreciar que la construcción de este espacio tiene una significación especial. Entendemos que no fue un hecho casual la construcción de este Santuario con su gran magnitud en este barrio del conurbano bonaerense. Si bien intuimos alguna de las causas, vinculadas a la aparición de los trabajadores del ferrocarril y las tendencias socialistas y anarquistas de la época entre otras, por las limitaciones y el recorte temático que hemos realizado no podemos indagar sobre el tema en profundidad. Con todo, deja-

mos planteados estos interrogantes para futuros trabajos de investigación.

Volviendo ahora a nuestro objeto de estudio, hemos analizado las características del mito y de la narración etiológica construida a partir del relato de los orígenes de Lourdes en Santos Lugares. Esta narración, en la forma de saga, fundamentó la construcción del Santuario de Lourdes a través de un hecho milagroso.

Hemos visto también la forma en la que el símbolo de la Virgen Madre es reinterpretado en las culturas populares, y cómo esas características femeninas aparecen en los relatos de los entrevistados.

Los símbolos como dadores de sentido son un componente muy importante de la cultura en toda sociedad. En este sentido tratamos de analizar cuáles eran las características, las particularidades de este símbolo y como mencionamos anteriormente, no pudimos encontrar algo específico que una las interpretaciones de todos los entrevistados. Ante esta dificultad, y partiendo del análisis de las entrevistas, nos preguntamos por qué estas personas se acercaban al Santuario, ya que pensamos que tendría que haber un motivo específico para acercarse ahí y no otro lugar.

Ante las preguntas ¿qué particularidades adquiere el Santuario como espacio sagrado? ¿qué van a buscar sus seguidores al Santuario? ¿qué sentimientos le genera el Santuario? y ¿qué representa acercarse al Santuario? encontramos las siguientes características:

El Santuario de Lourdes en Santos Lugares tiene una importancia en sí mismo. Los entrevistados no nos pudieron decir qué significado tiene la Virgen para ellos. Sin embargo cuando le preguntamos acerca del Santuario o por qué se acercaban a este lugar la respuesta era más clara y concisa. En su gran mayoría van en búsqueda de paz y tranquilidad que no encuentran en otro lugar. La vida cotidiana es caótica y el orden y tranquilidad que les hace falta lo encuentran sin lugar a dudas en el Santuario. Además, el hecho de ir a este lugar no se vivencia como un deber, sino más bien como una necesidad, una terapia, un momento de relax y disfrute en familia. De esta manera creemos que tiene más fuerza y atractivos este espacio sagrado que el símbolo de la Virgen de Lourdes en sí mismo.

Sin embargo hay que mencionar nuevamente que a partir de las consideraciones sobre el centro elevado, y a la analogía de acceso al centro del mundo y la ruptura de nivel que hemos presentado, entendemos que existe una particularidad, *un plus de significado*, en este Santuario religioso. Éste representa para los fieles un lugar de paz, de tranquilidad, serenidad, armonía y se convierte así en un símbolo religioso por medio del cual estas personas se pueden relacionar, lo reinterpretan y le otorgan un nuevo significado. *Es así que a través de este mecanismo de interpretación nos podemos acercar a la identidad que estos sujetos van construyendo*. No podrían existir el uno sin el otro. Ambos se complementan y se relacionan, pero en este caso es el lugar el que se destaca.

Entendiendo que hay numerosos espacios donde acercarse a la Virgen de Lourdes en Buenos Aires, no es difícil ver por qué muchos prefieren este. Sus características arquitectónicas lo hacen un lugar de preferencia, lo separan del resto de los templos y le otorgan al Santuario un gran atractivo. Claramente no es una Iglesia más, sus dimensiones, el Templo Superior elevado, las rampas, el patio, el «Descanso del peregrino», las «Aguas de Lourdes», se conjugan para aumentar el atractivo y convertir al Santuario de la Virgen de Lourdes en Santos Lugares en un centro religioso de gran importancia.

Bibliografía

- Auge, M. (2000). *Los no lugares, espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo.
- Dri, R. *La Iglesia que nace del pueblo. Crisis de la Iglesia de Cristiandad y surgimiento de la Iglesia popular*. Buenos Aires: Editorial Nueva América.
- Dri, R. (1993). *Identidad, memoria y utopía. Estado, legitimación y sentido*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Dri, R. (2002). *Racionalidad, sujeto y poder. Irradiaciones de la fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Biblos.
- Dri, R. (coord.). (2003). *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*. Buenos Aires: Biblos.

- Dri, R. (coord.). (2007). *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular. Tomo 2*. Buenos Aires: Biblos.
- Durkheim, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*. [On Line].
- Eliade, M. *Lo sagrado y lo profano*. [On Line].
- Eliade, M. (1972). *Tratado de historia de las religiones*. México D. F: Biblioteca Era.
- Eliade, M. (1987). *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico religioso*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*. Barcelona: Editorial Labor.
- Giménez, G. (2005). *Cultura e identidades*. [On Line]. Disponible en: <http://www.gimenez.com.mx>.
- Mallimaci, F. (1994). La Iglesia Argentina ante el liberalismo. En *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Ediciones Sígueme. Tomo IX.
- Mignone, E. (1994). La Iglesia Argentina en la organización nacional. En *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Ediciones Sígueme. Tomo IX.
- Recalde, H. (1985). *La Iglesia y la Cuestión social (1874-1910)*. Buenos Aires: Centro Editor Latinoamericano.
- Svampa, M. (2008). *Cambio de época*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Vasilachis de Gialdino, I. (1992). *Métodos Cualitativos I, Los problemas teóricos-epistemológicos*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Weber, M. (1999). *Sociología de la religión*. Buenos Aires: El Aleph.

Sitios Web:

- <http://www.santuario.santoslugares.com>
- http://www.corazones.org/maria/lourdes_bernardita.htm

Revistas:

- Auras de Lourdes*. (2008). Santos Lugares: Santuario Nuestra Señora de Lourdes. Año 94, N° 873. Octubre – Noviembre – Diciembre.
- Folletos varios.