

Carlos Asselborn
Oscar Pacheco
(Eds.)

DEMOCRACIAS, SUJETOS Y SUBJETIVIDADES

Carlos Asselborn
Oscar Pacheco
(Eds.)

DEMOCRACIAS, SUJETOS Y SUBJETIVIDADES

Democracias, sujetos y subjetividades / Octavio Marino Pedoni ... [et al.] ; Editado por Oscar Pablo Pacheco ; Carlos Javier Asselborn. - 1a ed. - Córdoba : EDUCC - Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2025.

Libro digital, PDF/A

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-626-662-8

1. Filosofía Política. 2. Política Latinoamericana. I. Pedoni, Octavio Marino II. Pacheco, Oscar Pablo, ed. III. Asselborn, Carlos Javier, ed.

CDD 320.011

De la presente edición:

Copyright © by Educc - Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.

Diseño interior y de tapa: Gabriela Callado.

Revisión y corrección de textos: Octavio Pedoni

Está prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier método fotográfico, fotocopia, mecánico, reprográfico, óptico, magnético o electrónico, sin la autorización expresa y por escrita de los propietarios del copyright.

ISBN: 978-987-626-662-8



**UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CÓRDOBA**
JESUITAS

Obispo Trejo 323. X5000IYG

Córdoba. República Argentina

educc@ucc.edu.ar - libros.ucc.edu.ar

ÍNDICE

Introducción	5
Parte I. Democracia y sujetos	10
Historia, un modo de hacer política: América Latina, indios y mestizajes, <i>Octavio Marino Pedoni</i>	11
Crisis de la democracia neo-indigenista cuando se levantan las wiphalas, <i>Gustavo Roberto Cruz</i>	27
Aproximaciones al sentido común y sus vínculos con la memoria, <i>Oscar Pablo Pacheco</i>	45
Parte II. Democracia y subjetividades	59
Cultura política y subjetividad en el proceso democrático argentino, <i>Oscar Pablo Pacheco</i>	60
Subjetividad autoritaria y democracia como horizonte emancipatorio ¿es posible una democracia sin padres?, <i>Carlos Javier Asselborn</i>	82
Parte III. Democracia y pensamiento crítico latinoamericano	107
Del socialismo indio al nacionalismo aymara, <i>Gustavo Roberto Cruz</i>	108
Justicia <i>racial</i> y justicia <i>social</i> en la revolución india, <i>Octavio Marino Pedoni</i>	119

Aportes para repensar la tradición de la democracia desde/en América Latina, <i>Mariano Oscar Montero</i>	136
Tiempo y democracia: el humanismo de la praxis y los imaginarios utópicos en el tiempo presente, <i>Carlos Javier Asselborn</i>	162
Originales de los artículos publicados	192
Sobre los autores	194

INTRODUCCIÓN

Salieron. Largo rato no dijeron nada. “La desgracia de nuestras luchas es que no coinciden con nuestras ideologías. La rabia, el coraje, son de aquí, y las ideas son de allá. ¡Nosotros sólo ponemos la desesperación!”- Pensó Ledesma.

Manuel Scorza, *La tumba del relámpago* (1979).¹

Los textos reunidos en la presente publicación se han producido en el marco de las actividades de dos proyectos de investigación: *Democracias y sujetos políticos. Perspectivas teóricas desde el pensamiento crítico latinoamericano* (2019-2022) dirigido por el Dr. Oscar Pacheco; y *Democracias, sujetos y subjetividades: indagaciones desde el pensamiento crítico latinoamericano* (2023-2025) dirigido por el Dr. Carlos Asselborn. Ambos radicados en la Facultad de Filosofía y Humanidades y en la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Católica de Córdoba.

Desde una perspectiva teórica, que se sitúa en la larga tradición del pensamiento crítico latinoamericano, intentamos pensar las tensiones históricas entre: i) la crisis de las democracias formales (institucionalidad, gobernanza y los permanentes reajustes tecnocráticos por parte de los profesionales de la política), ii) los procesos de democratización impulsados por plurales y diversos sujetos y iii)

¹ Citado también por Horacio Cerutti Guldberg en su obra *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, 2000, p.39.

las expresiones y demandas de una compleja subjetividad política sedimentada en vastos sectores de la sociedad.

Lo anterior nos condujo a centrar nuestro trabajo en algunos objetivos, entre los cuales podemos señalar los siguientes:

- a. Estudiar el vínculo entre democracias y procesos de democratización a partir de la producción teórica del pensamiento crítico latinoamericano, revisando su capacidad para reconstruir procesos históricamente situados en América Latina.
- b. Indagar las vinculaciones entre los procesos democráticos y las formas de subjetividad/subjetivaciones políticas, preferentemente en los sectores medios mayoritarios, para identificar condiciones de posibilidad que permiten ampliar el proceso de democratización como aquellas que obturan la democratización.
- c. Por último, estudiar los procesos de construcción de subjetividades políticas indígenas a partir de la disyuntiva entre indigenismo (integración) e indianismo (autonomismo) de los pueblos indígenas en los Estados mono-nacionales como el argentino.

La tarea del grupo de investigación se centró en algunas *hipótesis* a partir de las cuales estudiamos, debatimos e intercambiamos, en diversas instancias académicas y no académicas, junto a otros colegas y militantes de otras universidades y organizaciones sociales y políticas. Señalamos, sintéticamente algunas de ellas, que también son *supuestos teóricos* que forman parte de una política de lectura de procesos sociales y tradiciones teóricas presentes en la región:

1. La actual “inflexión histórica” (especialmente a partir del fracaso de los proyectos neoliberales de finales del siglo XX y su retorno en la segunda década del siglo XXI) nos remite a la historia política latinoamericana, en la cual tiene un puesto axial el rol del Estado en la construcción del orden social. De allí su presencia en la versión policial, colonial y la contracción de la democracia entendida como forma de dominación de clase. *Al parecer*, la capacidad para ampliar la democracia ha residido más en el poder de los Estados que en la voluntad y la participación política de “la ciudadanía” y los movimientos sociales. Ello plantea serias dificultades para construir soberanía popular debilitando la capacidad de resistir los atropellos del Estado y del mercado. La tensión se profundiza cuando algunos Estados, adjetivados como pos-neoliberales restablecieron algunas de sus funciones sociales y se animaron a indicar ciertos controles al mercado; al mismo tiempo que colisionaron con la exigencia de reconocimiento de nuevos derechos

colectivos (derechos de los pueblos indígenas, de las mujeres, de los jóvenes, de las diversidades sexuales, del medio ambiente, sólo por nombrar algunos). Tales conflictos expresaron los modos, siempre ambiguos e incluso, en algunas de sus versiones, no intencionales en que esos Estados pos-neoliberales fetichizaron la democracia y los derechos humanos al erigirse como la única garantía para su recuperación y ampliación. Así, la democracia y los derechos humanos fueron despotenciados por formatos estatales que se erigieron en instituciones o automatismos perfectos. Claro está que la crítica por parte de opositores a dichos formatos y sus automatismos, en no pocos casos, sucumbieron a las seducciones del restauracionismo neoliberal. De modo que, el vaciamiento de la democracia por su mitificación fue una de las amenazas presentes también en las “nuevas democracias populares y posneoliberales” del continente.

Asimismo, asistimos en los últimos años a emergentes expresiones políticas que pretenden comprimir y hasta incluso anular a la misma democracia formal y sus aun insuficientes respuestas a las demandas sociales y económicas. En este sentido, se postulan cuestionando la clase política, pero reafirmando los principios económicos del neoliberalismo, con autoritarismos recargados y pretensiones refundacionales neo-conservadoras. Tal fenómeno no es privativo de nuestro país ni del continente, sino que tiene expresiones en otras regiones del planeta. La desafección política y el declive de la democracia es un problema que exige también vincular lo cercano con lo global.

2. No hay democracia “real” o ampliación de la democracia si la sociedad civil renuncia al ejercicio de su soberanía entregándosela a ciertos automatismos institucionales como el mercado o las legalidades vigentes de los estados modernos coloniales. La *democracia* y los *derechos humanos* rebasan los constructos formales, es decir, trascienden sus formas jurídicas, aunque no pueden ser factibles sin las mismas. Las formalidades legales son inevitables, pero son los sujetos democráticos los que deben orientar sus prácticas para impedir que éstas se transformen en mecanismos de inversión de la misma democracia y de los derechos humanos. Las democracias se vacían cuando se cancela, se coopta o se desconecta la capacidad de resistencia e interpelación de los sujetos.

3. Una praxis política será emancipatoria y democratizadora en tanto y en cuanto permita a los seres humanos constituirse como sujetos, esto es, seres humanos capaces de interpelar la “ley” y sus instituciones. De lo contrario dichas praxis se transformarán en técnicas de disciplinamiento para despolitizar a la misma política. Más aún hoy, donde la necesidad de un discurso radical y denunciatorio se ha corrido hacia posiciones ideológicas reaccionarias.

4. La politización indígena se puede entender a partir de un doble fenómeno: la integración a los Estado-nación propugnado por el indigenismo estatal y, por otra parte, la autonomización como “pueblos y naciones indígenas” enfrentados a los Estados-nación impulsado por el indianismo, entre otras corrientes políticas. En ambos casos la democracia liberal está forzada a realizar estrategias distintas, pero conectadas. Así, la democracia formal se ve obligada a incorporar ciertas demandas indígenas bajo la forma de indigenismo neoliberal. Pero ante procesos autonómicos, esa democracia activa mecanismos represivos propios del terrorismo de Estado.

5. La reflexión del pensamiento crítico latinoamericano en torno a las transiciones democráticas (fines de los 70 y durante los ochenta del siglo pasado) ofrece claves teóricas para pensar las *nuevas transiciones* que irrumpen luego de los gobiernos neoliberales, pos-neoliberales y la emergencia de gobiernos anarco-neoliberales. Existe en los sectores medios mayoritarios procesos de subjetivación política anclada en los cánones culturales y políticos del neoliberalismo y del colonialismo. Tal fenómeno impide profundizar una cultura política democrática y emancipatoria en términos de clase, etnia y género. Una subjetividad política democrática es aquella capaz de hacerse colectivamente cargo de sus miedos e incertidumbres y se opone a que el orden y la certidumbre se impongan recurriendo a la gestión empresarial del miedo y a la violencia estructural como forma de concentración del capital.

El libro se organiza en tres partes que responden de alguna manera a las categorías medulares de los proyectos.

Democracia y sujetos (Parte I), contiene tres aportes que avanzan en el estudio de dos sujetos históricos situados (el plural movimiento indio-indígena en Jujuy y el “cordobesismo” como cristalización de una particular subjetivación) y un proceso de construcción colonial de sujetos: “el mestizaje”.

Democracia y subjetividades (Parte II) ofrece reflexiones que se orientan a estudiar trazas de subjetividades históricas que impiden procesos de democratización en particular en los sectores mayoritarios de la sociedad.

La parte III, titulada *Democracia y Pensamiento crítico latinoamericano* se ocupa de mostrar los avances en el estudio de algunos intelectuales que ofrecieron importantes aportes para pensar las relaciones entre sujetos históricos, subjetividades, las democracias formales y los procesos de democratización.

Agradecemos a quienes integraron, trabajaron y aportaron sus *ganas* e ideas a nuestros equipos de investigación en estos últimos años. A la Universidad Católica de Córdoba y a su Secretaría de Investigación que con su aporte y aliento han

hecho posible la publicación del presente libro. A Octavio Pedoni quien tuvo la tarea de trabajar en la preparación de la pre-edición. Y a la EDUCC por el trabajo de edición y divulgación.

Arrímese más pa' ca
aquí donde el sol calienta,
sí uste' ya está acostumbrado
a andar dando volteretas
y ningún daño le hará
estar donde las papas queman.

Usted no es na'
ni chicha ni limoná
se la pasa manoseando
caramba zamba su dignidad
Víctor Jara, *Ni chicha ni limoná* (Chile, 1971)

Los editores

PARTE I
DEMOCRACIA Y SUJETOS

HISTORIA, UN MODO DE HACER POLÍTICA: AMÉRICA LATINA, INDIOS Y MESTIZAJES

Octavio Marino Pedoni

HAMBRE DE HISTORIA

El historiador francés Jean Chesneaux (1922-2007), en *¿Hacemos tabla rasa del pasado?* (1977), dice que los sujetos tienen “hambre de Historia” y puede ser porque buscan “un refugio contra lo que hace daño” o porque tienen “voluntad de lucha, un aferrarse activo” (2005 [1977], p.23). Como resultado, se asume en el presente artículo que, las historias son recursos estético-políticos que pueden tener distintos usos y nunca resultan ser algo libre de intereses. Por ello, son objeto de disputa, porque sirven para “controlar el pasado”, sus contenidos y desde dónde se lo lee, para asegurar márgenes de libertad deseados y gobernar a un conjunto de sujetos diversos (2005 [1977], pp.29-34, 106-107). Entre las prácticas que hacen a este control se encuentran las de ocultar fuentes mediante la selección y las preferencias del sujeto que lo busca ejercer. Porque, en ocasiones, “el pasado es un inoportuno del que hay que desembarazarse” por las consecuencias que provoca su observancia (2005 [1977], p.34). Sin embargo, existe una forma de contrarrestar esos olvidos voluntarios y seleccionados mediante “la reivindicación del pasado”, que ha querido ocultarse, a fuerza de “una inversión de signos y de valores” (2005 [1977], p.41). Por todo lo anterior, se pueden encontrar relaciones con lo planteado por el filósofo argentino Arturo Andrés Roig (1922-2012): “hacer historia es también un modo de hacer política” (1989, p.11).

Jean Chesneaux, también, trata en su obra citada sobre la realidad de los sujetos *indios* en América, particularmente en el norte de este continente. Él dice que en el caso de estos sujetos “el derecho a un pasado propio se confunde con el derecho a existir hoy” (2005 [1977], p.41). Es decir, se encuentran dentro de una disputa por historias que legitimen su existencia y que desmientan ideas como la que ya habrían sido integrados, o a fuerzas de procesos de mestizajes ya no son *indios* y por ello no tendrían derecho a hacer reclamos desde dicha identidad. Como un ejemplo destacado de la lucha de los sujetos *indios* por ese *derecho a un pasado* y la necesidad de historias que lo legitimen se puede hacer mención del pensador *quechuaymara* Fausto Reinaga (1906-1994). Quien fue un crítico de las historias *occidentales*, que les niegan capacidad dialéctica y política-estética a los sujetos *indios* representándolos como recursos disponibles a los intereses de *Occidente*.² Esto se ha hecho de distintos modos. Sobre ello, Reinaga dice, en su obra cumbre *La Revolución India* (1970), que “al indio se lo bautiza y se lo disfraza de una y otra cosa según los tiempos y según los regímenes, con objeto: a) de que pague impuestos y b) que se mantenga en su condición de bestia-esclava” (2014 [1970], p.51). Por otro lado, en la misma obra, Reinaga critica a las historias *oficiales* por, en más de una ocasión, *novelar* el pasado (pp. 65-66).

TODO ES PASADO

Para el filósofo español José Gaos (1900-1969) el pasado resulta ser algo de vital importancia para cualquier sujeto y es como consecuencia de que, si hay algo de lo que se puede conocer, o hablar, “es únicamente del pasado, o lo experimentado” (1979 [1942], p.12). Porque el presente estaría *siendo* desde donde se le pueda dar forma al pasado y, a su vez, es éste el que brindaría conocimientos a los sujetos para desenvolverse en el *presente*. Por otro lado, el futuro sería la posibilidad de proyectarse desde el pasado y del presente, y ayudaría, además, a delimitar un horizonte de opciones en el presente. Teniendo en cuenta este marco, se puede decir que América Latina sería algo *pasado* y es tal en tanto alguien lo valora, y le da coherencia, un orden. Como dice Gaos, en “El pensamiento hispanoamericano” (1944), “América Latina es un objeto *histórico*” y como tal “forma parte de un pensamiento” (2008 [1944], pp.92-93). Es desde ahí que se tendría que plantear pre-

² Entendemos por Occidente, y términos relacionados, “al conjunto de pueblos que en Europa y en América, concretamente los Estados Unidos de Norteamérica han realizado los ideales culturales y materiales de la modernidad que se hicieron patentes a partir del siglo XVI” (Zea, 1955, p.8).

guntas sobre *cuáles* habrían sido los recortes y las selecciones que se han realizado para dar forma a eso que se conoce, o se experimenta, como América Latina. Así mismo, esta indagación tendría que ser realizada, por ejemplo, en relación con las historias que hacen a cada república latinoamericana o las sociedades que componen a cada una de aquellas. Es decir, preguntarse por el horizonte epistemológico que le ha dado forma y aún lo sigue haciendo a ésta última.³ Por ello en uno de los puntos a indagar es sobre el *papel* que cumplen las *historias* en ese horizonte.

El filósofo mexicano Leopoldo Zea (1912-2004), en su libro *Filosofía de la historia americana* (1978), dice que la historia ha sido (¿sigue siendo?) un “monólogo eurocentrista” y desde donde se “justifica y da razón del predominio planetario de los autores de esa historia”, en donde ésta “es sólo expresión del proyecto propio del mundo occidental” (p.28). Porque una historia *siempre* se cuenta desde un punto de vista, desde un *sujeto* que funge de índice para determinar lo que es *valioso* o aquello a *destacar* y desde el cual se estructura todo el relato. Por ello, se podría decir, toda historia es *política* y es una reconstrucción *estética* de lo que habría pasado o se habría experimentado. En el caso de la mayoría de las historias que han dado forma a América Latina, en general y hasta no hace poco, el sujeto que hace de *fiel de balanza* es “europeo u occidental” (Zea, 1978, p.29). En consecuencia, será mediante una relación dialéctica e histórica con aquel que los sujetos comprendidos en América Latina buscan dar forma a sus propias historias, en las que ellos puedan fungir de *a priori antropológicos* y no ser solamente sujetos narrados (Roig, 2009 [1981]). Porque no es solo *quién* cuenta la historia sino también *cómo* y *qué* es aquello que se cuenta. Ya que se tiene que competir con el *monólogo occidental*, que no pocas veces termina por ser el canon legitimador de lo que se ha de considerar como *historia* o como *contenidos válidos* a ser narrados. Es decir, serían *sujetos occidentales* los que determinarían aquello que es *valioso* en las realidades de América Latina y, obviamente, desde sus propios horizontes epistemológicos. Aquellos que se han impuesto y en los que desenvuelven sus existencias los sujetos en América Latina.

Cada vez que un sujeto se expresa desde un *nosotros* (*nosotros los latinoamericanos, nosotros los argentinos...*), se estará remitiendo a un *a priori antropológico* con sus implicancias estéticas, históricas y epistemológicas. Además, ese *nosotros*, en su enunciación plural, tendrá pretensiones de *universalidad* y en ellas, contenidas, normas y pautas para los sujetos que expresa y que las expresan. Como causa, cada *nosotros* es propuesta de síntesis de un conjunto de sujetos diversos y por ello se

³ Modo histórico particular de producción, de reproducción y de distribución de conocimientos.

encuentra gravado por una “inevitable parcialidad”. Porque “el punto de partida [] es la ‘diversidad’” misma y es a partir de *algo* de esa multiplicidad en torno a lo que se construye una síntesis, y no en base a toda la *diversidad* (Roig, 2009 [1981], pp.21, 37). Como resultado, cada *nosotros* es señalado en cuanto tal porque un sujeto determinado es colocado en el centro de la *diversidad* como respuesta a cualquier pregunta sobre lo que estaría siendo.

Cada sujeto representa sus intereses y sus deseos expresando un *nosotros* delimitado ideológicamente (en base a un modo de hacer síntesis de *todo* lo que *estaría siendo*), que produce límites ontológicos con contenidos históricos. Para la filósofa argentina Adriana Arpini, ese origen ideológico es a causa de que cada síntesis se basa en “una afirmación válida para algunos” sujetos y a tal afirmación se la instituye “como universal” (2004, p.36). Aunque, hay que tener en cuenta, también, que esa característica de universalidad “silencia a los otros, ya que los enunciados supuestamente universales son afirmaciones hechas desde una parcialidad que consuma la dominación” (Rubinelli, 2008, p.53). En consecuencia, se podría decir que dichos límites dan cuerpo a un proyecto de aquello que se presupone que *es* o al menos *debería estar siendo*. Ese *deber* sirve como eje rector para establecer clasificaciones y jerarquizaciones de sujetos, lugares desde donde son proyectados dentro de la síntesis propuesta. Pero ésta, en tanto parcial, encuentra limitados sus alcances en cuanto enuncia y es enunciada por un sujeto histórico. Desde cada síntesis propuesta surge un *nosotros* que insiste en su *ser* y en una temporalidad que inaugura en su *ser para sí*, que nunca logra totalizar del todo al conjunto de sujeto diversos que tiene por objeto. Conformándose así “una historia de los modos de ‘unidad’ [síntesis], desde los cuales se ha tratado o se trata de alcanzar la comprensión de la diversidad” (Roig, 2009 [1981], p.25). Por último, es esa historia la que, de algún modo, permitiría “construir la objetividad [] *a posteriori*, cuando las contradicciones hagan evidentes las limitaciones de nuestra lectura de la realidad” (Rubinelli, 2008, p.54).

DERECHOS DEL VENCEDOR Y DERECHOS DEL VENCIDO

El filósofo mexicano Mario Magallón Anaya en su artículo “Filosofía política de la conquista” (1993) dice que aquellos que conquistaron y colonizaron lo que sería a futuro América Latina buscaron “legitimar” su empresa a base del tratado de temas como: “el carácter antropológico y la racionalidad del indio; el derecho de guerra y conquista; y la supuesta inferioridad geográfica del Continente Americano” (p.79). Esta práctica no resultó algo que quedara en el pasado, por el

contrario, encontró y encuentra continuidad en nuestros tiempos presentes. Como consecuencia, aquel que tenga el poder de registro, tiene el poder sobre aquello que se nombre y se defina. Es en ese marco que la historia, entre otros recursos estético-políticos, cumple un rol importante. En el caso particular que trata Magallón Anaya se encuentra el siguiente planteamiento: “si el conquistador tiene o no derecho a apropiarse de lo que no le pertenece, y en honor a este derecho masacrar, humillar, esclavizar, someter a los conquistados”, encontrando justificación en la supuesta “misión salvífica y civilizadora” que llevaban adelante los conquistadores y en su creencia de pertenecer “a una cultura superior” y guiada por “Cristo” (un orden supuestamente metafísico, invariable y *verdadero*) (1993, p.81). Todo esto soportado por historias narradas por autores, a modo de ejemplo, como Tomás de Aquino (1225-1274). Desde este filósofo católico los conquistadores argumentaban su “derecho legal”, con un trasfondo aristotélico, a explotar a los sujetos *indios*. Porque, en palabras de Tomás de Aquino citadas por Magallón Anaya, “sucede que hay algunos defectuosos de razón por defecto natural, ellos han de ser movidos al trabajo servil, y esto es justo según la naturaleza” (1993, p.82).

Se dará todo un debate sobre el alcance de la legitimidad del uso de ese *derecho a explotar a otro*, en relación con el *cómo* y el *por qué* hacerlo de una forma determinada. Este proceso de deliberación tendría un hito importante, en el siglo XVI, con la *Controversia de Valladolid* (1550-1551), la cual no lograría concretar un dictamen final sobre el tema. En esa *controversia* entre Bartolomé de las Casas (Religioso intelectual español, 1484-1566), quien abogararía a favor de los sujetos *indios*, y Juan Ginés de Sepúlveda (Religioso intelectual español, 1490-1573), quien argumentaría a favor de la esclavitud de los sujetos *indios*, se buscaría, según Mario Magallón Anaya, la respuesta a los siguientes interrogantes: “¿realmente es posible hablar del principio universal de la igualdad entre todos los hombres? o ¿existe una diferencia sustantiva, por ejemplo, entre De Victoria y un antillano o un inca?” (1993, pp.90-91). Si bien se plantea que el debate rondaba en torno a determinar la *humanidad* de los sujetos indios, se podría decir que lo que se buscaba establecer era *cuáles* derechos les correspondían en tanto sujetos *vencidos* en una situación de guerra y en base *cuáles* argumentos, en donde la *historia* tenía un rol crucial. Porque se suponía que, si los sujetos *indios* habían sido *derrotados*, o eran representados en tanto tales, era por alguna razón. Una de las preguntas posibles sería: ¿estaban en su *ser* aquellas *razones* que habían hecho a los sujetos indios perder la contienda? Al respecto, dice Leopoldo Zea en *El Occidente y la conciencia de México* (1953), que para “Sepúlveda [] lo importante es pertenecer o poder pertenecer a la cultura que forma, significativamente, las humanidades: la

cultura que tiene sus orígenes en Grecia y en Roma” (1953b, p.30). Por lo cual, los sujetos *indios* se encontrarían en la situación de que “para alcanzar la humanidad no basta estar bautizado, el estar dentro de la gracia; es menester, además, alcanzar el conocimiento de todo el mundo cultural occidental y participar creadoramente en él” (1953b, p.31). Mientras que, para Bartolomé de Las Casas, según Zea en *Filosofía de la historia americana* (1978), “cada individuo es capaz de alcanzar por sí mismo” ese conocimiento al que se refiere Sepúlveda, incluso recurriendo a la imitación (p.126).

El supuesto *derecho* de los conquistadores a disponer los *vencidos* también suele justificarse con cierto, supuesto también, carácter de *necesidad* de las guerras. Sobre esto se puede leer, entre otros temas, en el libro *La conquista de América. El problema del otro* (1982) del filósofo búlgaro-francés Tzvetan Todorov (1939-2017), quien dice que a la posición de los conquistadores se la suele justificar también bajo el título de “guerras justas”, aquellas que como si fueran *guerras preventivas* se habrían hecho en nombre de la *libertad* u otro ideal insoslayable como la *salvación de almas* (Todorov, 1998 [1982], pp.115-117, 160-161; Magallón Anaya, 1993, p.84). Por ejemplo, la creencia que los sujetos *indios* que, supuestamente, vivían en la *idolatría* conocerían la verdadera fe de la mano de la *Conquista* y así serían *salvos*. Pero ¿los sujetos *indios* necesitaban ser *salvados*? ¿De qué?

El filósofo mexicano Luis Villoro (1922-2014) dice en el “Sentido de la historia” (1980) que la “historia responde al interés en conocer nuestra situación presente” (p.36). En otras palabras, comprender lo que sucede en el presente desde aquello que ya habría pasado. Además, Villoro dice que “el pasado da razón del presente”, y desde éste es que se podría conocer lo que se tendría por pasado (1980, p.38). En consecuencia, cualquier sujeto tendría la posibilidad de moverse, al menos y pensándolo de un modo gráfico, en dos direcciones en la historia. Puede ser “como un intento de explicar el presente a partir de sus antecedentes pasados, o como una empresa de comprender el pasado desde el presente” (Villoro, 1980, p.38), aunque siempre desde las circunstancias particulares que incitan al movimiento o el indagar al pasado. Por otro lado, la historia nunca estaría siendo desinteresada e individual, en cuanto construcción histórico-social vincula a sujetos diversos. Además, la historia se escribe para otros, ante los que se quiere argumentar, justificar, fundar o instituir algo. Comunicar. Luis Villoro, entre otros tantos, pone de ejemplo de esta característica de la historia el que “la historia de México nace a partir de la conquista” y con la finalidad de “justificar la conquista o a determinados hombres de esa empresa, fundar las pretensiones de dominio

de la cristiandad o de la Corona, dar fuerza a las peticiones de mercedes de los conquistadores o aun de nobles indígenas” (1980, p.40).

En el tiempo de las repúblicas latinoamericanas (Desde fines del siglo XVIII y principios del XIX en adelante) el objetivo es “rastrear en el pasado inmediato las condiciones que expliquen por qué la nación ha llegado a la situación postrada en que se encuentra” y a partir de esa información se “justifican programas que orientan la acción futura” (Villoro, 1980, p.41). Como consecuencia, Villoro dice que por sus usos *la historia* va de la mano con *la ideología*. Esto en cuanto lo que narre la primera está orientado por el enfoque y recorte de la segunda. Se podría reiterar, cada historia tiene un *a priori* antropológico que le otorga sus elecciones estético-políticas desde un conjunto de circunstancias determinadas. Por lo que la historia es un campo de lucha de sentidos, que son fuente de poder para aquel que los sostenga y establezca con ellos un horizonte epistemológico, desde el que se demarque un límite legal (legitimidad y control) de las formas posibles de *ser*. Sobre esto Villoro dice que “entonces [se] revela cómo, detrás de estructuras que se pretenden inmutables, está la voluntad de hombres concretos y cómo otras voluntades pueden cambiarlas” (1980, p.46). También, se podría decir, no existen certezas de *cuál* será el impacto o la relevancia a futuro de lo que narre una historia más allá de las pretensiones de los sujetos vinculados a esta. En otras palabras, ¿qué legitimidad tendrá una historia de *hoy* en los futuros *presentes*?

En el libro *¿Para qué sirve la historia?* (2015), del historiador francés Serge Gruzinski hay un capítulo titulado, “Cuando los hombres empezaron a mezclarse”. Este apartado comienza destacando la relevancia de los procesos de mestizajes que se dieron con la expansión de lo que luego sería el imperio español, principalmente, y el imperio portugués, que pondrían en relación con territorios de los distintos continentes y a los sujetos comprendidos en cada uno de estos, que hasta entonces no tenían una conexión o un vínculo frecuente. Será, dice Gruzinski, “a partir del siglo XVI [] cuando se inician los grandes mestizajes planetarios” (2018 [2015], p.188). De este modo, los procesos de mestizajes se darán en casi todas las dimensiones que constituyen a cada sujeto, con ciertas excepciones en lo *político* ya que estarán signados por un marco colonial, el poder no se comparte. Es decir, los procesos de mestizaje serán respuestas o resultados a distintas imposiciones imperiales. Pero no serán solo los sujetos colonizados los que se tengan que adaptar a las nuevas circunstancias, también lo tendrán que hacer los sujetos colonizadores. Ya que, expresa Serge Gruzinski, estos últimos “tienen que inventar y establecer políticas de coexistencia, de integración o de exclusión con unas sociedades, unos sistemas de poder y de creencias de una extraordinaria diversidad” (2018 [2015],

p.190). En otras palabras, tienen que dar forma a un orden en base a las relaciones de poder que los tienen como dominadores. Todo esto, a su vez, conformó redes de vinculación y de circulación de sujetos, de objetos, de ideas, de conocimientos, de imágenes y de conceptos. Desde ahí los sujetos diversos relacionados por ese orden lograrían distintos grados de consciencia de no estar solos en el *mundo* y que, además, existían otros distintos a cada uno de ellos.

El proceso de *mundialización*, que tendría su comienzo a fines del siglo XV, pondría en contacto a una diversidad de sujetos, que pertenecían a sociedades igual de particulares. Desde el momento en que entraron en relación las diferencias entre los sujetos se hicieron evidentes y despertaron, en casos, las preguntas por las razones de esas desemejanzas relacionales. En consecuencia, también, se tendrían que explorar vías de diálogo para poder, de algún modo, comprender a los nuevos sujetos con que se estaba en relación. Por ello, la información y su manejo se volverían un objeto de valor y de poder para anticipar y controlar el proceder de los *otros*. Al respecto, Serge Gruzinski dice que “la calidad de la comunicación va revelándose en cada caso; depende de los individuos, o de los grupos emergentes y de sus intenciones” y, además, sufre de continuos procesos de mestizajes (2018 [2015], p.192). Es decir, se producen cambios en los modos de relación y de intercambios dependiendo de la cotidianidad de los sujetos diversos. Sin embargo, el que los sujetos se pudieran comunicar no evitó que unos terminaran por imponer sus intereses y deseos por sobre los de los demás, e incluso que los eliminaran en tanto *otros*. Sí, la comunicación *per se* no resultó ser un recurso *democratizador*. Por ello, advierte Gruzinski que “la idea de que la comunicación y el intercambio entre los seres desactivan los conflictos puede resultar tan engañosa como el fantasma de las alteridades irreductibles” (2018 [2015], p.194).

En los distintos procesos de comunicación que se dan, como consecuencia de los procesos de mestizajes, en parte, funcionan bajo “lógicas de conquistas”, que buscan hacer compatibles a los sujetos *colonizados* a los órdenes impuestos por los sujetos *colonizadores* (Laplantine y Nouss, 2006 [1997], p.15). Este proceso consistiría, entre otras cosas, en cambiarles el horizonte epistemológico de referencia a los sujetos a *compatibilizar*, presentado al horizonte impuesto como insuperable y *verdadero*. Este horizonte será “el tiempo [temporalidad] europeo y el pasado bíblico” (Gruzinski, 2018 [2015], p.196). De donde se derivarán ideas como, por ejemplo, *Dios, Progreso, Civilización y Humanidad*. También, cabe agregar, que se impuso una particular división de trabajo, en donde los sujetos *colonizados* ocuparon el lugar de mano de obra barata y proveedores de materias primas. Además, se convirtieron en destinatarios compelidos de productos occidentales y de em-

préstitos provenientes del mismo Occidente. Por otro lado, los sujetos *colonizados* se verían coaccionados a *occidentalizarse*, no sin que mediara resistencia, y luego en sus interacciones locales irían generando un proceso por sedimentación de *americanización*, una *occidentalización* con características propias y concretas. No obstante, “las adquisiciones no” compensarían “aritméticamente las pérdidas”, dice Serge Gruzinski, y las consecuencias de los procesos de mestizaje que se produzcan serán “inestables”, sujetos a cambios, “y no necesariamente acumulativos” (2018 [2015], p.197). En resumen, los resultados de los procesos de mestizajes no necesariamente producirían una historia lineal, aunque en ocasiones se represente lo contrario.

Si existiera una historia que comprenda a todos los sujetos diversos, o a su mayoría, sería aquella que esté engarzada a fuerza de procesos mestizajes y sus consecuencias. Los cuáles serían testimonios de las relaciones entre los sujetos diversos en el pasado y en el presente, y que, de alguna forma, anticiparían las relaciones del futuro. Por ello, la consideración de la existencia de un conjunto de procesos de mestizajes, también, daría cuenta o forma a preguntas sobre los *porqués* de las ausencias u omisiones de algunas relaciones entre los sujetos diversos en la historia. Además, en la misma línea, surgirían indagaciones sobre las discrepancias entre aquello que *se dio* y lo que se esperaba que *se diera*. Sin embargo, siempre existe un sujeto que funge de *a priori* antropológico, como se menciona en párrafos precedentes, que establece un recorte estético-político sobre lo narrado por las historias y sobre aquello por lo que se pregunta. En el caso de América Latina ciertos ámbitos se protegieron con posiciones *anti-mestizajes*, ejemplo de esto y al menos en los tiempos de *colonia ibera*, serían algunos “conocimientos europeos, como el dogma cristiano, la escolástica, el derecho, la pintura de los talleres insignes, la literatura cortesana o las lenguas sagradas o simbólicas” (Gruzinski, 2018 [2015], p.203). Ya que, en ellos, se podría decir, los sujetos *colonizadores* encontrarían las fuentes para legitimar, en parte, el orden que les imponían a los sujetos *colonizados*. De ahí, que ciertas cosas son directamente copiadas o imitadas, dentro de lo posible, “según parámetros europeos” por parte de los sujetos *colonizados* (Gruzinski, 2018 [2015], p.203). Aunque esto se puede representar como espacios de libertad (por ejemplo, el *arte barroco* o el *sincretismo religioso*), lo que se buscaba asegurar es que las decisiones finales se mantuvieran en el control de los sujetos *colonizadores*.

Las consecuencias de los procesos de mestizaje, también, pueden ser comprendidos como testimonios del pasado y de los “procesos históricos de contacto, lo que queda” de ellos (Pompeo, 2009, p.217). En ese marco, todo sujeto sería *mestizo* en tanto *sujeto* de distintos procesos históricos y sus consecuencias. Desde dicha

posición, cada sujeto podría encontrar en sus procesos de mestizajes las razones que lo harían *ser* lo que *está siendo*. Además, a su vez, desde esas razones tendría la posibilidad de poner en cuestión “categorías fundadas sobre el dogma de la estabilidad y de aquel dispositivo antropológico que reproduc[e] modelos falsamente objetivos y políticamente neutralizados, fragmentando realidades socioculturales que en cambio eran interconectadas y dinámicas” (Pompeo, 2009, p.217). Por esto, una historia construida desde los procesos de mestizajes podría ayudar a recuperar distintos puntos de vistas sobre lo pasado o lo esperado. Sin embargo, una vez más, poniendo en relación lo expuesto anteriormente con palabras del historiador mexicano Enrique Florescano en *La función social de la historia* (2012), “es natural que los intereses que más pesan en ese momento participen en la recuperación del pasado” (p.97). Por ese motivo, no habría reconstrucción posible del pasado que sea desinteresada, salvo que estuviera fuera de la historia. Además, porque nunca se podría rescatar *todo* del pasado, aunque sí representar que lo rescatado es *todo* el pasado. Por el contrario, con lo que se cuenta es con el acceso parcial de un sujeto histórico determinado y que en su particularidad condiciona el trabajo de recuperación acorde a sus preferencias. Según Enrique Florescano, las preguntas por el pasado sobre todo son un tema de “política” (2012, p.97). El pasado, enunciado en singular, aunque considerado como una palabra de contenido plural, es una fuente de legitimidad importante y accesible a cualquier sujeto. Por lo que, la reconstrucción del pasado “para los poderosos” es “un instrumento de dominación” y, a su vez, “para los oprimidos” ha sido “la tabla afirmadora de su identidad, la fuerza emotiva que mantuvo viva sus aspiraciones de independencia y liberación” (Florescano, 2012, p.99). Por ello, reafirmando esta idea, el pasado es un territorio de disputas y su recuperación más que una cuestión de *verdades* es una de *fuerzas de persuasión*. Si a esto se le añade que las consecuencias de los procesos de mestizaje como testimonios darían cuenta de la existencia de más de una posible recuperación del pasado, la cuestión se complica aún más.

¿A QUÉ DARLE CONTINUIDAD?

Las consecuencias de los procesos de mestizaje pueden controlarse mediante la construcción de historias. Hacemos esta hipótesis en base a lo que Enrique Florescano expresa en *La función social de la historia*, en donde dice que el contar historias sirve para responder a preguntas tales como: “¿Quiénes somos? ¿Cuáles fueron nuestros orígenes? ¿Quiénes fueron nuestros antepasados? ¿Cómo llegamos a este punto o a esta encrucijada de la historia?” (2012, p.22). Interrogantes

similares, por ejemplo, a los que planteaba Simón Bolívar en *Carta de Jamaica* (1815) sobre los *americanos*. En otras palabras, las historias dan forma y límites a lo que *es, estaría siendo, podría ser o debería ser* un sujeto histórico en el contexto de un conjunto determinado de circunstancias. Además, las respuestas a las preguntas en cuestión hacen diferenciable a cada sujeto histórico dentro de la diversidad con la que coexisten y esto es, a su vez, un modo particular de organizar el tiempo y el espacio de una existencia hace a una *temporalidad* que da fundamentos al sujeto en cuestión.⁴ Por otro lado, “es esta temporalidad la que modela el mundo humano y provee al ‘yo’ y al ‘nosotros’ de continuidad y consistencia, de coherencia interna” (Florescano, 2012, p.23). Conviene subrayar la importancia que implica la *continuidad* para un sujeto: el evitar perder relevancia en el tiempo, el continuar teniendo sentido dentro de un orden. En consecuencia, la forma en que una historia organice o *periodice* el tiempo no resulta algo que se pueda dejar librado al azar.

Para profundizar en lo que implica hablar de *continuidad*, en el sentido que se está explorando en el presente artículo, se puede recurrir a Arturo Roig y su texto “El método del pensar desde Nuestra América” (1994). Roig dice “que la periodización no consiste en un orden cronológico”, no es simplemente una sucesión lineal de hechos dada y obvia, por el contrario, es un “agrupamiento de hechos, dentro de ciertas fechas, que reciben una unidad desde una valoración que marca o señala una etapa. Es el sentido el que justifica las fechas y no viceversa” (Roig, 2008 [1994], p.132). Por ejemplo, se puede plantear, un sujeto histórico podría ser objeto de un conjunto de procesos de mestizajes y denominarse *mestizo* en una temporalidad, y en otra, ese mismo sujeto podría ser considerado un sujeto *puro*. Puesto que el cambio de *denominación* o *el modo de representación* puede resultar un recurso estético-político para legitimar o deslegitimar una posición de defensa de un conjunto de intereses y deseos. Porque a “diferentes criterios” de organizar el tiempo de un sujeto serán igualmente “sentidos diferentes” y distintos “juicio[s] de valor” (Roig, 2008 [1994], p.132). Por ejemplo y a modo de ilustración, ¿y si hoy podemos afirmar a un sujeto político *indio*, que ha encontrado continuidad hasta la actualidad, gracias a que es un *sujeto* resultado de distintos procesos de mestizaje insoslayables?

⁴ Breve consideración del *Tiempo*. El tiempo estaría organizado espacialmente, un momento después de otro, y el espacio es organizado temporalmente, porque se establece como una hoja de ruta para recorrerlo en base a preferencias de un sujeto histórico determinado. Aunque éste, hipotéticamente, pueda tenerlo todo a disposición, no puede expresarlo todo al mismo tiempo sin perder coherencia y cohesión en relación con los intereses y a los gustos a los que busca darle respuesta en un conjunto de circunstancias determinadas.

Cada historia es representada como una unidad *en sí*, que hilvana una perspectiva de la diversidad que hace a un conjunto de sujetos a través de una periodización particular y en donde ésta se encuentra presente como una constante. Dicha periodización es una construcción histórica y gira en torno a un sujeto que le otorga cohesión, sentido y continuidad. A su vez, ese sujeto presupondrá todo un conjunto de historias seleccionadas precedentes, que le pueden otorgar contenido, fundamentos y justificaciones a sus modos de *ser*. Y, además, una vez ordenados en torno al sujeto se representan, sus modos de *ser*, como una sucesión temporal posible de ser expresada y comunicada a otro. Un ejemplo de ello es la versión en la que generalmente se nos representa la *Historia Universal*, con mayúscula, que consiste en una sucesión temporal “que va desde el mundo oriental, pasando por el grecorromano, hasta el cristiano-germánico. A su término se halla la liberación producida en Europa por la Revolución Francesa” (Löwith, 2008, p.283). Este modelo sería el que se puede encontrar en la obra del filósofo alemán Jorge Guillermo Federico Hegel (1770-1831), una historia centrada y contada desde Europa u *Occidente*. Esta historia, como otras, tendría algunos “presupuestos de larga vigencia”, para Arturo Roig estos serían: “la existencia de una ‘Historia mundial’; el desarrollo continuo de esa Historia y la existencia de hiatos o cortes que no llegaran a quebrar aquel desarrollo” (2008 [1994], p.132). De ahí que, el planteamiento de una “continuidad”, según Roig, puede pensarse como “un modo de ejercicio de poder” y, además, como “un recurso de ‘sobrevivencia’ y a la vez de ‘apropiación’” (p.137). Por ejemplo, América Latina puede representarse como un *período* dentro de la historia de Occidente. Pero como un *episodio* si se hace foco en resaltar sus particularidades en relación con Occidente o, desde otro *a priori* antropológico, con la historia de los pueblos que preexistían a la denominación América Latina.

Un proyecto de continuidad como *ejercicio de poder* implica que algunas historias no sean consideradas valiosas para darles continuidad y de incluirse lo son en tanto historias discontinuas. En tanto tales son historias *episódicas*. Su sentido se lo podría encontrar en la palabra *episodio* que, según Arturo Roig, “en el lenguaje griego”, esta palabra significa “una parte no integrante o una acción secundaria respecto de la acción principal” (2008 [1994], p.138). Es decir, estas historias son incorporadas como accesorias a una historia principal y no son ellas las encargadas de asegurar la continuidad. Sin embargo, advierte Roig, esto no implica que esas historias episódicas a futuro no terminen por ser periódicas; o que ya sean periódicas para otro sujeto. Si es que se considera que cualquier proyecto de continuidad, como también todo sujeto, es una construcción histórica y por ende no está libre

de *transformaciones*. En nuestras palabras, no están libres de las consecuencias de algún proceso de mestizaje.

El historiador mexicano Edmundo O' Gorman (1906-1995) en *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente* (1958) comienza diciendo que no tendría que haber mayores dificultades para acordar “que el problema fundamental de la historia americana estriba en explicar satisfactoriamente la aparición de América en el seno de la Cultura Occidental” y que, como consecuencia de esto, *cómo* sería la forma en que es concebida “América y el sentido que ha de concederse a su historia” (O' Gorman, 2006 [1958], p.15). Particularmente, si se considera que América Latina se caracteriza por su *ser mestiza*, sería en el sentido si “*es* y no *es* Europa” (Kozel, 2017, p.161). Lo cual se podría plantear en tanto es concebida, América Latina, dentro del horizonte epistemológico de *Occidente* o de *Europa occidental* y en donde las historias la expresarían como un sujeto subordinado.

Habría que aclarar que América Latina no sería *mestiza* en sí, sino en tanto está en relación con *Occidente* y de su posición relativa dentro de las historias de este último. Por otro lado, volviendo a la lectura de O' Gorman para ampliar esta idea, él dice “que el ser de las cosas no es algo que de ellas tengan por sí, sino algo que se les concede u otorga” y lo hace dentro del debate de si se podría decir que América fue descubierta o si ya existía con anterioridad a la expansión de *Occidente*, aunque con otra lógica distinta a la dictada por el horizonte epistemológico de Occidente (O' Gorman, 2006 [1958], p.48). Ante esto, agrega que la complicación de ese debate se encuentra en el suponer que algo es de determinada forma “desde siempre”, en este caso América, “cuando en realidad no lo ha sido sino a partir del momento en que se le concedió esa significación”, que a futuro puede variar o ser remplazada por otra forma (O' Gorman, 2006 [1958], p.49). A lo que se podría agregar, una vez más, que todo eso sería en el marco del horizonte epistemológico de Occidente. En donde, para O' Gorman, “Europa [] asume en sí misma el sentido total de la historia” (Kozel, 2017, p.161). Pero mientras en esa historia, O' Gorman considera “que América quiere ser Europa para sí misma” (Villegas, 1979 [1960], p.204). Se podría decir que América busca *instrumentalizar* la historia de Europa, de Occidente, aquella que la contiene para provecho propio.

Todo siempre tiende a cambiar, incluidos los sujetos y, por ende, junto a estos, las historias que los narran. Además, son aquellas que justifican las razones de *ser*, de una determinada forma, de cada sujeto. Sobre esto, Leopoldo Zea en *América como conciencia* (1953) dice que “el hombre es un ente histórico; es decir, un ente cuya esencia es el cambio” (1953a, pp.38-39). Porque los sujetos cambian junto

con sus circunstancias y son expresiones de ellas. Como resultado, los sujetos no encontrarían *en sí* aquello que los hace ser y eso hace que los sujetos se encuentren en una búsqueda continua de apresar algo de la diversidad, en el movimiento del cambio, que legitime sus existencias o le otorgue sentido a sus intereses y deseos. En relación con esto, se puede leer en “Las tretas de la historia” (1943) de Zea, “todo historiador enfoca la historia desde el punto de vista de los intereses de su circunstancia. Los vivos se sirven de los muertos para justificar sus actos” (p.168). Es decir, todo sujeto busca aprehender algo del pasado dándole forma a fuerza de sentidos. Por ello, “ni la historia es posible sin la filosofía ni la filosofía sin la historia” (Hernández Flores, 2004, p.75). La cuestión aquí es *qué sentido* se le da u otorga al pasado. Porque lo que se aprehende del “pasado” es lo que un sujeto “necesita para afirmar su verdad y para justificar sus afirmaciones y sus hechos (presentes)” y, por consiguiente, esto se puede constituir en un recurso estético-político de liberación (2004, pp.75-76).

CONCLUYENDO

Para concluir citamos unas palabras de Leopoldo Zea contenidas en “La filosofía como historicismo” (1942):

Al hombre contemporáneo no le queda más remedio que afirmarse a sí mismo o afirmar a otros. No le queda más remedio que afirmar su personalidad o convertirse en masa modelable por otro, Este es el peligro del historicismo, exige demasiado. Es siempre un aquí y un ahora, no cabe la previsión, no cabe una meta; porque una meta es descanso, suspensión de la acción. No hay descanso, hay que estar siempre afirmando aun cuando se niegue. El que se niega a afirmar su libertad está afirmando su esclavitud (Zea, 1942, p.110).

Cada sujeto es historia y, desde su estar situado, puede brindar una versión de lo sucedido. Aunque después el alcance de cada historia estará sujeto a juegos de legitimidad dependiendo del horizonte epistemológico desde donde se le juzgue. En consecuencia, no todos los contenidos posibles tendrán la misma recepción y el mismo alcance. En el caso del *mestizaje* es algo, por lo general, más frecuentemente atribuido a América Latina que a Europa. Incluso llegando a decirse que una de las características propia de América Latina es ser *mestiza*, como si los resultados de los procesos de mestizaje fueran unidireccionales y no alcanzaran a todos los sujetos comprendidos por estos. Es decir, todos los sujetos se ven modificados en algo por los procesos de mestizaje. Pero se podría agregar que, si solo se considera que algunos se mestizan y otros no, nos encontraríamos frente a los resultados de

la imposición de una mirada particular. Por último, podríamos pensar que sea un sujeto *indio* el que funja de *a priori* antropológico de nuestras historias y que *mestizar* implique *indianizar*, ordenar a los sujetos de un modo distinto. Esto sería un trabajo de revertir sentidos y estaría dado en que una relación o una mezcla puede abordarse desde distintos lugares, si se considera que los procesos de mestizajes no son necesariamente lineales y que toda historia siempre tiene más de una versión.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARPINI, A. (2004). "Posiciones en conflicto: latinoamericanismo-panamericanismo". En: Hugo E. Biagini y Arturo Roig (dirs.), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, Tomo I (pp.31-50). Buenos Aires: Biblos.
- CHESNEAUX, J. (2005 [1977]). *¿Hacemos tabla rasa del pasado?* México: Siglo XXI.
- FLORESCANO, E. (2012). *La función social de la historia*. México: FCE.
- GAOS, J. (2008 [1944]). "El pensamiento hispanoamericano". En: *Filosofía de la filosofía* (pp.92-144). México: FCE.
- GAOS, J. (1979 [1942]). ¿Cómo hacer filosofía? *Latinoamérica, cuadernos de cultura latinoamericana*, 32, 5-17. México: UNAM.
- GRUZINSKI, S. (2018 [2015]). "Cuando los hombres empezaron a mezclarse". En: *¿Para qué sirve la historia?* (pp.188-209). Madrid: Alianza.
- HERNÁNDEZ FLORES, G. (2004). *Del "circunstancialismo" de Ortega y Gasset a la "filosofía mexicana" de Leopoldo Zea*. México: UNAM.
- LAPLANTINE, F., y Nouss, A. (2006 [1997]). *Il pensiero meticcio [Le Métissage]*. Milano: Elèuthera.
- LÖWITH, K. (2008). *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Madrid: Katz.
- KOZEL, A. (2017). *La idea de América en el historicismo mexicano*, 2 ed. Buenos Aires: Teseo. «<https://www.editorialteseo.com/archivos/15455/la-idea-de-america-en-el-historicismo-mexicano/>».
- MAGALLÓN ANAYA, M. (1993). "Filosofía política de la conquista". En: Leopoldo Zea (comp.), *Sentido y proyección de la conquista* (pp.79-104). México: FCE.
- O' GORMAN, E. (2006 [1958]). *La invención de América*. México: FCE.
- POMPEO, F. (2009). *Autentici meticci: singolarità e alterità nella globalizzazione*. Roma: Meltemi.
- REINAGA, F. (2014 [1970]). "La Revolución India". En: *Obras completas*, T.2, V.5. (pp.15-334). La Paz: VEPB/III-CAB.
- ROIG, A. (2009 [1981]). *Teoría crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.
- ROIG, A. (2008 [1994]). "El método del pensar desde Nuestra América". En: *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (pp.131-140). Buenos Aires: El Andariego.

- ROIG, A. (1989). La "historia de las ideas" y la historia de nuestra cultura. *Cuadernos Americanos. Nueva Época*, 17, 9-18. México: UNAM.
- RUBINELLI, M., L. (2008). Aportes de la filosofía al análisis de expresiones de nuestra cotidianidad. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 10, 51-56. Mendoza: INCIHUSA. «<http://www.scielo.org.ar/pdf/efphi/v10n1/v10n1a04.pdf>».
- TODOROV, T. (1998 [1982]). *La conquista de América. El problema del otro*. México, Siglo XXI: México.
- VILLEGAS, A. (1979 [1960]). *La filosofía de lo mexicano*. México: UNAM.
- VILLORO, L. (2005 [1980]). "El sentido de la historia". En: Carlos Pereyra et al., *Historia, ¿para qué?* (pp.33-52). México: Siglo XXI.
- ZEА, L. (1978). *Filosofía de la historia americana*. México: FCE.
- ZEА, L. (1955). América en la conciencia de Europa. México: Los Presentes.
- ZEА, L. (1953a). *América como conciencia*. México: Cuadernos Americanos.
- ZEА, L. (1953b). *El Occidente y la conciencia de México*. México: Porrúa y Obregón.
- ZEА, L. (1943). Las tretas de la historia. *Cuadernos Americanos*, 9, 168-172. México: UNAM.
- ZEА, L. (1942). La filosofía como historicismo. *Cuadernos Americanos*, 5, 107-110. México: UNAM.

CRISIS DE LA DEMOCRACIA NEO-INDIGENISTA CUANDO SE LEVANTAN LAS WIPHALAS

Gustavo Roberto Cruz

El presente trabajo se propone caracterizar analíticamente la democracia realmente existente en Jujuy (noroeste argentino) en relación con los pueblos y naciones indígenas. Es un ejercicio de filosofar geo-históricamente para pensar problemas, antes que autores. Existen múltiples críticas al sistema democrático realmente existente en América Latina. No pretendo innovar al respecto, sino aportar una interpretación crítica a lo vivido junto al plural y admirable movimiento indígena que levanta las Wiphalas como ejercicio de autodeterminación.

La consigna “¡Abajo la Reforma, Arriba las Wiphalas!” nucleó desde junio de 2023 al plural movimiento indio-indígena en Jujuy –articulado con el nombre de Tercer Malón de la Paz– que se movilizó contra una reforma parcial de la Constitución provincial. La Wiphala es un símbolo político y epistémico de los pueblos indios-indígenas de la gran región del *Kollasuyu*, que trasciende las fronteras estatales-nacionales modernas. Se levantaron las Wiphalas como ejercicio de autodeterminación de las comunidades de los pueblos indios-indígenas, que se enfrentaron a una reforma constitucional realizada con la violencia propia del orden extractivista imperante en toda Abya Yala.

Una reforma que, en teoría, debía surgir de lógicas democráticas para lograr un consenso legítimo que expresara la diversidad política, cultural y económica de una provincia periférica de Argentina, derivó en una reforma maquillada de procedimentalismo democrático, sin la real participación social, mucho menos indígena. El bipartidismo (*Unión Cívica Radical* y *Partido Justicialista*), vaciado de

representatividad democrática, pretendió legitimar la reforma. Pero ésta se consumó con una represión estatal de gran magnitud contra la movilización social, que tuvo entre sus factores claves el levantamiento indio-indígena con las Wiphalas en alto.

La Constitución jujeña de 2023 no es democrática, aunque tenga la legalidad del orden establecido. La ilegitimidad de su proceso de redacción y aprobación supone un profundo retroceso democrático de consecuencias negativas para los pueblos indios-indígenas y la sociedad en general en Jujuy. También en 2023, se realizaron las elecciones nacionales con el triunfo del fenómeno “libertario” en Jujuy.⁵ ¿Cómo entender críticamente este proceso?

Actualmente se están realizando diversos análisis de dicho conflicto, algunos desde el activismo político, otros son estudios académicos. Menciono algunos. Desde una perspectiva activista, Wayra González (2024) brinda una valiosa interpretación indianista del conflicto. Un primer abordaje jurídico de la reforma constitucional lo realiza César Sivo (2023). ANDHES (2024), una ONG que nuclea abogadas del noroeste argentino realiza un análisis técnico-jurídico de la reforma y su impacto en los Derechos Humanos. Una perspectiva trotskista que pone énfasis en la dimensión imperialista y extractivista del conflicto la realizan Lihuen Antonelli y Natalia Morales (2025). Daniel Hocsman y Oscar Pacheco (2025) exponen un análisis del *Tercer Malón* desde la crítica al desarrollo y una filosofía de la subjetividad. Eli Gómez Alcorta y Valeria Vegh Weis (2025) incluyen un análisis del conflicto social ante la reforma de la Constitución como un caso extremo del “punitivismo neutralizador”, que ejerce el poder político a través del poder judicial. A estos trabajos, añado mi propio análisis sobre el levantamiento indio-indígena contra el orden extractivista y racista que sustenta a la reforma (Cruz, 2024). El presente trabajo pretende continuar y profundizar lo allí planteado.

LA WIPHALA, SÍMBOLO ANTICOLONIAL

German Inka Chukiwanka, en su libro *Wiphala guerrera. Contra símbolos coloniales 1492-1892* (2004), propone a la Wiphala como un símbolo de lucha contra-colonial aymara e india. En base a este estudio, el intelectual aymara Pablo

⁵ En las elecciones de octubre de 2023, LLA obtuvo el primer lugar con 37.38 %, segundo fue Unión por la Patria con 32.31%. En el balotaje presidencial, en Jujuy, LLA ganó con 58.33 %, y segundo fue Unión por la Patria con 41.66 %.

Mamani (2013), en su tesis doctoral afirma que la Wiphala (“Bandera aymara o quilla”), posee un gran sentido de complejidad espacial y lineal “compuesta por siete colores y cuarenta y nueve cuadrados”. Advierte que la Wiphala es una metáfora de la realidad social andina. Descubre en ella nuevos “territorios epistémicos” o “tejidos epistémicos”, que permiten “entender que el poder es un tejido complejo y a la vez real y práctico” (Mamani, 2013, p.15).⁶

Los principios constitutivos de la Wiphala son un “cierto grado de ‘simetrías’ y de ‘diferencias’ y una unidad de lo múltiple, de lógicas flexibles. Su orden está definido en las líneas ‘diagonales’, en las ‘horizontales’ y en las líneas ‘verticales’” (Mamani, 2013, p.15). Enfatiza la *diagonalidad del poder*, un modo complejo de unidad-dual para explicar el poder, diferente al *poder vertical* que representa la Estatalidad colonial y al *poder horizontal*, que es una representación del poder comunitario indígena. Ese poder diagonal es “otro poder”, distinto al poder de la dominación (el poder vertical). Dice Mamani:

Se trata de un sistema complejo dado en relaciones multidimensionales porque son procesos de acción social entre negociación permanente y diálogo entre los actantes del poder. La lógica diagonal que viene del orden espacial y temporal de la Wiphala es su sentido de relación y del poder, que no es de dominación sino de producción compartida del poder entre las diversas partes de la sociedad. O también se expresan en la forma de parcialidades de arriba y abajo o norte y sur (Mamani, 2013, p.12).

La Wiphala es el territorio del otro poder porque nos permite pensar un “adentro” y un “afuera” y la vez de una especie de intersección entre ambos, un “adentro-afuera”. El otro poder, considera Mamani, es “parte de una gran dinamicidad social e inter-organizativa que incluso se expresó en la primera etapa del gobierno de Evo Morales (2006-2009)” (Mamani, 2013, p.63).⁷ En ciertos momentos de quiebres históricos políticos, se produce la intersección de los poderes vertical, horizontal y diagonal, pero no como síntesis sino “como la ampliación de la territorialidad del poder en su sentido complejo” (Mamani, 2013, p.63). Ese otro poder es el ejercido por “indios e indias” que, fuera de las lógicas del poder estatal, irrumpe y pone en crisis al Estado (nacional o plurinacional). Lo hace con lógicas del “afuera” del mundo occidental, pero que inciden “adentro”. La *diagonalidad del poder* también hace referencia al límite del poder horizontal de la comunidad. Este

⁶ Pablo Mamani piensa la “lógica de la Wiphala como método de estudio porque este inspira en mirar las relaciones de poder y el poder unidual como un complejo de sistema de sentidos y acciones sociales” (Mamani, 2013, p.13).

poder es capaz de organizar en lo micro, pero en dimensiones macro se precisa una complejidad mayor. Por ello, el intelectual aymara propone el poder diagonal como alternativo al poder vertical de la dominación. Así, un Estado descolonizado se organizaría a partir del poder diagonal, antes que del poder horizontal.

Esta breve referencia a una teoría política aymara basada en una interpretación de la Wiphala muestra que ésta no es una simple “bandera” folklorizada y mercantilizada para el turismo “étnico”. La Wiphala vaciada de politicidad por una exaltación romantizadora de “lo indígena” es un pachamamismo, como lo afirman los indianistas contemporáneos. Queda enunciada, sin profundizarla por razones de espacio, una perspectiva teórica que orienta mi elaboración de una filosofía política desde las acciones anticoloniales contemporáneas, que en Jujuy-Argentina, desde 2023, se expresan en una consigna: “¡Abajo la Reforma!” y “¡Arriba las Wiphalas!”.

LAS WIPHALAS ANTE LA DEMOCRACIA COLONIAL

A partir de la cruda experiencia del levantamiento indígena y popular en Jujuy durante 2023, en rechazo a la reforma parcial de la Constitución jujeña, considero que asistimos a la consumación de un quiebre profundo del sistema democrático representativo. Parto de una primera caracterización de dicha crisis como “democracia restringida” (Cruz, 2024), que ahora preciso además como “democracia colonial”. Advierto que no recurro, por ahora, a la abundante bibliografía sobre la democracia en América Latina, pues trato de caracterizar un hecho histórico político del cual he participado. En trabajos posteriores abordaré las teorizaciones existentes.⁸

Una Constitución surgida de un sistema democrático restringido, con prácticas autoritarias, en una sociedad con un plural movimiento indígena en proceso de disputa política y económica contra el orden establecido local y nacional, no puede sostenerse a mediano y largo plazo si no es con más violencia estatal, servil a los intereses del gran capital. Desde junio de 2023, hemos experimentado el resurgimiento de prácticas provenientes del terrorismo de Estado.⁹ Si bien dichas

⁸ De la abundante bibliografía al respecto, circunscripto a pensamiento latinoamericano, refiero a PNUD (2004), Estela Fernández Nadal (2007), Horacio Cerutti (2007). También destaco los aportes de N. Lechner y F. Hinkelammert analizados en este libro.

⁹ Los siguientes informes constatan la violación de los Derechos Humanos durante 2023 en Jujuy: *Informe Final Violación de los Derechos Humanos en Jujuy, Argentina* (setiembre 2023) elaborado por La Misión de

prácticas llegaron a su paroxismo en la década del setenta con el último golpe militar, para el caso de los Estado nacionales creados sobre territorios de pueblos indios-indígenas, estas prácticas terroristas llevan dos siglos por lo menos. Y esto no es un problema de un partido político gobernante, sino del Estado-nación y su forma de organización política, que desde 1983 empieza a consolidarse como democracia.

Una Constitución reformada en manos de una minoría no-indígena (que se supone idónea para su tratamiento jurídica y que se arrogó la representatividad de los pueblos indios-indígenas) perdió su legitimidad democrática. La Constitución reformada en Jujuy fue producto de un sistema democrático restringido. Es democrático pues los convencionales constituyentes fueron efectivamente electos por la ciudadanía, que incluye el “voto indígena”, bajo las reglas de la democracia liberal. Pero, la mayoría de la sociedad desconocía el contenido político y económico de la reforma. Además, no hubo entre los constitucionales representantes indígenas autónomos del poder gobernante. Hubo intentos infructuosos de lograr constituyentes de los pueblos-naciones indígena críticos de la reforma.¹⁰

A su vez, se trata de una “democracia restringida” pero en un sentido más profundo, en tanto es “colonial” (no decolonial ni postcolonial). Los partidos políticos mayoritarios en Jujuy no representan a los intereses de los pueblos indígenas en Jujuy, aun cuando estos partidos políticos cuenten entre sus votantes a indígenas, tengan militantes indígenas e incluso a algunos dirigentes indígenas.¹¹ En ese sentido, el concepto de colonial puede explicar con mayor precisión el tipo de democracia realmente existente en estos territorios. Con “democracia colonial” refiero a dos cuestiones. La primera, que la democracia realmente existen funciona bajo una lógica racializada del poder político y económico (Quijano, 2014), apropiado por un sector dominante “no-indígena” de la sociedad, que construyó la llamada “identidad jujeña” como expresión local de la argentinidad. Esto se produce en sociedades *blanquizadas* donde la presencia indígena es muy significativa. Esta

Solidaridad y Derechos Humanos, firmado por Adolfo Pérez Esquivel, SERPAJ y otros. *Informe preliminar de la Misión de Observación Internacional sobre Derechos Humanos en Jujuy* (2023), constituida por la Federación Internacional por los Derechos Humanos (FIDH) y otras organizaciones. El informe *Callar no es una opción: Jujuy ante la represión y la impunidad* (2025), elaborado por Amnistía Internacional.

¹⁰ Ver “Candidatos indígenas a Constituyentes para la reforma parcial de la Constitución de Jujuy” (Cruz, 2023a) y “¿A qué candidatos indígenas votar en la elección de Constituyentes?” (Cruz, 2023b).

¹¹ Tal es el caso de la UCR que cuenta entre sus militantes a la actual diputada nacional Natalia Sarapura, del pueblo kolla. Ella lidera a un grupo importante de indígenas que se sumaron al proyecto político de Gerardo Morales, y que se puede analizar como expresión del actual neo-indigenismo de centro derecha.

forma colonial proviene de la larga historia social, cultural, política y económica de la región, como lo plantea Silvia Rivera Cusicanqui (2010) para el caso boliviano. Su hipótesis sobre el colonialismo interno tiene un calado profundo que, con sus adecuaciones contextuales, es útil para analizar el colonialismo en la región “andina” del norte grande argentino. La “democracia colonial” es también moderna, en el sentido de que la blanquitud forma parte estructurante de la modernidad que reproduce colonialidad.

La segunda cuestión para delimitar lo colonial de la democracia la recupero de la perspectiva indianista. Ésta considera que los Estado-naciones latinoamericanos fueron creados por minorías herederas de la colonia para emanciparse de la metrópolis, pero continuando con la colonización de los territorios indios-indígenas (Reinaga, 1970; González, 2024). Los Estados-nación modernos son colonizadores de los pueblos-naciones indias-indígenas y sus territorios. De ahí que la democracia, como sistema político superador de las dictaduras, aun con lo positivo que conlleva en la ampliación de derechos, funciona también para fortalecer el colonialismo del Estado-nación sobre los pueblos-naciones indias-indígenas. La “opresión racial” es parte del colonialismo económico y político, aún vigente en los procesos democráticos actuales.

Si con el concepto de “democracia restringida” se alude a que se deja afuera a las mayorías populares, con la idea de “democracia colonial” se especifica que parte sustancial de esas mayorías está constituida por indios-indígenas que no participan del poder política real, ni tampoco del económico. La colonialidad opera como “fundamento” de la “democracia” realmente existente, que funciona según los intereses de una etno-clase local aliada, a la vez que subordinada, al gran capital en su faceta neo-extractivista cuyo eje es el litio (Rivero y Castro, 2023). Es una democracia que reproduce el colonialismo interno.

En síntesis, el proceso de reforma de la Constitución se realizó sin legitimidad social, con un radical rechazo de la mayoría de las comunidades de los pueblos y naciones indígenas en Jujuy. El eje teórico y práctico del rechazo se centra en que la reforma se hizo sin la consulta libre, previa e informada a los pueblos indígenas, tal como la prescribe el *Convenio 169* de la OIT, que tiene rango constitucional para Argentina. Dicha consulta aplica específicamente cuando se producen enmiendas constitucionales (Vargas y Miranda, 2014). La sistemática omisión por parte del Estado de la consulta a las comunidades de los pueblos indios-indígenas para toda acción económica que las implique es una muestra clara de la restricción colonial de la democracia actual. Por ello, la Constitución reformada expresa la

continuidad del colonialismo sobre los territorios indios-indígenas. Forma parte del orden colonial que constituye a nuestra modernidad.

Un capítulo aparte supone el análisis del sistema partidario en la democracia colonial en Jujuy. Aquí lo menciono brevemente. Los grandes movimientos –como el radicalismo y el peronismo– funcionan con lógicas coloniales. De ahí que, los intereses de los pueblos indios-indígenas estén lejos o subordinados a dichos partidos neocoloniales. Esto sucedió en lo que denomino los ciclos indígenas de ampliación de derechos sociales (Cruz, 2018), pero no del derecho a la autodeterminación de los pueblos-naciones indígenas. Esto se agravó desde fines de 2023 con el triunfo a nivel nacional de La Libertad Avanza. Desde entonces, la derecha argentina (Ponza, 2024) reivindica los ciclos políticos previos a los gobiernos nacionales-populares, que para los pueblos indígenas son ciclos genocidas. Clara muestra de que el racismo sigue vigente de un modo estructural en el Estado argentino y en parte de su sociedad. La participación política indígena por vía de partidos políticos amerita un estudio específico,¹² relevante para el análisis de la democracia realmente existente. A modo de hipótesis, sostengo que, en regiones como Jujuy, el bipartidismo argentino (Partido Justicialista-UCR) funciona con una impronta colonial ostensible, en los cuarenta años de democracia las élites políticas de dichos partidos no están constituidas por referentes indígenas, quienes son convocados de modo subordinado para la militancia de base, para los votos y para funciones poco relevantes del poder estatal.

Recurriendo a herramientas conceptuales del pensamiento latinoamericano, concluyo que la nueva Constitución alcanzó la legalidad propia de las “éticas del poder” (Roig) impuestas con los pactos entre los partidos hegemónicos locales (radical y justicialista) y la represión de las “morales de la protesta” (Roig) en las rutas y calles. Como enseña A. Roig (2022), en la historia del continente se constata una confrontación entre una “ética del poder” entendida como el “mundo objetivo construido por los amos” y una “moral de la protesta” que proviene de “la subjetividad popular que tiene como impulso las necesidades indispensables para el cumplimiento de un valor no realizado [...] el da la ‘vida humana’ y su riqueza” (Roig, 2002, p.225). Sin embargo, la “subjetividad popular” de la que habla Roig no se puede identificar sin más con la “subjetividad india-indígena” de la que estoy tratando. La complejidad geohistórica desborda a la categoría “moral de la protesta”. Me interesa más bien indicar que la “ética del poder” se expresa en

¹² Un primer esbozo está en Churqui Ramón, *Tendencias actuales en el movimiento indio-indígena en Jujuy* (2022).

que la reforma de la Constitución jujeña se impuso institucionalmente, abalada en los hechos por el sistema partidario hegemónico, por el poder judicial de la nación y de la provincia. Y para mayor complejidad, abalada por un voto popular que, si bien dejó de apoyar masivamente al gobierno radical jujeño, paso a optar electoral y masivamente por La Libertad Avanza. La “ética del poder” no posee la legitimidad de una democracia desde abajo, pero se sustenta en una democracia restringida y colonial. Lo importante es que la “moral de la protesta” nunca está vencida, a pesar de las derrotas.

LAS WIPHALAS Y LA CRISIS DEL NEOINDIGENISMO

¿Cómo analizar políticamente a los indios-indígenas? No solo como comunidades. Sino como pueblos y más aún, como “naciones sin estado”. “Un nosotrxs sin estado” sintetiza la intelectual ayuujk (mixe) Yásnaya Elena Aguilar Gil (2021).¹³ Considerar a los “indios” como naciones condujo a las reformas constitucionales de Ecuador y Bolivia,¹⁴ que “refundaron” a dichos países como Estado-plurinacional, cuestión ampliamente estudiada (Cordero Ponce, 2018). ¿Cómo se piensa la cuestión desde el contexto indio-indígena y jujeño-argentino? ¿Cuál es el horizonte histórico político presente en el plural movimiento indio-indígena?

A continuación, brindo una caracterización de lo que considero un proyecto en crisis radical: el neoindigenismo neoliberal. Luego, dialécticamente, esbozo los rasgos de al menos dos proyectos indígenas que cuestionan el poder colonial en Jujuy.¹⁵ Mi pretensión solo es delinear una hipótesis de análisis para investigaciones posteriores.

¹³ Dice: “La gran trampa de los Estados modernos es que, a golpe de ideología nacionalista, nos han hecho creer que además de Estados, son también naciones. Las naciones, entendidas como pueblos del mundo, no son necesariamente Estados. La falsa equivalencia Estado-nación subyace en la lógica y el funcionamiento del mundo actual y genera categorías en principio insostenibles, como ‘cultura francesa’ cuando solo en la Francia continental se hablan, además del francés, otras doce lenguas distintas, o como ‘cultura mexicana’, cuando los mexicanos... hablan lenguas agrupadas en doce familias lingüísticas radicalmente distintas entre sí y que pertenecen a más de 68 naciones con diferencias culturales muy marcadas. México es un Estado, no una nación. México es un Estado que ha encapsulado y negado la existencia de muchas naciones” (Aguilar Gil, 2021, p.9)

¹⁴ Desde 2009, el Estado Plurinacional de Bolivia reconoce 36 naciones “indígenas” en Bolivia. Este reconocimiento formal, aún dista de ser una realidad plena, como lo analizan Pablo Mamani (2017) y Silvia Rivera Cusicanqui (2015).

¹⁵ Existe una utopía de corte “nacional-popular argentina”, que afirma que el Estado-nación se construye con justicia social garantizando la igualdad de sus ciudadanos. Allí, lo pueblos indios/indígenas tienen un

Existe un *proyecto neo-indigenista* de una burguesía local organizada políticamente en el Frente Cambia Jujuy liderado por la UCR que, en consonancia con el neoliberalismo globalizado, entiende al Estado-provincial y nacional como plural culturalmente y abundante en recursos para un “capitalismo verde”.

Entiendo por neoindigenismo una continuidad del indigenismo culturalista del siglo 20 (Favre, 1998; Cruz, 2023c), pero con perspectivas nuevas, adaptadas a la globalización capitalista. Si el indigenismo culturalista propuso la inclusión en el Estado nacional-popular centrado en la justicia social; ahora el neoindigenismo es multiculturalista cuya meta es integrar a los indios al mercado capitalista global bajo el modelo del “emprendedor” y de cierto “capitalismo étnico”. El primer indigenismo es Estado-céntrico, el neoindigenismo sería Mercado-céntrico, pero aun con intervención estatal. Diferente al libertarianismo que pretende eliminar al Estado. Este neoindigenismo hace elogio de la diversidad cultural indígena y pregona un cambio de matriz productiva recurriendo al discurso del “capitalismo verde”. No solo es multicultural, sino inter-cultural.

Propone un proyecto de inclusión cultural de lo indígena bajo una lógica *pachamámica*, en el sentido de elogiar las culturas indígenas siempre que se adapten y acepten el cambio del “matriz productiva” según un “modelo de desarrollo referenciado en la Pachamama” (Gerardo Morales citado por Espósito, 2022, p.2). Se propone un desarrollo que “cuide” a la Pachamama y una crítica a la vieja matriz productiva por ser un “modelo extractivo”. Ahora, se trataría de un desarrollo “verde”, con “energías limpias”. El litio y la marihuana conformarían así esa nueva matriz productiva. El slogan publicitario “Pachamama, te cuido”, que propuso el gobierno desde 2015, pasó a ser núcleo retórico del proyecto neo-indigenista (Avalos y Durán, 2023), que culminó con una Reforma constitucional realizada en nombre de la Pachamama mientras se reprimía a los pueblos-naciones indígenas no subordinados a ese neoindigenismo. A la vez que la nueva matriz produc-

lugar como pueblo trabajador, como parte de la mono-nacionalidad argentina y de un capitalismo “con rostro humano”. En todo caso, los indios-indígenas deben abandonar el núcleo histórico-social que los constituyen para argentinizarse, ciudadanizarse. Esta es la utopía indigenista de los Estados latinoamericanos (Favre, 1996). Quizá una de las expresiones mayores de un proyecto de inclusión indigenista según el modelo nacional-popular lo representó la organización barrial Tupak Amaru liderada por Milagro Salas. Su apogeo (entre 2005-2015 aprox.) y decadencia (2015-hoy) representó una de las experiencias que, sin abandonar lógicas clientelares del peronismo local, puso en alto figuras, significados y símbolos del mundo indígena (como a Tupak Amaru y la Wiphala) bajo la égida de Evita, Perón y el kirchnerismo. Es una expresión compleja de peronismo e indigenismo popular que incluso puso en crisis al peronismo empresarial y colonial de la región. Por ello, en mi interpretación, fue la expresión de una “utopía” de inclusión y ascenso social en el capitalismo y de un Estado-nación bajo el populismo.

tiva se organizaba a partir de la explotación del litio (Aramayo, 2023; Antonelli y Morales, 2025), el nuevo ordenador del capitalismo en estas regiones.

Un ejemplo del neoindigenismo estatal jujeño es la propuesta de reforma del artículo referido a los pueblos indígenas de la Constitución jujeña. Aclaro que este es un ejemplo acotado, que omite cuestiones centrales de otros artículos que generaron conflicto, como son el art. 36 sobre propiedad privada y aquellos referidos al derecho a la protesta social y la libertad de expresión (art. 67, 94 y 95), entre otros. La cuestión de la propiedad de la tierra es fundamental, pero ahora no lo abordo por razones de espacio y especificidad.

En 1986 se reformó la Constitución provincial, de acuerdo con el nuevo ciclo democrático que se iniciaba en Argentina. Entonces se redactó el artículo nro. 50, que es muy breve y sigue vigente (como se explicará en seguida). Dice que una función del Estado provincial es la “Protección general a los aborígenes mediante legislación para su integración y progreso económico y social” (Art. 50). No más. En 2023, los “reformadores” propusieron una reelaboración que se tituló “Derechos y garantías de las comunidades de los pueblos indígenas”, con cuatro incisos.¹⁶ No hay información disponible sobre quiénes redactaron la propuesta (tampoco sobre todos los artículos reformados). ¿Por qué esta redacción puede ser inscripta como parte del neoindigenismo?

En lo sustancial, la propuesta del nuevo artículo 50 de la Constitución provincial asume el artículo 75.17 de la Constitución nacional (CN). El “reconocimiento” de las “comunidades originarias” y “pueblos indígenas” es puesta bajo una perspectiva cultural pues se reconoce la espiritualidad, los conocimientos ancestrales, la educación bilingüe e intercultural. Como se mencionó, la interculturalidad es utilizada neo-indigenistamente. La espiritualidad y conocimientos ancestrales son un añadido. Como en el art. 75.17 de la CN, el resto de la redacción tiene como sujeto central al Estado, no a los pueblos indígenas. Ahora se faculta al Estado provincial para reconocer “personería jurídica”, la “posesión y propiedad

¹⁶ “1. Esta Constitución reconoce la preexistencia étnica y cultural de las comunidades originarias y pueblos indígenas de Jujuy y garantiza el respeto a su identidad, espiritualidad, herencia cultural, conocimientos ancestrales y el derecho a una educación bilingüe e intercultural. 2. El Estado es el encargado de reconocer tanto la personería jurídica de las comunidades dentro del territorio provincial como la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan, con el fin de garantizar y reafirmar la integridad territorial de la Provincia en la Nación. 3. El Estado promueve la entrega de otras tierras aptas y suficientes para el desarrollo humano. 4. Ninguna de las tierras mencionadas en los incisos anteriores serán enajenables, transmisibles, ni susceptibles de gravámenes o embargos. 5. El Estado garantiza el derecho a la participación y consulta previa e informada de las comunidades originarias reconocidas en la Provincia respecto a sus recursos naturales y a los intereses que las afecten de manera directa” (Gobierno de Jujuy, 2023).

comunitaria de tierras” y garantizar a la “consulta previa e informada”. Llama la atención la formulación respecto a la posesión de las tierras con una finalidad: garantizar la “integridad territorial” de la provincia. Lo fundamental, para esta redacción, es la integridad de las “tierras fiscales”. Y se omite un concepto central: territorio indígena.

Comparando el art. 50 de 1986 con la redacción de 2023, en ésta se abandona el concepto “aborigen” y reemplaza por el de “comunidades originarias” y “pueblos indígenas”. Se abandona el tono paternalista, y antes que la integración, se afirma el reconocimiento étnico-cultural y el derecho a la identidad. Lo cual está a tono con el multiculturalismo neoliberal. Y avanza más, el Estado reconoce la “propiedad comunitaria” y su posesión tradicional. Se propone el “desarrollo humano” como meta. El artículo 50 de 1986 tiene un tono paternalista que propone la protección y la integración del “aborigen” al progreso, sin énfasis en el reconocimiento identitario e intercultural. Es un enunciado acorde con el indigenismo cultural de la primera mitad del siglo 20. Ateniéndome sólo a la letra, la nueva formulación de 2023 parece “superadora” del artículo 50 de 1986. Pero, en mi interpretación, es una superación dentro del indigenismo sin salir de su matriz. Se pretendió renovar el indigenismo paternalista mono-nacional con un neoindigenismo multi/inter-cultural del neoliberalismo.

Lo dicho, debe sopesarse mesuradamente en otros trabajos, pues al situar el proyecto de reforma de la Constitución jujeña como neo-indigenista neoliberal, sitúo a su antecedente y con mayor rango, al art. 75.17 de CN bajo la misma caracterización. Pero, este artículo tiene mucha relevancia para la defensa de los derechos indígenas, en particular para la lucha por la propiedad comunitaria indígena hasta hoy.

En 1994, fueron diversos dirigentes y profesionales indígenas, como el abogado kolla Eulogio Frites (Frites, 2011; Cruz, 2022), los gestores de dicha reforma. Pero, ésta se hizo bajo el modelo neoliberal del *menemato*, esto es fundamental considerar. En la constituyente jujeña de 2023, no se conoce quiénes realizaron la redacción y propuesta del art. 50. Una hipótesis es que sean indígenas del partido radical, lideradas por Natalia Sarapura (quien no fue convencional, pero dirigió la institucionalidad indigenista del gobierno de Gerardo Morales). La institucionalidad neo-indigenista en Jujuy tiene una meta precisa: lograr el consentimiento de las comunidades de los pueblos indígenas para la explotación del litio en sus territorios. Esto es lo que está en juego en la reforma.

Ahora bien, el contexto antidemocrático en el que se aprobó la reforma, condujo a que el gobernador de entonces, Gerardo Morales, realizara un irónico paso

atrás. Dijo que como algunos “dudosos” indígenas rechazaban la reforma, el gobierno retiraba la propuesta y restituía el art. 50 de 1986, que es el que sigue vigente en la Constitución actual.¹⁷ Ironías: el neoindigenismo en crisis restituyó, en la letra, al indigenismo de la primera mitad del siglo 20. Pero lo hizo con prácticas represivas, reverso de las políticas indigenistas y neo-indigenistas del Estado provincial y nacional.

LA WIPHALA Y LOS PROYECTOS HISTÓRICO-POLÍTICOS EN PUGNA

En mi interpretación, coexisten tres proyectos histórico-políticos en el plural movimiento indio-indígena: un proyecto *coincidente con el neoindigenismo*. La sostienen sectores indígenas que entiende como positivo que el Estado incluya, integre, a los pueblos indígenas a un modelo mono-nacional de carácter multi-cultural y hasta intercultural, pero que no problematiza la estructura colonial de dicho Estado. Lo cual supone fundamentalmente integrarse al capitalismo periférico que estructura al Estado. En este sentido se puede detectar dos variantes. Un indigenismo nacional-popular y otro neoindigenismo radical. Esto explicaría que existan personas indígenas, comunidades y organizaciones que avalen y se incorporen a proyectos indigenistas donde tienen lugar, quizá menos decorativo que en el siglo pasado, pero siempre subordinados a un proyecto que, dado el orden colonial en que se insertan, terminan por convertirlos en “pongos [peones] políticos” (Reinaga, 1970). Esto es, peones que terminan siendo intermediarios entre los sectores dominantes y las comunidades de los pueblos-naciones indígenas. Un caso para estudiar en profundidad como parte de este sector es el liderazgo político de Natalia Sarapura, dirigente kolla que fue central para el desarrollo del neoindigenismo estatal del gobierno radical. La institucionalidad indigenista en Jujuy está conformada por miembros de los pueblos indígenas (Avalos, 2023). En este proyecto no se cuestiona al colonialismo del Estado provincial y nacional,

¹⁷ El 17 de junio se producía la represión estatal al Tercer Malón de la Paz en los cruces de la ruta 9 y 56 en Purmamarca. Lo irónico, ese mismo día el gobierno de Jujuy publicó la nueva redacción del art. 50 auto-celebrándose que con ello se ampliaba derechos para los pueblos indígenas. La magnitud de tal represión y la resistencia social e indígena del Tercer Malón de la Paz hizo que el 19 de junio G. Morales comunicara públicamente que retiraban el art. 50 reformado y el art. 36 (referido a tierras). Con un contradictorio argumento: por un lado, no reconocía la legitimidad indígena del Tercer Malón (lo “descalificó” por ser movido por el kirchnerismo, por la izquierda, por Milagro Sala, hasta por los montoneros). Y a su vez, reconocía que no se había realizado la consulta de la reforma a la totalidad de las comunidades indígenas en Jujuy. Ver “Gerardo Morales dio marcha atrás en dos artículos de la nueva Constitución jujeña” (Infobae, 2023).

sino la negación de las culturas indígenas. En el levantamiento contra la reforma constitucional de 2023, este sector adhirió y defendió el proyecto del radicalismo. Y fue cómplice de la represión a sus “hermanos y hermanas” indígenas.

Otro es el *proyecto plurinacional*. Inspirado en la experiencia boliviana, postula un Estado Plurinacional para Argentina, donde algunos intelectuales y organizaciones indígenas ven el potencial emancipador para defender los territorios indígenas afirmándose como naciones indias-indígenas en el marco del Estado argentino. De este proyecto forman parte dirigentes indígenas que se articulan con cierto campo progresista argentino. Cabe mencionar que desde el feminismo se utilizó tempranamente la idea de plurinacionalidad para renombrar los encuentros periódicos de mujeres.¹⁸ Durante el proceso previo a la reforma de la Constitución se constituyó una “Convención Constituyente Plurinacional” que articuló a este sector indígena. La afirmación del Buen Vivir y un Estado plurinacional para Argentina es parte del horizonte discursivo de sus referentes (Jerez, 2025). Este sector fue parte del Tercer Malón de la Paz, con un fuerte protagonismo en los reclamos infructuosos ante la Corte Suprema de Justicia en Buenos Aires, que se opuso a la reforma.

Por último, está el *proyecto de autodeterminación* como naciones indias-indígenas. Aquí se perciben dos variantes, una que pone énfasis en una construcción política, también partidaria, que dispute un poder indígena en el seno del Estado colonial utilizando la institucionalidad democrática, es decir, participando en las elecciones municipales y provinciales. Es una posición de autodeterminación relativa, dado que sostienen como principio fundamental la autodeterminación de los pueblos (y naciones) indígenas, pero lo hacen, entre otras estrategias, organizándose como partido político para participar en la construcción de un poder con las reglas de la democracia restringida y colonial. Es el caso del partido político Acción Comunitaria.

¹⁸ El feminismo fue, quizá, el primero en asumirlo masivamente para el Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Travestis, Trans, Bisexuales y No Binaries, desde 2019. El Encuentro Nacional de Mujeres en Argentina, hito de los feminismos iniciado en 1986, cambió su nombre a Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Travestis, Trans, Bisexuales y No Binaries. Esto se evidenció en el 34º Encuentro (2019) y se consolidó en el 35º Encuentro (2022). La inclusión de Plurinacional se debe, entre otras razones, al reconocimiento de las “naciones indígenas”. Pero no solo, como lo expresa Abigail Morenigo Jure, feminista comunitaria de Jujuy: “la ruptura de la nomenclatura encuentro nacional de mujeres, a encuentro pluri nacional de mujeres lesbianas trans travestis... es una discusión que fue encarada por distintas aristas y no fue la única motivación la inclusión de las hermanas de las comunidades. La motivación fue una exigencia de reconocimiento a todxs quienes sostienen esos encuentros desde los debates críticos y complejos, que el feminismo abre puertas.” (Morenigo, 2025. Comunicación personal).

Por otra parte, existe otro proyecto más radical en la crítica al Estado jujeño y argentino. sostiene que la estatalidad actual, ya sea mononacional o plurinacional, no es propia de las naciones indias. Se parte la autocomprensión como “naciones sin estado”, por ejemplo, la Nación Kolla (González, 2024). En este sentido, se recuperan conceptos geopolíticos como el Kollasuyu, que es el modo de comprender el territorio de la nación kolla. Dice el intelectual kolla Wayra González:

El Kollasuyo, es una unidad histórica y geopolítica que trasciende las fronteras estatales y re-territorializa, los territorios indios fragmentados por los estados-naciones modernos. Pero no solamente en lo geopolítico-territorial es una unidad histórica, sino también en el pensamiento sobre todo en nuestra región Andina. Por eso la interpretación de nuestras realidades a través de estas categorías tienen mucho en común (González, 2024, p.59).

Aquí se realiza una distinción importante: por un lado, está el Kollasuyu, por otro lado, los Estados nacionales. Pero no están separados e intocados, todo lo contrario, están yuxtapuestos y abigarrados. Visto desde la memoria larga, el Kollasuyu fue una realidad; pero descuartizado por los Estado nacionales y (hoy) los Estados Plurinacionales de Bolivia y Ecuador. Así visto, el Kollasuyu también es una utopía para reconstruir, a “reconstituir”. El argumento central de esta posición se resume en que Argentina es un Estado colonial, ya sea en su expresión nacional-popular incluyente del indio o en su versión liberal-oligárquica excluyente (González, 2024). Las naciones sin Estado estarían así en busca de su propio Estado. ¿Dentro del capitalismo? Este interrogante demanda un estudio específico. Los planteos neo-indianistas y del nacionalismo aymara en Bolivia (Velázquez, 2025) brindan respuestas favorables a este interrogante, lo cual es un problema para el contexto argentino.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Admito que la complejidad de lo abordado se evidencia en la yuxtaposición de capas analíticas (lo colonial, lo jurídico, lo societal, el Estado, la democracia, el proceso de extracción económico, lo partidario). Y en esas capas transitan sujetos devenidos en ciudadanos, indio-indígenas, campesinos y obreros mineros. Todo esto leído desde una interpretación teórica e ideológica centrada en la Wiphala. La complejidad y los registros distintos son propias del esfuerzo de caracterización de una experiencia compartida. Esto hace difícil pensarla con la distancia analítica crítica necesaria. No obstante, permite delinear temáticas e hipótesis

para aportar a los procesos actuales de lucha india-indígena. Concluyo así con algunos elementos y desafíos para profundizar.

El proyecto neo-indigenista capitalista, que entró en una crisis profunda con la reforma de la Constitución jujeña, pretendió legitimarse recurriendo a una democracia restringida que funciona reproduciendo las lógicas coloniales de antigua data. Ese proyecto neo-indigenista está articulado con un proyecto excluyente y represivo de un Estado que no duda en ejercer terrorismo sobre los pueblos y naciones indias-indígenas no sumisos a su proyecto. Y que forma parte del “consenso extractivista” que ordena los intereses políticos locales. De ese proyecto también participan sectores indígenas que parecen interpretar que la participación cultural en un modelo político democrático colonial y económico capitalista permite la posibilidad de “desarrollo con identidad”.

Por otra parte, están los proyectos plurinacionales y, otros, centrados en la autodeterminación como pueblos y naciones indígenas. Si bien son diferentes, comparten la crítica al Estado colonial y su régimen democrático-autoritario para los indios-indias. La moderación o radicalidad de sus críticas al Estado-nación forma parte de una discusión interna abierta, muy difícil de concretarla en la calma del análisis y diálogo, pues cada semana se debe enfrentar constantes desalojos, esto es, al avance sobre los territorios comunitarios por parte del Estado aliado a empresas capitalistas grandes (en la minería) y medianas (en el turismo) en expansión. Sin embargo, los territorios indios-indígenas siguen siendo habitados, defendidos y trabajados para la sobrevivencia ante la voracidad del capitalismo contemporáneo y sus burguesías, que incluye a sectores minoritarios indígenas que ascendieron socialmente por diferentes vías.

La complejidad geohistórica y social se evidencian en que los tres proyectos indicados (el neo-indigenista, el plurinacional y el de autodeterminación) levantan las Wiphalas. Pero el sentido político de las Wiphalas varía de acuerdo con el proyecto indio-indígena. Una hipótesis al respecto es que los proyectos neo-indigenistas simplifican la complejidad de la Wiphala (siguiendo a P. Mamani) al responder al poder vertical del Estado colonial. Usan la Wiphala, pero subordinada a ese poder vertical.

Dada la escasa teorización del poder político indio-indígena en el contexto del noroeste argentino, es oportuno ahondar en la teoría del poder horizontal y el poder diagonal expresado en la Wiphala, como propone Mamani. Para ello, pensar la experiencia de lucha india-indígena contra la Reforma permite abrir un ámbito de más largo alcance histórico. El poder horizontal comunitario se complejiza en el poder diagonal que resquebraja el poder vertical. ¿Cuál proyecto político expresa

al poder diagonal? ¿El plurinacional y/o el de autodeterminación? ¿Cuáles son las experiencias históricas del poder diagonal indio-indígena en la gran región del Kollasuyu? ¿El poder pensado a partir de la Wiphala es alternativo al poder económico capitalista?

Una cuestión planteada pero aun sin la debida profundidad es la crítica al Estado sin más y al Estado colonial. Se me observa, con acierto, que se trata de una crítica “estadocéntrica”. ¿Acaso supongo que con la disolución del estado se difuminaría la colonialidad? Sería algo semejante a suponer que con el fin del capitalismo se difuminaría la explotación. Pero no se trata solo de soñar, sino de proyectar la viabilidad de alternativas. Para ello, planteo algunos interrogantes que se responderán en próximos trabajos: ¿en que difieren un Estado indigenista, un Estado plurinacional, un Estado indio-indígena? ¿Es viable la construcción de un alternativa india-indígena más allá de cualquier tipo de Estado?

Utilizo categorías modernas para pensar problemas de nuestra modernidad india periférica. No se trata de una reivindicación de utopías no-modernas, menos antimodernas, sino de una disputa intra-moderna con las contradicciones propias de una modernidad en profunda crisis y, a la vez, persistente.

El actual sistema democrático representativo, pensado desde contextos como el jujeño, conduce a una paradoja, acaso una aporía: por una parte, la imperiosa necesidad de defender la ampliación democrática lograda luego de la última dictadura militar, en la perspectiva de la historia reciente. Pero, a su vez, visto desde la perspectiva de la larga duración de los pueblos y naciones indio-indígenas, el sistema democrático es colonial. Cómo construir una democracia anticolonial es el desafío.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUILAR GIL, Y. (2021). *Un nostrxs sin estado*. Oaxaca: Fusilemos la noche.
- ANDHES (2024). *Proceso formal de reforma constitucional en la provincia de Jujuy*. S. S de Jujuy: ANDHES. «[https://www.andhes.org.ar/files/ contents/149/149_20240627092531.pdf](https://www.andhes.org.ar/files/contents/149/149_20240627092531.pdf)».
- ANTONELLI, L., y MORALES, N. (2025). “La fiebre por el litio: negocio verde, resistencia y un futuro por construir”. En J. Duarte y E., Mercatante, *El extractivismo en Argentina* (pp.259-332). Buenos Aires: IPS.
- ARAMAYO, B. (2023). “Sobre la evolución de la economía y la política de Jujuy”. En C. Rivero y R., Castro (comps.), *Jujuy. La fase voraz del neocolonialismo* (pp.59-70). San Salvador de Jujuy: Yará. Yará.
- AVALOS, V. (2023). *Indigenismo subnacional desde el retorno a la democracia: los casos de Catamarca y Jujuy (Argentina)*. Tesis doctoral en Ciencia Política, CEA-UNC, Inédita.

- AVALOS, V., y DURÁN, V. (2023). "Pachamama no te cuido". Institucionalidad indigenista en contextos neoextractivistas en Jujuy, Argentina (2015-2022). *Debates en Sociología*, (58), 171–206. «<https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.202401.007>».
- CERUTTI G., H. (2007). *Democracia e integración en Nuestra América*. Mendoza: EDIUNC.
- CHURQUI, R. (2022). *Tendencias actuales en el movimiento indio-indígena en Jujuy*. Jujuy: El Malón Vive.
- CORDERO PONCE, S. (2018). *La plurinacionalidad desde abajo. Autogobierno indígena en Bolivia y Ecuador*. Quito: FLACSO/PNUD.
- CRUZ, G. (coord.) (2018). *Sujetos Políticos Indígena. Indigenismos, mestizaje y colonialismo*. Buenos Aires: Teseo.
- CRUZ, G. (2022). *Los senderos de Eulogio Frites*. Jujuy: El malón vive.
- CRUZ, G. (2023a). Candidatos indígenas a Constituyentes para la reforma parcial de la Constitución de Jujuy. *Jujuy Dice*. «<https://www.jujuydice.com.ar/noticias/opinion-8/candidatos-indigenas-a-constituyentes-para-la-reforma-parcial-de-la-constitucion-de-jujuy-53287>».
- CRUZ, G. (2023b). ¿A qué candidatos indígenas votar en la elección de Constituyentes? *Jujuy Dice*. «<https://www.jujuydice.com.ar/noticias/opinion-8/a-que-candidatos-indigenas-votar-en-la-eleccion-de-constituyentes-53330>».
- CRUZ, G. (2023c). Interrogantes sobre el indigenismo estético-político en Argentina. *Nuestro NOA*, 16, 26-53. «<https://sinergia.unju.edu.ar/index.php/nuestronoa/article/view/82>».
- CRUZ, G. (2024). Tercer Malón de La Paz: crítica a la estructura racista-capitalista-democrática. *E-latina. Revista electrónica de estudio latino americanos*, 22 (88). «<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/elatina/article/view/9795>».
- CHUKIWANKA, I. (2004). *Wiphala guerrera contra símbolos coloniales 1492-1892*. La Paz, Bolivia: Fondo Editorial de los Diputados.
- CHURQUI, R. (2022). *Tendencias actuales en el movimiento indio-indígena en Jujuy. Ensayos Indianistas desde Xuxuy*. Jujuy: El Malón Vive.
- ESPÓSITO, G. (2022). Paradigma Pachamama. Patrimonialización, extractivismos y lavado verde en Jujuy, Argentina. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 12. «<https://journals.openedition.org/corpusarchivos/5869>».
- FAVRE, H. (1998 [1996]). *El indigenismo*. México: FCE.
- FERNÁNDEZ NADAL, E. (2007). Crítica y reformulación del concepto de "democracia" en la filosofía política latinoamericana actual. *Intersticios*, 12, 99-119.
- GOBIERNO DE JUJUY (2023). *Comunicado oficial. Derechos de los Pueblos Indígenas*. «<https://prensa.jujuy.gob.ar/derechos-los-pueblos-indigenas-n111632>».
- GÓMEZ ALCORTA, E., y VEGH WEIS, V. (2025). *Jujuy: laboratorio de la represión*. Buenos Aires: Universität Konstanz/CLACSO.
- GONZÁLEZ, W. (2024). *El malón es lucha siempre*. S. S. de Jujuy: Resistir Creando.
- FRITES, E. (2011). *El derecho de los pueblos indígenas*. Buenos Aires: PNUD/Rosa Guazu/INADI.

- HOCSMAN, L., y PACHECO, O. (2024). Despojo y desarrollo. Perspectivas críticas y subjetividades políticas en el “tercer malón de la paz”, Jujuy (Argentina). *Utopía Y Praxis Latinoamericana*, 29 (107). «<https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e13879628>».
- INFOBAE (2023). Gerardo Morales dio marcha atrás con dos artículos de la nueva Constitución de Jujuy y lanzó duras críticas al Gobierno Nacional. *Infobae*. «<https://www.infobae.com/politica/2023/06/20/gerardo-morales-dio-marcha-atras-con-dos-articulos-de-la-nueva-constitucion-de-jujuy-y-lanzo-duras-criticas-al-gobierno-nacional/>».
- JEREZ, N. (2025). “Los pueblos originarios no somos un problema, sino parte de la solución”. Entrevista. *International Land Coalition*. «<https://lac.landcoalition.org/es/noticias/pueblos-origina-rios-parte-de-la-solucion-entrevista-nestor-jerez/>».
- MAMANI, P. (2013), *El otro poder. Bolivia: luchas sociales y el Estado*. Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos. UNAM. Inédita.
- MAMANI, P. (2017). *El Estado neo-colonial*. La Paz: Rincón.
- PONZA, P. (2024). Las derechas argentinas en el siglo XXI. De la dispersión orgánica a la radicalización centrífuga (2003-2023). *E-I@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, 22 (88), 26-47. «<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/elatina/article/view/9796>».
- PNUD (2004). *La democracia en América Latina*. Buenos Aires: Aguilar/Altea/Taurus/Alfaguara.
- QUIJANO, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colegialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- RIVERO, C., y CASTRO, R. (comp.) (2023). *Jujuy. La fase voraz del neocolonialismo*. S. S. de Jujuy: Yará. Yará.
- REINAGA, F. (2010 [1970]). *La revolución india*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2015). *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz: Piedra Rota/Plural.
- ROIG, A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: EDIUNC.
- SIVO, C. (2023). Un primer examen crítico de la Reforma Constitucional de Jujuy.
- VARGAS, M., y MIRANDA, I. (2014). “Consulta previa. Una mirada a 25 años del Convenio 169”. En Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), *Convenio 169 de la OIT. Los desafíos de su implementación en América Latina a 25 años de su aprobación*. Copenhague: IWGIA.
- VELÁZQUEZ MAMANI, P. (2025). *Antología del Neoindianismo*. El Alto, Bolivia: Nina Katari.

APROXIMACIONES AL SENTIDO COMÚN Y SUS VÍNCULOS CON LA MEMORIA

Oscar Pablo Pacheco

INTRODUCCIÓN

¿Cómo se constituye el sentido común? ¿Qué funciones cumple la memoria colectiva en dicha constitución? ¿Qué relevancia política adquiere el sentido común en términos de legitimación? Estas preguntas orientan el sentido del presente texto. Vamos a comenzar con un caso de construcción política legitimadora que se la identifica con el término *cordobesismo*. Pretendemos mostrar que el *cordobesismo* se instala como una suerte de sentido común configurador de la política en la provincia de Córdoba

Para plantear las memorias en disputa en la provincia de Córdoba se propone esquematizar dos líneas desde figuras históricas paradigmáticas; por un lado, Agustín Tosco y Enrique Angelelli y, por el otro, Luciano Benjamín Menéndez y Francisco Primatesta. Se plantea la hipótesis de que, si bien ha habido un ejercicio de la primera línea mencionada, es sobre sectores minoritarios que no ha calado en el sentido común del ciudadanx medio, siendo ésta ocupada por la segunda línea de la memoria. Sostenemos que una praxis política esencial es la constitución del sentido común, y para esto, la memoria es un lugar de disputa ineludible. Se postula que en Córdoba se ha pasado de una configuración del sentido común (y sus memorias que lo habilitan) en donde se subraya la singularidad y cierta

unidad a la visión dicotómica de dos Córdoba. Se presume que el “*cordobesismo*” es una vuelta a la configuración unitaria desde el sentido común y sus memorias fiduciarias.

La Córdoba dicotómica oscila entre una laica/clerical, tradicional/moderna, revolucionaria/conservadora en donde cada lado se basa en hechos/acontecimientos históricos, sujetos políticos e intelectuales e instituciones que se han ubicado decididamente en cada bando o han oscilado pendularmente.

La Córdoba como unidad quizás tenga su primera expresión intelectual en Sarmiento y vuelva con intensidad desde la operación política del tándem Menéndez-Primatesta en donde las acciones buscaban objetivos similares, aunque no necesariamente sus intereses y razones hayan sido idénticas.

El texto, asimismo, pretende mostrar exploratoriamente el funcionamiento del sentido común relevando bibliografía pertinente y sus posibles derivaciones en términos políticos. Vamos a proceder ensayando una línea interpretativa del *cordobesismo* y posteriormente mostramos desarrollamos la categoría sentido común.

LAS TRAZAS DEL CORDOBESISMO Y SUS DERIVAS CONSERVADORAS

Diego Tatián en su trabajo *Contra Córdoba* en su introducción nos dice:

la historia cultural de la ciudad aloja un conjunto de experiencias de ruptura contra Córdoba, o al menos, a pesar de Córdoba, que no componen un recorrido ni una tradición sino más bien una secuencia de singularidades sin orden cuyo sentido se obtiene de lo que enfrentan:

un conservadurismo vuelto naturaleza que impide lo que nace y sobrevive finalmente a todo lo que se rebela. “*Cordobesismo*” es el nombre reciente de esa persistente ciudad con “arañas nocturnas hilando infamias (2016, p.13).

Juan Cruz Taborda Varela en un trabajo de reciente publicación titulado: *Ambidiestra. Historias de Córdoba por derecha y por izquierda* sostiene que la Córdoba actual es producto de un consenso que la muestra unificada y resistente a cualquier hendidura o diferencia. Uno se pregunta qué sucede con la tradición reformista y/o revolucionaria en Córdoba. Taborda Varela afirma:

La Córdoba que transita el hoy es la Córdoba que no ha sido, como gusta, modificada La Córdoba –y no las Córdobas– de acá es una: intacta, inalterable, rozagante y densa Córdoba es el territorio del todos de acuerdo. Córdoba es el lugar en donde, por voluntad de los hombres y las mujeres que la habitan, triunfó el consenso. (2021, p.5).

Para argumentar esta postura Taborda Varela muestra: “desde 1983 a esta parte, Córdoba es la provincia argentina que menos ha modificado los nombres de sus gobernadores. Apenas cuatro hombres -siempre hombres- en más de 30 años de democracia”. Quizás en este ranking Córdoba sea superada apenas por San Luis. De todas maneras, lo señalo como un aporte para pensar el sentido común con respecto, en este caso, a las tradiciones de, al menos, las dos Córdoba disputando el sentido político. Quizás el hecho de erigir monumentos y recordar la Córdoba revolucionaria-reformista sea una operación utilizada hacia ese consenso señalado por Taborda Varela.

Paula Schaller analiza lo que llama el consenso conservador del *cordobesismo*:

El modelo construye activamente el consenso conservador sobre una política de gestión de la pobreza que combinó el impulso de amplios planes de vivienda social que fragmentaron la cartografía urbana (relegando la pobreza a las áreas periurbanas extra-circunvalación) con una sólida estructura de contención social en la que actúan como ariete clave los movimientos sociales, en su gran mayoría integrados directamente al Gobierno. Asimismo, por la propia estructura social de la provincia, en el “Estado-integral” cordobés los sindicatos actúan como base central de la gobernabilidad.

Schaller sostiene que el *cordobesismo* es la continuación neoliberal en el territorio cordobés para hacer frente a la crisis del gobierno *angelocista* de los 90 y despegarse de la crisis del 2001, asimismo oponer al kirchnerismo post crisis del campo en 2008:

El *cordobesismo*, que surgió como invención delasotista en 2011 para polarizar conceptualmente con el kirchnerismo, nació previamente en esa capacidad del régimen provincial de preservarse desprovincializando políticamente la crisis de 2001. Claro que la continuidad neoliberal del régimen provincial debió reconocer una relación general de fuerzas que le impuso retroceder en sus planes más ofensivos de privatización de la EPEC (movilizaciones masivas mediante), avanzar a una nueva relación con el “partido sindical” incorporando a dirigentes en la función pública y desplegar un creciente aparato de contención social dirigido a los sectores más depauperados.

No desconocemos que el *cordobesismo* se instala desde un constructo complejo integrando estructuras económicas basadas en el sector agroexportador-industrial automotriz y desarrollistas urbanos y periurbanos, así como una estrategia política de sumar los sectores conservadores (en 1998 el aporte de la UCE es esencial y se expresa en la candidatura de Germán Kammerath a la Municipalidad de Córdoba). Asimismo, no se debe desestimar las gestiones culturales direccionadas a los sectores populares. Toda esta complejidad logra hegemonizar desde 1998 a la fecha la política y la cultura en Córdoba. Con el ingreso del PRO y su alianza

con la UCR el *cordobesismo* versión Schiaretti juega a peronismo local con base en la pampa gringa agroproductora y macrismo fuera de la provincia. En nuestras indagaciones nos interesa otro elemento a sumar en la complejidad que es la construcción de un sentido común que posibilite el *cordobesismo*, en este caso nos detenemos en la apropiación de la memoria colectiva que sustente tal sentido común afín al *cordobesismo*. Una primera operación es instalar una sola Córdoba, frente a la dicotomía, Quizás sea parte de esta operación la integración a las políticas provinciales de ciertas figuras emblemáticas (Tosco luce en pleno centro cordobés) o el acercamiento a la Abuelas de Plaza de Mayo.

LA ENTREVISTA MENÉNDEZ-PEREYRA

Como evidencia de la construcción de la memoria y constitución del sentido común proponemos analizar brevemente la entrevista Luciano Benjamín Menéndez con el comunicador Mario Pereyra en el programa “Qué domingo” en 1989. Intuimos que la constitución de la Córdoba como unidad (en clave conservadora) se forja, entre otras causas, desde las acciones político-militares y político culturales que se inician meses antes del golpe cívico-militar en 1976. Estos dos actores se disponen desde, en género entrevista, a reconstruir la historia desde un ejercicio de la memoria que pretende constituir un sentido común: la Córdoba unidad desde un vector ideológico conservador.

La primera pregunta de Pereyra se refiere a cómo se siente Menéndez frente al hecho de que él esté libre mientras sus comandantes están presos en Magdalena. Menéndez contesta:

esto señores están presos por haber vencido a la subversión marxista que agredió a nuestro país en una guerra que se desarrolla en forma de guerra revolucionaria en una guerra que yo diría que es mucho más grave que otras guerra porque en ciertos episodios un país corre riesgo de perder un pedazo de territorio, sufrir algún deterioro en su economía, etc.; en cambio en ésta guerra la subversión marxista se proponía en transformar todos los valores en que creemos los argentinos y todos los valores que hoy están en vigencia (Pereyra, 1989).

Pereyra interrumpe: “Perdóneme mi general, todo el mundo en eso está de acuerdo, Lo que siempre se les ha criticado a ustedes es que aquello que el fin no justifica los medios”.

La entrevista refuerza el sentido común en torno al acuerdo en que fue una guerra. Los fines de la subversión era modificar los valores esenciales: la patria,

Dios, la libertad, la propiedad, la iniciativa privada, la familia, las instituciones privadas.

Pereyra pregunta: “¿Usted luchó por la democracia en ese momento? Menéndez responde:

Yo luchaba por el imperio de la constitución y de las instituciones que ella reglamenta y luchaba en cumplimiento de órdenes que me impartió un gobierno institucional usted sabe mejor que yo que la lucha se reinició en nuestro país en el año 75 por orden del gobierno constitucional de la Sra. De Perón. Una primer orden que se dio en febrero del 75 para iniciar operaciones militares en Tucumán y una segunda orden que se generó después para iniciar operaciones militares para aniquilar la subversión en todo el territorio nacional gracias al triunfo de esos comandantes estamos viviendo bajo el imperio de la constitución y regido por instituciones republicanas; porque no creo que nadie pueda dudar de que si en vez Videla hubiera ganado Santucho o Firmenich a esta horas no estaría vigente la constitución (Pereyra, 1989).

Pereyra interrumpe

Claro yo creo que en eso la sociedad argentina en general puede estar totalmente de acuerdo; pero le repito, ¿no había otra forma de hacer lo que hizo? ¿Usted no considera que no hubo ningún exceso no hubo nada anormal en que la sociedad argentina se haya sentido ciertamente agredida en las formas, en los estilos que se actuó en aquel momento?

Menéndez contesta:

yo no tengo ninguna duda de que el hombre común no se sintió agredido y no se sintió agredido por ninguno de nuestros procedimientos porque actuamos exclusivamente sobre el comunista, sobre el subversivo marxista. Yo no creo -y tengo la tranquilidad de que mucha gente me lo ha reconocido-, no creo que el hombre común haya sentido una agresión. Y a diario lo percibíamos nosotros en nuestro desempeño y además le digo si no hubiera sido por el apoyo de la población, nosotros no hubiéramos triunfado. Mao Tse Tung dice la subversión debe sentirse dentro de la población como pez en el agua para poder vencer. Hete aquí que los que estábamos como pez en el agua éramos nosotros. Los subversivos eran rechazados, señalados, denunciados por el hombre común que nos indicaba donde estaban, dónde tenían sus escondrijos, dónde hacían sus preparativos y gracias a eso ganamos (Pereyra, 1989).

Promediando la entrevista Pereyra retoma las palabras de Menéndez e interpreta que la lucha del Ejército argentino fue en favor de la democracia. Al finalizar la entrevista Pereyra le pregunta sobre Madres de Plaza de Mayo. Menéndez responde:

Bueno, las Madres de Plaza de Mayo es una organización, que cuando la subversión empezó a sentirse derrotada en el campo militar y empezó a entrever su derrota, estructuró para hacer toda esta propaganda que nos ha venido envenenando la vida a todos los argentinos y tergiversando las verdades desde hace seis o siete u ocho años (Pereyra, 1989).

Si analizamos la entrevista, ambos interlocutores coinciden en acordar que la intervención militar se debió a una defensa de los valores esenciales de la nación (Dios, la familia, la propiedad privada, las instituciones republicanas, entre otras) frente a una agresión del marxismo internacional por medio de una estrategia de guerra de guerrillas. Este es el fin y Pereyra subraya “todos estamos de acuerdo”. Aquí señalamos una acción discursiva que busca fortalecer un sentido común en torno a aquellos valores que le dan forma a la nación. Es interesante notar que Pereyra interpela a Menéndez desde los medios, pero no en los fines. Aquí se señala el acuerdo, la intervención militar desde el golpe está justificada en los fines, fue un problema de medios.

Si consideramos las palabras de este actor político, debemos preguntarnos por las razones del hombre común al apoyar un régimen autoritario. A su vez, sostenemos que es factible identificar ciertas líneas de continuidad entre ese hombre común aludido por Menéndez de la década de los setenta con la subjetividad que construye la democracia realmente existente, siendo sostenida dicha democracia por esta subjetividad. Queda como tarea indagar en esta subjetividad legitimadora de la dictadura y sus vínculos con el *cordobesismo*. A primera vista la respuesta sería negativa ya que la actual gestión en Córdoba se manifiesta críticamente respecto al proceso dictatorial y mantiene una política de apoyo a los organismos de derechos humanos en la provincia. A su vez, se podría matizar dicha negativa con la situación real del ejercicio de los derechos humanos en Córdoba, en especial los sectores económicos pauperizados y el rol de la policía de la provincia de Córdoba.

EL “HOMBRE” COMÚN Y SU SENTIDO COMÚN

Rocío Annunziata describe y analiza en un artículo publicado en la revista *Astrolabio* la figura del “hombre común”. Sostiene que dicho “hombre común” establece un tipo de legitimidad que denomina de proximidad. El hombre común adhiere a propuestas políticas que se aproximen a sus vivencias cotidianas. Se identifica con aquello que lo aproxima a lo que vive en el día a día y a los deseos que ese día a día genera. La autora se pregunta si este hombre común, atrapado en el sentido común, se constituye en un sujeto político. Responde en forma negativa

y utiliza consideraciones del pensador francés J. Rancière. En la obra de este autor, el sujeto político es el que emerge de proceso de subjetivación en el cual no se reconoce en una identidad asignada en la partición de lo sensible, no es actor sino un quién que se define desde la diferencia a una identidad asignada. Justamente el hombre común desde su cotidianeidad se identifica en su transparencia e inmediatez con lo que vive. El sentido común le asigna ese lugar y le asigna las formas de habitar ese lugar como goce y rendimiento productivo.

En general se podría suscribir a la afirmación de que el hombre común no constituye un sujeto político, pero tal afirmación me resulta problemática. Por un lado, el hombre común, el no-militante, en las democracias ejerce el voto y decide sobre los procesos políticos. Declararlo sin más que no es sujeto puede llevarnos a la ilusión de que sus acciones no resultan decisivas. En este sentido recurro a Lechner nuevamente cuando asigna una importancia central a las subjetividades del no militante, ya que con sus razones, acciones y pasiones legitima los procesos políticos.

Creo que ese punto puede ser comprendido desde una perspectiva más general: la disputa a las corrientes conservadoras-neoliberales de temas que se han identificado con sus preocupaciones. La idea de orden, la cuestión de la seguridad y, agrego, la subjetividad del hombre común, no pueden dejarse de lado como un tema que no compete a las izquierdas. Hay que disputarlas, porque esta misma división temática es parte aún del sentido común. Quizás esta disputa es un acierto de los gobiernos populares, no desdeñar la experiencia y las demandas cotidianas del hombre común, quizás el límite de estos gobiernos populares es no proponer un horizonte emancipatorio.

Propongo, más que declarar o no si el hombre común es un sujeto político, comprender sus procesos de subjetivación desde las categorías *lecherinas* de cultura política. Tarea aún incipiente. ¿Cuáles son las pasiones y los deseos que canaliza el sentido común? Creo que aquí se destaca la pasión por la desigualdad, el miedo a que el otro sea como yo, que se expresa en múltiples formas. El goce producido por el rendimiento y reforzado por el desprecio hacia el otro (otro condensado en los sectores medios bajos y bajos). Se goza en la desigualdad y en la dominación. Cuando decimos sentido común, dicho sentido atraviesa todos los sectores, incluidos los sujetos críticos. La pasión por la desigualdad es una grave falla para la democracia emancipadora que plantea otra pasión: la igualdad.

¿Por qué vincular la memoria y el sentido común y su impacto en las prácticas políticas? ¿Qué ganamos al vincular el proceso de democratización con el sentido común? ¿Qué es el sentido común? Similares preguntas pueden surgir en el

potencial lector. Nuestro objetivo es mostrar la pertinencia al relacionar sentido común con democracia, ya que el proceso democratizador puede ser catalizado y/u obstaculizado desde el sentido común. Esta línea de reflexión no es novedosa y tampoco invalida otros abordajes para pensar la democracia como las condiciones socioeconómicas, el grado y tipo de institucionalidad, el discurso y las prácticas de los derechos humanos, el empuje y la potencia de los movimientos sociales, entre otros.

Postulamos que la opción política que logra hegemonizar el sentido común adquiere un arma potente para proponer y consolidar su proyecto político. Esta tesis es la que sostendremos a lo largo del artículo. En un primer momento definimos sentido común.

“El sentido común es el menos común de los sentidos” es un refrán popular que elegimos con la intención de mostrar cómo funciona la apelación al sentido común. El refrán señala una paradoja, justamente aquello que debería ser común falla en su intento y, no sólo eso, sino que falla de una forma insuperable; ya que aquellos que debería ser lo más común es lo menos común. Mediante el refrán se alude, de una manera indirecta, a una forma de conocimiento que se supone compartimos colectivamente, ya está definido y es fuente de certezas y verdades; de tal manera de atender a lo que nos dice el sentido común, nuestra decisión y nuestro curso de acción sería correcto y nos evitaríamos discusiones y conflictos. Pero, por una especie de inevitable condición humana, desoímos y no tenemos en cuenta un registro -el sentido común- que nos permitiría superar la puja de intereses materiales e ideológicos. Existe algo universal y común que trasciende las creencias subjetivas, los razonamientos situados y locales que, por alguna pirueta inexplicable, nos damos el lujo de desestimar.

Propongo interpretar el dicho o refrán justamente en la línea de reforzar el significado del sentido común; o sea la disponibilidad de un conjunto de verdades y certezas para todas las personas que ya están definidas y, por tanto, nos ahorra el fatigoso y conflictivo esfuerzo de intentar descubrir o construir esas verdades y certezas necesarias para la convivencia y el ordenamiento social. Argumentar apelando al sentido común es fundamentar y legitimar una decisión en función de esa suerte de cofre de verdades universales disponibles a cualquier persona. Justamente el uso de este tipo de argumentación proporciona un poder estratégico político al apelar a la persuasión y de esta manera conformar adhesiones en torno a una propuesta política.

La capacidad de ejercer poder al apelar argumentativamente desde el sentido común reside en que efectivamente el sentido común se muestra como una posi-

bilidad en donde acordar más allá de las divisiones de clase, los intereses materiales o las preferencias ideológicas. Aristóteles postula que el sentido común permite articular y unir las informaciones diversas provenientes de los cinco sentidos clásicos. La percepción unificada de la realidad que obtenemos es posible por esa facultad cognitiva que Aristóteles llama sentido común. Para el pensador griego, el sentido común no es un sentido como el tacto, la vista y el gusto; pero no depende de la razón por tanto “nos hallamos ante un conjunto muy amplio de juicios mínimos que no dependen de la razón y que todos estamos en condiciones de generar” (Nun, 2015, p.14). En los pensadores griegos y medievales se instala una discusión en torno a qué órgano conduce el sentido común, si el corazón o la razón. Si lo traducimos a nuestro lenguaje, se trata de dilucidar si las emociones y las pasiones o la racionalidad son las que articulan tales juicios mínimos. Es probable que ambas instancias, las pasiones y la razón, actúen de manera compleja en la constitución de los juicios emitidos desde el sentido común.

Una pregunta que podríamos formular, ¿el sentido común puede y debe ser criticable?, de ser así, ¿cuándo y bajo qué criterios es conveniente la crítica?, ¿la razón es capaz de elaborar una distancia crítica respecto a este depósito de verdades? La Ilustración, como movimiento histórico y asimismo como ejercicio, ha intentado enjuiciar los contenidos de sentido común; pero es cierto que ha recibido cuestionamientos sobre esta pretensión crítica. Por citar un ejemplo el pensador napolitano Vico afirma que

la existencia tanto moral como política de los pueblos depende del sentido común, esto es, no sólo de una facultad que les resulta común a todos los hombres, sino también de un sentido de lo que está bien o está mal, de lo correcto o incorrecto y, finalmente del bien común que evoluciona en concierto con la historia (Nun, 2015, pp.20-21).

Ahora bien, puede surgir la estrategia, diríamos ilustrada, de depurar, superar, el sentido común con evidencia científica, aportes desde el pensamiento filosófico; a tal punto de plantear una dicotomía falsa entre aquellos que tienen las herramientas de objetivar el sentido común y aquellos que, por distintas razones no dispondrían de estas herramientas ilustradas y por ende se verían condicionados por el sentido común. Rechazo esta distinción porque si bien parece posible una crítica al sentido común, esto no significa la superación del propio sentido común. Nadie puede escapar a echar mano del sentido común.

Otra pregunta que puede surgir: ¿el sentido común necesariamente es conservador políticamente? Thomas Paine, un emigrante inglés, publica en Filadelfia un panfleto titulado precisamente “El sentido común”. Tal texto nos interesa por partida doble. Es un texto que invita a la rebelión apelando a cierto sentido co-

mún: “¿Cómo no darse cuenta de que resulta absurdo imaginar que un continente puede estar dominado perpetuamente por una isla?” (Nun, 2015, p.23). El texto de Paine busca desalojar el mito de que los seres humanos son desiguales por naturaleza y deben obedecer a un rey. Para esto Paine apela al sentido común desde otro mito, el de la igualdad de todos los seres humanos y que el pueblo debe constituirse como soberano. Diversos autores señalan que este texto presenta las bases de la justificación social y epistemológica de la democracia popular. Creo que debemos detenernos en otro aspecto esencial de este texto, la posibilidad de modificar el sentido común; porque en realidad podemos pensar que ambas ideas, la de desigualdad de los seres humanos y la de la igualdad, puedan argumentarse desde el sentido común. En realidad, el texto de Paine nos permite argumentar sobre la construcción social del sentido común.

Hegel se ocupa del sentido común y anticipa un tratamiento presente en Antonio Gramsci. Para Hegel el sentido común es una mezcla de verdades y errores que no tiene conciencia de sí mismo. Cuando trata un término cercano como opinión pública, lo define como el modo inorgánico en el que el pueblo hace saber lo que quiere y lo que piensa; que debe ser respetado por la conciencia concreta que expresa y a la vez desestimado porque “carece de un criterio de discriminación y, por tanto, no puede extraerse el elemento sustantivo que contiene y convertirlo en un conocimiento preciso”. Un individuo con sentido común verdadero y no falso es un sujeto de prejuicios y de opiniones que son verdaderas, aunque él no conozca su verdad. Un elemento más que Hegel agrega es que tal sentido común se despliega en el espíritu objetivo, o sea en una cultura concreta que expresa una comunidad o pueblo en su trayecto histórico. El desconocer este hecho ha llevado a fracasos como el de Napoleón en España: “La ética concreta (*Sittlichkeit*) del pueblo español no era combinable con la clase de liberalismo que Napoleón quiso implantar allí” (Taylor, 1983, p.123). Señalemos entonces, que el sentido común es una suerte de evidencias que se transmiten desde una cultura situada sujeta a modificaciones y cambios. El lenguaje común se constituye en la correa de transmisión esencial del sentido común, esto garantiza su alcance universal dentro de esa cultura y lo hace transparente y de sencilla apropiación para cada individuo.

En el siglo XX el sentido común es analizado desde diversas perspectivas, Erving Goffman desde la psicología analiza los marcos interpretativos desde el cual nos presentamos a los demás y pone el foco en los microeventos, en especial en aquellos que en determinadas circunstancias pueden modificar los supuestos del sentido común que se han naturalizados. Bourdieu con su concepto de *habitus* se

aproxima al sentido común como construcción social. El *habitus* es definido por Bourdieu como

un conjunto de disposiciones, de reflejos y de formas de comportamiento que la gente adquiere al actuar en sociedad. Refleja las diferentes posiciones que la gente tiene en sociedad, por ejemplo, si se ha criado en un ambiente de clase media o en un suburbio obrero. Es parte de cómo la sociedad se reproduce. Pero también hay cambio. La gente puede darse cuenta de que sus expectativas y modos de vida se hallan de pronto en discordancia con la nueva posición social que ocupan.

El campo de la antropología cultural ha sido proclive al análisis del sentido común. Uno de los iniciadores estadounidenses, Franz Boas desarrolló un programa en la Universidad de Columbia denominado “Cultura y personalidad”. Allí identifica las pautas culturales imperantes en diversas sociedades y permite comprender sus pulsos más profundos. En el conflicto de la Segunda Guerra Mundial estos investigadores fueron convocados por los departamentos de Estado y de Defensa para entender el sentido común de otros pueblos y de esta forma lograr una mayor eficacia en las intervenciones militares. Clifford Geertz ha retomado estos estudios en un trabajo titulado “El sentido común como sistema cultural”. Aquí analiza las formas de legitimación del sentido común en comparación con la religión, la ideología y la ciencia y afirma:

La religión basa su alegato en la revelación; la ciencia, en el método; la ideología, en la pasión moral; pero el sentido común basa el suyo en la afirmación de que no es para nada un alegato sino la vida misma. El mundo constituye su autoridad” (Geertz, 1994, p.75).

Asimismo, proporciona una serie de rasgos estilísticos para identificar al sentido común. El primero es la naturalidad, la premisa de que así son las cosas. Le sigue su carácter práctico y no sólo en el sentido utilitario sino de sensatez y prudencia. Un tercer rasgo es la literalidad, es una pérdida de tiempo buscar explicar cosas que son obvias y que complican sin sentido. Un cuarto rasgo es la no metodicidad; el sentido común se expresa en el lenguaje cotidiano de máximas morales, chistes, proverbios, dichos, anécdotas. El quinto rasgo es la accesibilidad por el cual el conocimiento provisto por el sentido común está disponible para cualquier individuo.

Los procesos democráticos sufren una serie de obstáculos y frenos, no sólo a nivel regional sino global. Avances de liderazgos antidemocráticos utilizando coma rampa de despegue al propio sistema democrático y sus fallas; las corporaciones económicas, mediáticas y judiciales que imponen “democráticamente” sus

intereses; las reiteradas desilusiones populares en torno a las expectativas defraudadas en y a través de la democracia; la emergencia de una “nueva” derecha que apuesta a penetrar en sectores juveniles medios y populares (Stefanoni, 2021) y que manifiesta una crítica decidida a la democracia; son, entre otros fenómenos, expresiones visibles de tales obstáculos y frenos. Asimismo, hay elementos disponibles en el propio proceso democrático capaces de hacer frente a estos obstáculos y frenos. Sostenemos que el sentido común popular o en términos más amplios de los sectores mayoritarios, se erige en uno de los lugares estratégicos para las disputas entre las fuerzas democráticas y aquellas que no lo son. En el apartado anterior he intentado argumentar en este sentido. En lo que sigue muestro con algunos ejemplos la persistencia del sentido común pero también la posibilidad de las modificaciones.

Chiaramonte (2013) muestra como el proceso de la independencia afecta de manera parcial los sentidos comunes instalados desde el derecho español o de Indias y cómo hay ciertas continuidades expresadas en el caudillismo o las facultades extraordinarias que permiten entender tales expresiones sin acudir de manera simple a la ilegalidad o a la irracionalidad. De la misma forma la revolución de los soviets no logra quebrar expresiones de lo religioso y maneras de ejercer el poder que reaparecen desde 1989. Peter Fritzsche en su estudio *De alemanes a nazis* muestra el impacto de la Primera Guerra Mundial ya que “más que ningún otro fenómeno del siglo XX, transformó el nacionalismo alemán, confiriéndole una profundidad emocional y ligándolo a la reforma social y a los derechos políticos del pueblo” (Fritzsche, 2006, p.43). En su trabajo Fritzsche muestra que el nazismo no fue algo accidental, explicado desde la psicología de un demente o el resultado de una crisis extraordinaria. La emergencia del nazismo es explicada a que “echaba sus raíces en la imaginación de la gente porque apelaba a las aspiraciones populares que habían quedado frustradas desde la unificación de Alemania, y a virtudes solidarias engendradas por la Primera Guerra Mundial” (Fritzsche, 2006, p.229).

José Nun propone discutir el vínculo entre democracia y liberalismo. Hay un sentido común instalado en donde pareciera que la democracia liberal es algo natural de toda propuesta liberal. Un liberal parece que naturalmente es democrático.

en el siglo XVIII, Inglaterra se constituyó en el régimen de gobierno más liberal del mundo. Sólo que este régimen no tenía nada de democrático. Menos del 5% de los ciudadanos adultos podía votar; el tamaño de los distritos electorales era groseramente desigual; el proceso electoral resultaba altamente corrupto; y los terratenientes ricos

controlaban casi la mitad de las bancas en la Cámara de los Comunes” (Nun, 2015, p.43).

Propone entonces desalojar un sentido común expresado en la frase “democracia liberal” por “liberalismos democráticos”.

El sentido común es persistente pero también puede modificarse. Dentro de las acciones políticas posibles, la persistencia y/o la modificación del sentido común es una estrategia de poder intensa que las fuerzas democráticas no deberían desestimar. Una forma de modificarlo es mostrar, desde la labor intelectual, a que trazas de la memoria se vincula la conformación de ese sentido común. En el caso de la provincia de Córdoba, la apelación a la unidad desde el sentido común no solo deja afuera otras expresiones y niega hechos del pasado; también se muestra como una estrategia que puede obstaculizar el proceso de democratización. Se hace imprescindible la tarea de la memoria para evidenciar en qué momentos y bajo qué intereses se apeló a la unidad desde el sentido común.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARICO, J. (1989). Tradición y modernidad en la cultura cordobesa. *Plural*, 13, 10-14.
- ARICO, J. (1997). Los intelectuales en una ciudad de frontera. *Tramas para leer la literatura argentina*, 3 (7), 155-161.
- LECHNER, N. (2012). *Obras I. Estado y derecho*. México: FCE-FLACSO México.
- LECHNER, N. (2013). *Obras II ¿Qué significa hacer política?* México: FCE-FLACSO México.
- LECHNER, N. (2014). *Obras III. Democracia y utopía: la tensión permanente*. México: FCE-FLACSO México.
- LECHNER, N. (2015). *Obras IV. Política y subjetividad*. México: FCE-FLACSO México.
- MURMIS, M. y PORTANTIERO, J. (2004). *Estudios sobre los orígenes del peronismo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- NAVARRO, M. (2012). La antinomia tradición / modernidad en los intelectuales de la Reforma Universitaria de Córdoba en 1918. Un análisis desde la geopolítica histórica argentina. *Andamios*, 9 (20), 35-61.
- NUN, J. (2015). *El sentido común y la política. Escritos teóricos y prácticos*. Buenos Aires: FCE.
- PEREYRA, M. (1989). *Entrevista a Luciano Benjamín Menéndez en “Qué domingo”*. «<https://www.youtube.com/watch?v=r3xcujM4PU8>».
- SCHALLER, P. (2021). El discreto encanto del cordobesismo. *La Izquierda diario*. «<https://www.laizquierdadiario.com/El-discreto-encanto-del-cordobesismo>».

- SCHALLER, P. (2022). Identidades políticas y hegemonía en la tierra del cordobesismo. *La Izquierda diario*. «<https://www.laizquierdadiario.com/Identidades-politicas-y-hegemonia-en-las-terras-del-cordobesismo>».
- TABORDA VARELA, J. (2021). *Ambidiestra. Historias de Córdoba por derecha y por izquierda*. Córdoba: Recovecos.
- TATIÁN, D. (2016). *Contra Córdoba. Historias mínimas*. Córdoba: Caballo Negro.
- TCACH, C. (1993). *Sabattinismo y peronismo. Partidos políticos en Córdoba 1943-1955*. Buenos Aires: Biblos.
- TCACH, C. (2002). El enigma peronista: la lucha por su interpretación. *Historia Social*, 43, 129-139.
- ZAPATA, F. (2021). La democracia de los farmers. *Panamá Revista*. «<https://panamarevista.com/la-democracia-de-los-farmers/>».

PARTE II

DEMOCRACIA Y SUBJETIVIDADES

CULTURA POLÍTICA Y SUBJETIVIDAD EN EL PROCESO DEMOCRÁTICO ARGENTINO

Oscar Pablo Pacheco

El texto explora algunas expresiones de la cultura política en el despliegue del proceso democrático ocurrido en Argentina en estos 40 años. En primer término, profundizaremos en la categoría cultura política, en particular en un componente afectivo: el miedo. En un segundo momento proponemos un análisis preliminar y exploratorio sobre la cultura política desplegada en democracia y, en particular, en el proceso democrático desarrollado en la provincia de Córdoba. En ese sentido nos interesa identificar y analizar algunos elementos presentes en las subjetividades que obturan la apertura al proceso democrático.

APORTES DESDE EL PENSAMIENTO DE N. LECHNER SOBRE CULTURA POLÍTICA

El problema que enfrentamos al interpretar los textos *lechnerianos* es identificar un posible esquema ordenador de sus categorías. La cultura política es analizada por Lechner a través de los conceptos de espacio, tiempo y mapas conceptuales o mapas cognitivos. Un segundo bloque contiene el espacio trazado por tres categorías: los miedos, la incertidumbre y el desencanto. Aquí predominan los componentes emocionales o afectivos pero cuya incidencia en lo cognitivo es señalada insistentemente por Lechner, o sea, hay una racionalidad en el miedo, tanto como en la incertidumbre y el desencanto.

CULTURA POLÍTICA

La cuestión de la cultura política es un tópico frecuentado por parte del pensamiento y las ciencias sociales latinoamericanas en los ochenta y en los noventa. La literatura es vasta y variada su enfoque. Dado los objetivos y alcance de nuestro estudio, nos interesa situar a Lechner en el tratamiento del tema cultura política en América Latina. En este sentido consideramos que el texto compilado por Lechner *Cultura política y democratización* (1987) abre el debate en la región, especialmente en las relaciones, y posibles conexiones causales, que se establecen entre cultura política y autoritarismo y cultura política y democracia. Es de especial importancia el texto que oficia de presentación de la compilación y lleva por título “El nuevo interés por la Cultura Política” escrito por Lechner.

Al preguntarse por la revalorización e interés por la cultura política, Lechner distingue cuatro razones que explicarían, en la región y en los ochenta, los esfuerzos teóricos desde las ciencias sociales. Una primera cuestión refiere a una deuda de la modernidad. Al decretar el fin del orden dado o recibido y postular un orden producido, emerge el problema de la legitimación y organización de dicho orden producido. La modernidad legitima el orden desde la soberanía popular; pero queda sin resolver la organización de dicho orden. En otras palabras, el pueblo es más que cualquier tipo de organización que intente contenerla. Hay un desborde de lo popular. A su vez el espacio de lo popular no es homogéneo. Persisten desigualdades económicas, diferencias cognitivas, de valoraciones y afectivas. Hay una distancia en tensión entre el pueblo como principio de legitimación y el pueblo como lugar de unificación institucional. La categoría culturas políticas permitiría distinguir dentro del pueblo las diferencias y, a su vez, articular esas diferencias.

Una segunda cuestión, abordada en los textos de fines del setenta y comienzos de los ochenta por Lechner, tiene que ver con la búsqueda de explicaciones acerca del apoyo a los gobiernos autoritarios en países con tradición democrática. Sin desmerecer otros factores causales, la categoría cultura política le permite avizorar la importancia de los valores, las creencias y las demandas de orden. Lechner afirma que la dictadura fuerza un aprendizaje: la necesidad de aceptar la pluralidad de interpretaciones y expectativas que no se explican solamente desde lo socioeconómico.

Una tercera cuestión, ampliamente desarrollada por Lechner, es la modificación del concepto de política. Los Estados autoritarios rechazan la noción de la política asociada al Estado y a lo público. Hay un intento permanente de las dictaduras de suprimir el espacio de la política. Esta experiencia marca otro aprendizaje del período dictatorial: la política y lo político está siempre sujeta a ser determina-

da. Hay un conflicto permanente por definir dónde empieza y termina lo político. Para Lechner dicha determinación está condicionada y expresada por la cultura política. La cultura política determina el espacio de lo político al diferenciarla de lo social.

La cuarta cuestión refiere a la posibilidad de la democracia. Son sabidas las dificultades de orden institucional, expresadas en la crisis de los partidos políticos, del Estado, de las instituciones democráticas. Pero Lechner afirma, y esta es otra marca de su pensamiento político, que las dificultades institucionales no son las únicas dificultades, es más; tampoco son las esenciales. Para Lechner, y en sociedades como las latinoamericanas con heterogeneidad y desigualdad estructurales, se le demanda a la política, y en este caso a la política democrática, cohesión social. Las dificultades del Estado social para lograr la cohesión social y el fracaso del neoliberalismo muestran los límites del aparato burocrático y del mercado; o sea, de la racionalidad instrumental. Es necesario indagar sobre la trama cultural y para esto adquiere relevancia la cultura política. Importa situar la relación dialéctica de la cultura política con la acción política. Así como la institucionalidad política se apoya en la cultura política, la acción política modifica la cultura política.

Hay un tratamiento singular de la categoría cultura política por parte de Lechner. Compararla con otras producciones teóricas podría ser fructífero, pero nos pueden desviar de nuestros objetivos. Sostenemos que Lechner inaugura un espacio en tensión con las estructuras y relaciones materiales y con las formas y dinámicas institucionales. Este espacio en tensión es la subjetividad política. Una categoría útil para indagar la subjetividad es la cultura política en la elaboración *lechneriana*. El tratamiento y la elaboración de la categoría cultura política es sostenido como un factor importante para comprender la subjetividad política. La subjetividad es el tema central de Lechner desde mediados de los ochenta hasta sus últimas producciones. Es una característica del pensamiento *lechneriano*, perseguir una temática por el cual su pensamiento adquiere verticalidad. Profundizar en una línea de investigación es la opción teórica *lechneriana*.

El primer texto en el que Lechner le dedica atención central a la cultura política es un artículo publicado en David y Goliat en 1984 titulado “Cultura política y democratización”. En ese texto que vamos a exponer a continuación, se traza las principales dificultades y cuestiones que atraviesa la cultura política. En Los patios interiores de la democracia publica un segundo texto importante sobre el tema titulado “La democratización en el contexto de una cultura posmoderna” en donde ensaya una primera configuración, afirmamos nosotros original, sobre cultura política que incluye el tiempo y el espacio político. En un tercer texto im-

portante, publicado en México en 1995 cuyo título es “Cultura política y gobernabilidad democrática”, Lechner agrega a dicha configuración un tercer elemento constitutivo de la cultura política: los mapas cognitivos.

Nuestro autor expone las dificultades que la categoría cultura política presenta. La tradición marxista se ha aproximado al tema desde términos como ideología, conciencia de clase, mientras que la tradición funcionalista privilegia las pautas culturales. A su vez la idea de cultura política ha recibido algunas críticas. Se la ha cuestionado por ser una categoría residual, por su uso demasiado extenso y falto de rigurosidad, por ser una categoría analítica y normativa a la vez. Aceptando estas y otras crítica, Lechner afirma que, si bien “carecemos de un concepto de cultura política, el fenómeno existe”. No solamente el fenómeno existe, sino que indica una línea investigación relevante y pertinente para comprender la legitimación que obtiene el autoritarismo, así como la importancia de la cultura política en términos de cultura política democrática.

Antes de avanzar con el tratamiento *lechneriano* de la cultura política indiquemos tres considerandos propuestos por Lechner y que creemos relevantes para la comprensión global de dicha categoría. El primero es no caer en dos reduccionismos posibles; por un lado el reduccionismo economicistas, suficientemente estudiado desde los autores que asumen la crisis de la tradición marxista, y por el otro —oficiando tal vez en forma compensatoria de los excesos economicistas— un reduccionismo discursivo, en el cual pareciera que la cultura política es un tipo de lenguaje autorreferido en donde las actitudes y preferencias subjetivas no se vinculan con las estructuras socio-económicas y las instituciones.

La segunda consideración es la dinamicidad de la cultura política, que, si bien podemos distinguir pautas sedimentadas en el tiempo de difícil modificación, transmitidas en los procesos de socialización; es posible identificar aquellas mutaciones en las pautas de interpretación que permiten obtener nuevas formas de comprender la política, en donde lo novedoso ruptura los valores y formas adquiridas.

La tercera consideración es que la noción de cultura política se refiere a las orientaciones para la acción política y no la acción política propiamente dicha. En este sentido es posible distinguir diversos estilos de hacer política. Para nuestro autor es importante indagar sobre aquellos estilos que favorecen los procedimientos democráticos.

En el artículo publicado originalmente en *David y Goliath* 46 (1984) titulado “Cultura política y democratización”, Lechner define la cultura política de la siguiente manera:

la producción y reproducción de las concepciones que elabora una sociedad acerca del campo de la política y, específicamente, de la “representación” de la política respecto a la sociedad (Lechner, 2007 [1984] p.244).

En este texto Lechner propone seis líneas de reflexión, que permiten analizar la cultura política y vincularla con diversos aspectos de la realidad sociopolítica. Estas son:

a. **Práctica política y experiencias sociales.** La cultura política es la que determina la representación de la política en el ámbito de la sociedad. Desde esta postura teórica Lechner muestra los ámbitos diferenciados de la política y de la sociedad y sus posibles vinculaciones. ¿Cómo se define el ámbito de la política y el ámbito de la sociedad? Siguiendo los planteos de Bourdieu, Lechner afirma que se comprende el conflicto político en tanto producción de ofertas que son consumidas por la sociedad.

A diferencia de sociedades con una diferenciación fuertemente institucionalizada, en las sociedades latinoamericanas no existe tal límite socialmente reconocido entre lo político y lo no político. Lo que para unos son temas políticos, para otros son cuestiones éticas; los que éstos perciben como asuntos sociales, aquellos lo viven como problema personal. Podemos hablar entonces de una “crisis de representación” en el sentido de que no hay un tácito acuerdo social acerca de que es decible y decidible políticamente. Pues bien, ¿no es ése precisamente el ámbito de la cultura política? (Lechner, 2013 [1984], p.426).

b. **Inseguridad social e incertidumbre institucional.** En el tratamiento de esta vinculación, Lechner afirma que su preocupación por la cultura política proviene de la distancia entre los discursos políticos y las vivencias sociales (observado en Chile).

Esta brecha entre sociedad política (todavía bajo la forma de un “parlamentarismo negro”) y sociedad civil tiene su origen en lo que Delich denominaba situación de encuentro entre dictadura y democracia. En los procesos de liberalización de los regímenes autoritarios, la recomposición de los partidos enfrenta un dilema: o bien la oposición democrática dialoga con la dictadura y, por la misma dinámica de la negociación, corre peligro de diluir el carácter alternativo del orden democrático o bien reivindica la ruptura con la dictadura, pero corriendo el peligro de limitarla a una expresión ético-testimonial (Lechner, 2013 [1984], p.426).

Para Lechner la cultura política comprende ese espacio entre los discursos políticos y la experiencia cotidiana de la gente común, en donde identifica un desencuentro, una crisis de representación. De ahí el interés por indagar en la vida cotidiana, pues en ella se establece los criterios de normalidad y de lo natural

desde los cuales se interpretan los asuntos políticos, se delimita el espacio de la política y se constituyen las certezas básicas.

La categoría certidumbre es central en el pensamiento de la subjetividad política *lechneriana* ya que en ella confluyen factores cognitivos con pautas emocionales. Nos detendremos en la noción de certidumbre para comprender la búsqueda de legitimación de los autoritarismos, comprendida en la demanda de orden y seguridad, y a su vez, central en el despliegue de una posible cultura política democrática pues el mismo proceso democrático genera una incertidumbre básica en su procedimiento.

c. Diversidad social y unificación política. El contexto de desigualdad social genera una fuerte demanda a las democracias para su superación. Lechner propone correr el eje de la discusión ya que el asunto de las necesidades no es un *a priori* que deba ser satisfecho, sino que las demandas son creadas desde un proceso histórico social de necesidades. La democracia ofrece el contexto o marco deliberativo y plural en donde se producen estas necesidades. A su vez se producen, vinculadas a esta creación de necesidades, imágenes de futuro de sociedades perfectas o utopías. Por tanto, un contexto de desigualdad socioeconómica genera diferentes utopías, que pueden resultar incompatibles entre sí.

Lechner menciona la heterogeneidad étnico-cultural, al asumir otros sujetos políticos diferentes al moderno occidental. Se pregunta por el significado de hacer política para un indígena inserto en una cosmovisión religiosa. Aquí emerge la cuestión de lo teológico y su vinculación con lo político pensado en un proceso de democratización que asume la secularización como condición de posibilidad.

d. Representación política. En el tratamiento de este subtema aparece una tematización de la cultura política como la elaboración de los límites entre lo político y lo social, implícitamente nos preguntamos por la naturaleza de la representación política respecto a la sociedad. En estos textos de los ochenta se desliza una posición, que devendrá en una postura más firme, de crítica respecto a las instituciones que conforman la sociedad civil. De todas formas, identifica Lechner dos tipos de representación de la política en relación con lo social. Una en donde predomina la sociedad civil y sus organizaciones –fundamentalmente en el período autoritario– pero que en el advenimiento de la democracia la iniciativa de la sociedad civil declina a favor del ámbito político. En la otra construcción es predominante el rol del Estado y su aparato estatal. A juicio de Lechner las dos construcciones generan problemas de gobernabilidad en un proceso democrático, por lo que deviene en una problemática de cultura política.

e. Principio de universalidad y exclusión. ¿Cómo analizar la construcción cultural de los límites de inclusión/exclusión de la comunidad política a través de determinada jerarquización de los derechos humanos? La democracia postula la universalidad y todo orden opera en base a exclusiones, establece un límite entre un nosotros. Estos límites poseen un carácter histórico, son construcciones sociales que dependen de criterios culturales de cada sociedad.

En realidad, para Lechner la contradicción es aparente, porque todo principio universal necesita una realización histórica, por ende, la universalidad postulada debe entenderse como lo históricamente posible. Dicha posibilidad se plasma en proyectos históricos, los cuales se organizan en torno a algunos núcleos que suelen priorizar y jerarquizar la multiplicidad de derechos humanos. A su vez, este núcleo organizador se convierte en principio de exclusión:

Ese principio jerárquico puede ser la soberanía popular o la libertad individual, la propiedad privada o la dignidad humana. En general, se trata de un pequeño núcleo articulador en torno al cual se forman círculos concéntricos de derechos humanos mayores y menores. Los ejes articuladores son a la vez los principios de exclusión. Ellos representan el “sentido del orden”: quienes no reconocen el principio jerárquico instituido atentan contra el sentido constitutivo del orden establecido (Lechner, 2007 [1984], p.254).

Esto explica la defensa de los derechos humanos que una comunidad ha jerarquizado, esa misma comunidad expulsa a quienes no reconocen ni respetan esa jerarquización. Por ende, se puede llegar a violar los derechos humanos al defenderlos. Esta perspectiva permite, a juicio de Lechner, comprender la violación de los derechos humanos de las dictaduras latinoamericanas desde otro lugar que no sea la demonización moral y, a su vez, plantea los límites de la universalización democrática:

A pesar de la universalidad postulada, ¿no instaura también la democracia un principio jerárquico en nombre del cual expulsa a los “antidemócratas”? Por otra parte, ¿cómo negar un conflicto entre diferentes principios regulatorios en tanto expresión inevitable de la diversidad social? Cabe pensar que ese conflicto es una de las formas en que se desarrolla la lucha por la transformación de la sociedad. Entonces debemos enfrentar el siguiente interrogante: ¿puede la democracia asumir tal conflicto acerca de su principio constitutivo y, por consiguiente, desarrollar una transformación social sin exclusiones? (Lechner, 2007 [1984], pp.254-255).

f. Racionalidad y génesis cultural de las identidades. En este punto Lechner se pregunta sobre la racionalidad de la acción política en los procesos de democratización como un tema de la cultura política. La modernización, en sus diferentes

versiones, se ha entendido como un proceso de racionalización, lo que supone dos cosas: el fin de acuerdos sustantivos y la búsqueda de consenso a través de procedimientos formales. De esta manera se impone de hecho un solo tipo de racionalidad, la instrumental. Esto explica, a juicio de Lechner, la persistencia de los enfoques funcionalistas sobre la democracia y el reemplazo del sujeto por el actor. Habría una reducción del fenómeno social al ser comprendido desde la idea de un actor funcional. Todo aquello que corresponde a la interioridad y al mundo psíquico, al no ser captado por la racionalidad instrumental se lo declara irracional. Toda modernización que no tome en cuenta estas cuestiones tiene grandes chances de fracasar.

A raíz del fracaso de las estrategias de modernización neoliberal en la región, nos interesa estudiar la cultura política para explorar ese contexto no racional (formal) en el que se desarrolla la práctica política en la democracia. Sería ingenuo pensar que los hombres adhieren a un partido, votan por un candidato y, de un modo general, hacen política guiándose por la defensa de sus intereses económicos y la optimización de sus beneficios personales. El famoso “irracionalismo de las masas” no es el resultado de la miseria psicosocial de esa “masa”. Cuando la búsqueda de arraigo emocional y pertenencia colectiva no es satisfecha por un orden social, convulsionado por profundas transformaciones, ni es asumida por las instituciones políticas, funcionando a la manera de un mercado, entonces suelen surgir formas compensatorias. Lo dicho no pretende insinuar un retorno a interpretaciones “culturalistas”, despegadas de las relaciones materiales. Sólo quiere señalar que no podremos comprender la práctica política ni sus dinámicas institucionales al margen de sus trasfondos emocionales y simbólicos y, a la inversa, recordar que estos son procesos históricos que a su vez solamente pueden ser comprendidos como un espacio de los cambios institucionales (Lechner, 2007 [1984], pp.255-257).

La cita es demasiado larga, pero creemos suficientemente justificada pues señala en forma sintética el núcleo central de la preocupación *lechneriana* por la subjetividad. Las decisiones políticas se toman fundamentalmente, aunque no solamente, por cuestiones emocionales y de necesidad de pertenencia colectiva. Calificar dichos elementos de irracionales es un grueso error. El esfuerzo de Lechner es tratar de echar luz, con las consiguientes sombras en otros elementos, de estas cuestiones subjetivas. Su elaboración teórica busca entonces, categorizar y brindar algunos esquemas que nos permitan comprender racionalmente la subjetividad y su vinculación con lo político y sus formas políticas.

En el tratamiento de la cultura política, Lechner articula y estructura en torno a tres categorías espacio, tiempo y mapas cognitivos. Creemos que estas categorías aluden al esquematismo trascendental kantiano. La cultura política es compren-

dida desde el espacio de la política, el tiempo político y los mapas cognitivos. El uso de Kant no es una novedad para el pensamiento crítico latinoamericano. Yamandú Acosta (2010) sostiene que la referencia kantiana está presente en dos autores centrales: Arturo Andrés Roig y Franz Hinkelammert. A diferencia de Lechner la referencia a Kant es explícita en los títulos de dos obras de, quizás las más importantes tanto de Roig como de Hinkelammert. Roig publica en 1981 *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* mientras Hinkelammert publica en 1984 *Crítica a la razón utópica*. Tanto Roig como Hinkelammert asumen el sentido kantiano de crítica, aunque difieren entre otras diferencias, en el sujeto que ejerce la crítica. El sujeto ocupa un lugar central como condición de posibilidad de la crítica, pero el sujeto trascendental en Roig y en Hinkelammert no es el sujeto trascendental de Kant. De alguna manera el uso de Kant es como afirma Acosta “sui generis, desde Kant en cierta medida, pero también más allá de Kant y contra Kant” (Acosta, 2010, p.20).

¿Este antecedente es trasladable a Lechner? Nuestro autor no cita explícitamente a Kant, aunque su registro no es filosófico sino desde las ciencias sociales. Esto no significa que, por momentos, no transite por la filosofía política. Pero en el caso de la cultura política el asunto es cómo comprenderla, qué registro epistémico utilizar. En este punto sostenemos que Lechner es kantiano en cierta medida, pues la cultura política la constituye categorías, que, en el caso del espacio y el tiempo, la alusión a Kant es clara. Por supuesto que el espacio y el tiempo no son a priori como los comprende Kant, el espacio y el tiempo como veremos, se construyen en la acción política y, a su vez, la acción política constituye el espacio y el tiempo. Hay un juego dialéctico en Lechner que es trasladable a la constitución del sujeto.

Lechner sostiene la categoría *sujeto*, a diferencia de otros autores que prefieren hablar de actores sociales o actores políticos. Una de las razones es que la crítica es posible sólo desde la idea de sujeto. El sujeto en Lechner no se identifica con el sujeto trascendental kantiano. Sin negar el sujeto vivo de la producción y reproducción material a lo Hinkelammert, Lechner afirma al sujeto desde el tratamiento de la subjetividad, que en su caso es la vinculación de lo cognitivo-afectivo. Para comprender dicha vinculación, una mediación y un acceso posible es a través de la cultura política.

LOS MIEDOS

En el artículo “Hay gente que muere de miedo”, publicado en *Los patios interiores de la democracia* (1988). Lechner comienza haciendo un elenco de miedos

experimentados por los integrantes de la sociedad. Al analizar dichos miedos, Lechner distingue dos niveles: uno constituido por miedos visibles y el otro integrado por miedos ocultos. Los miedos más comunes que son el miedo a la integridad física y a la pérdida de la seguridad económica ocultan un miedo más difuso y esquivo. Para Lechner sólo un tratamiento político de los miedos nos devela la identidad de los miedos ocultos. Se trata del miedo a la pérdida del orden político, al desorden, al caos.

Para entrever el fondo del problema propongo: 1) distinguir entre la criminalidad, definida como la transgresión (violenta o no) de las leyes establecidas y la violencia en tanto violación (criminal o no) de un orden determinado; y 2) referir los miedos fundamentales a un orden determinado (Lechner, 1986, pp.398-399).

En el texto que estamos comentando Lechner utiliza la distinción entre criminalidad y violencia propuesta por la socióloga María Victoria Benevides. Esta distinción le permite afirmar que los miedos a la inseguridad y a la delincuencia es una canalización de un miedo más profundo. El miedo a la criminalidad es, en cierta forma, más manejable porque se visibiliza en el miedo al otro, al delincuente. Lechner afirma que, en América Latina, a diferencia de la sociedad norteamericana, la sociedad no tiene capacidad para procesar la pluralidad. Este límite tiene explicación en la forma de comprender el orden social. En Latinoamérica el orden desde la época colonial es comprendido como un orden orgánico y comunitario y no como construcción y conflicto. Esta percepción colonial sobrevive al período revolucionario y está presente en las nuevas repúblicas. Es una visión del orden calificado por Lechner de cuasi ontológica y recibe el mayor cuestionamiento por la exclusión de las mayorías desde la conquista:

Al discurso del orden se contraponen desde siempre una historia de invasiones: invasión de conquistadores y terratenientes como de indios, campesinos y las sucesivas formas de “marginados”. Podría narrarse la historia de América Latina como una continua y recíproca “ocupación del terreno”. No hay una demarcación estable, reconocida por todos. Ninguna frontera física y ningún límite social otorgan seguridad. Así nace y se interioriza de generación en generación un miedo ancestral al invasor, al otro, al diferente, venga “de arriba” o “de abajo”. Miedo a ser expropiado por un latifundista o un banco, a sufrir alguna “ocupación militar”. Y, por otra parte, miedo a ser asaltado por bárbaros: el indio, el inmigrante, en fin, las clases peligrosas. La lucha por la tierra propia, en el sentido literal, se extiende al terreno simbólico (Lechner, 2006 [1988], p.400).

La cita es larga, pero creemos importante la relación que establece Lechner entre la lucha por la tierra y la construcción del orden político, Justamente este

orden político debe regular la disputa por la tierra. Como afirma nuestro autor la tenencia de la tierra en América Latina no está resuelta y de este hecho extrae dos consecuencias importantes. Una es el miedo que genera la pérdida de los bienes o la invasión en manos del otro y lo segundo, como consecuencia de lo anterior, se produce el miedo al otro porque puede quitarme lo considerado propio. Identificamos una mutación con respecto al texto de 1971, en donde Lechner tematiza los orígenes del miedo en la represión de los instintos sexuales. En la elaboración de la década del ochenta, el tratamiento de los miedos es político; por ende, podemos afirmar que, para el pensamiento *lechneriano*, los miedos están directamente relacionados con el deseo de orden y que ese orden se refiere primeramente a la regulación de los bienes materiales (la tierra) extensible a otros bienes simbólicos.

Los textos del ochenta, escritos en un contexto de transición a la democracia y en el caso chileno de dictadura, tematizan la apropiación que el autoritarismo realiza de los miedos como forma de legitimación. La fórmula caos-orden expresa esta apropiación.

Interpretando la realidad social como un combate a vida o muerte –orden versus caos– la dictadura se presenta y llega a ser apoyada en tanto defensa de la comunidad y garante de su sobrevivencia. Solicita legitimación popular a cambio de poner orden, de imponer el orden: restablecer límites claros y fijos, expulsar al extraño, impedir toda contaminación y asegurar una unidad jerárquica que otorgue a cada cual su lugar “natural”. El resultado es una sociedad vigilada, finalmente encarcelada (Lechner, 2006 [1988], p.401).

Las dictaduras no fabrican los miedos, se apropian de ellos, pero pueden generar nuevos miedos. ¿El autoritarismo resuelve el problema de los miedos? A juicio de Lechner no. Lo que las dictaduras generan es un cambio profundo en la vida cotidiana. Ocurre una extrañeza frente al día a día, ya que los individuos experimentan un sentimiento de impotencia hacia una realidad que escapa a sus posibilidades de cambio. Surge una apatía moral pues el sujeto no se siente responsable. Esto genera desarraigo y desconfianza, limando las relaciones sociales y erosionando las entidades colectivas.

La instrumentalización de los miedos es uno de los principales dispositivos de disciplinamiento social. Se trata de una estrategia de despolitización que no requiere medidas represivas, salvo para ejemplificar la ausencia de alternativas. Por lo demás, basta inducir la desvalorización de la capacidad, personal y colectiva, de influir efectivamente sobre el entorno público. Entonces sólo queda refugiarse en lo privado con la esperanza (vana) de encontrar en la intimidad una seguridad mínima (Lechner, 2006 [1988], pp.403-404).

Los textos de Lechner indagan sobre qué hacer con los miedos. Una política autoritaria instrumentaliza los miedos y los profundiza a la vez, con la ilusión de garantizar seguridad. Lechner cree que las dictaduras en América Latina y especialmente en Chile se han instaurado y han durado en el tiempo por la apropiación, entre otros factores, de los miedos colectivos. Por tanto, los autoritarismos en América Latina no se constituyen como fascismos, incluso Lechner le quita importancia a la Doctrina de la Seguridad Nacional como ideología legitimadora, aunque por supuesto la posee, pero no incide en la población; más bien su incidencia es importante en las minorías activa pro-dictaduras. Ahora bien, Lechner sostiene que amplios sectores sociales en Chile recibieron con alivio la instauración de un régimen que prometía orden. Esta promesa de reestablecer el orden por parte de los golpistas frente al caos de la Unidad Popular logra atenuar la incertidumbre. Lo que explica, a juicio de nuestro autor, la justificación de la dictadura a sabiendas de las violaciones a los derechos humanos. Es un mal necesario porque garantiza el cumplimiento de la ley y el orden.

Lechner sostiene que los autoritarismos se apropian de los miedos ideologizándolos. Así como la iglesia se apropiaba de los miedos a las pestes en la Edad Media como miedo al pecado, el autoritarismo contemporáneo se apropia de los miedos y los reelabora como miedo al caos, al comunismo, al desorden social, a la inseguridad. De esta forma el poder autoritario se presenta como redentor y garante del orden. Esto implica que el poder del ciudadano sea ofrecido y entregado al poder autoritario, lo cual conduce a la despolitización pues desvaloriza la propia capacidad de construcción y transformación del ciudadano como sujeto político.

El poder adquiere el esplendor de un halo divino. La violencia no es atribuida a la dictadura, sino al caos. Él es el enemigo que infiltra y subvierte el orden establecido; es el peligro mortal que hay que derrotar. Aniquilando el caos –la subversión comunista– se defiende a la vida. El acto fideísta mediante el cual la gente adhiere a la dictadura es, por tanto, una entrega razonada. La gente prefiere el poder autoritario en tanto encarna la vida que lucha contra la muerte y la derrota. La dictadura aparece como la salvación. Sin entender esa “transustanciación” de la violencia dictatorial en un poder salvífico, no se comprende el arraigo del régimen autoritario (Lechner, 2006 [1988], p.404).

La pregunta se vuelve a instalar, ¿qué hacer con los miedos colectivos? La perspectiva democrática de izquierda ha subestimado la fuerza de estos miedos. La cuestión del orden se ha entendido como un problema técnico que se resuelve desde el progreso y producto de un residuo irracional y oscurantista. Por lo cual

una política democrática debe plantearse qué hacer con los miedos colectivos entendidos como miedo al desorden.

APROXIMACIONES A LA CULTURA POLÍTICA EN ARGENTINA Y EL PROCESO DE DEMOCRATIZACIÓN

El proceso democrático en Argentina ha recibido diversas interpretaciones. Nos interesa comentar dos que vinculan aspectos desarrollados en Lechner desde el proceso chileno. Por tanto, analizar el proceso dado en Argentina nos obliga a la lectura atenta. No obstante, creemos que la categoría cultura política puede ser útil para comprender los aportes de Alejandro Horowitz (2023). Asimismo, el tratamiento de la subjetividad es central en la obra de León Rozitchner (2013). Claro está que las tradiciones y los marcos teóricos no son los mismos, tanto en Horowitz como en Rozitchner respecto a Lechner. Pero hay dos fenómenos que ambos autores señalan y que logran alguna aproximación con Lechner. La herencia dictatorial se expresa en los límites estructurales, en particular los económicos, pero también los legales. El otro fenómeno es más intenso y potente y consiste en el miedo *lechneriano* y en el terror tematizado por Rozitchner. El miedo y el terror están anclados en la subjetividad.

Nos preguntamos por las variaciones en la cultura política, si es que han existido y por las conformaciones de subjetividades políticas en este período de 40 años de democracia. Nos anima un primer interés exploratorio e inicial, por tanto, elegimos determinados momentos indicativos de modificaciones o intentos en la expresión a nivel de las subjetividades políticas y de las culturas políticas.

Nos surgen una serie de interrogantes que guían nuestras indagaciones. ¿En qué difieren entre sí la subjetividad del militante, del “ciudadano común”, del consumidor? ¿Podemos distinguir características de la subjetividad capaz de constituir un sujeto democrático o un sujeto autoritario/fascista? ¿Cómo podríamos describir los rasgos constitutivos de cierta subjetividad predominante en el actual contexto democrático en Argentina? Nos preocupa los rasgos autoritarios y fascistas presentes en la subjetividad política y que conviven en un contexto democrático y, por momentos, la propia democracia no tiene reflejos ni instituciones capaces de frenar estos rasgos autoritarios y fascistas.

Otra cuestión de índole filosófica es la relación entre sujeto y subjetividad, dejamos constancia de esta distinción, aunque no lo abordemos en este texto. Creemos necesaria, no por una discusión teórica –válida en sí misma–, esa distin-

ción por los efectos prácticos en vistas a una construcción democrática sustancial y popular.

Rozitchner sostiene que el proceso democrático iniciado en 1983 es producto del terror y de la derrota. Parafraseando a Clausewitz; así como la política es la continuidad de la guerra por otros medios, la democracia es la continuidad de la dictadura. La democracia es obra de la gracia y a la gracia la antecede el terror.

A la guerra genocida anterior, prolongada ahora durante la paz política, se la reconoció únicamente en la economía, donde se afirmó (Alfonsín) que en la democracia estábamos en una economía de guerra, en la sociedad civil de guerra donde seguía imperando la violencia de otro modo: una información de guerra, una educación de guerra y una religión de guerra, Y también una juridicidad de guerra, donde el asesinato y la muerte no eran justiciables cuando lo ejecutaba el poder militar y la policía (Rozitchner, 2015, pp.247-248).

La lógica de la guerra continúa por otros medios, en la lógica política democrática. Recordemos lo que un periodista de opinión del grupo Clarín afirmaba en el proceso kirchnerista, el grupo realizó un periodismo de guerra en plena democracia.¹⁹ La ley N° 21526 de Entidades Financieras publicada en el Boletín Oficial el 22 de febrero de 1977, en plena dictadura, continúa vigente. ¿Cómo se sostienen estas lógicas de la guerra en democracia? ¿Cómo consiguen su legitimidad? Asumimos la posición de Lechner por la cual la legitimidad de un proceso político descansa en el sustrato cognitivo-afectivo. Aquí encontramos un vínculo con la importancia que le asigna a la subjetividad.

Rozitchner sostiene que el terror, anidado en la subjetividad, es lo que explica la persistencia de las lógicas dictatoriales en democracia. La conciencia aterrada se sujeta a sí misma frente a la posibilidad de la angustia de muerte producto del terror. Ocurre una escisión inconsciente frente al límite:

La conciencia solo piensa dentro de los límites que el terror le marca como pensable precisamente para que no aparezca: el pensar, el imaginar y el sentir se detienen allí donde comienza la amenaza Y ese corte tajante que cada ciudadano experimenta, interno, por lo tanto, se corresponde con aquel otro, objetivo, que a nivel externo y en el campo de la política separa a la dictadura de la democracia (Rozitchner, 2015, p.246).

¹⁹ Julio Blanck dijo: "Hicimos periodismo de guerra. Eso es mal periodismo. Fuimos buenos haciendo guerra, estamos vivos, llegamos vivos al final, al último día. Periodismo eso no es... Como yo lo entiendo, no es el que me gusta hacer. Y yo lo hice, no le echo la culpa a nadie, yo lo hice. Eran las circunstancias e hice cosas que en circunstancias normales por ahí no hubiese hecho, en términos de qué posición tomar o de cierta cosa terminante" (Blanck, 2018; Rosso, 2016).

Rozitchner profundiza en el registro de la subjetividad para comprender los mecanismos y los efectos del terror. Para esto analiza la figura de la desaparición como tecnología de dominio político, ¿qué significa estar desaparecido?, ¿cómo comprender ese modo de ser? Para Rozitchner la desaparición como modo de actuación de la dictadura pretende no sólo eliminar al otro de una manera terrorífica, sino que los propios sujetos que continúan con vida se produzcan a sí mismos, desde la experiencia terrorífica de la desaparición.

Rozitchner postula una interpretación factible sobre la figura del desaparecido que contribuye al debate (Cf. Asselborn, 2009; Calveiro, 2005). Partiendo de la definición dada por el General Videla los desaparecidos no tiene entidad, no están vivos, no están muertos: no están, no son” (Conferencia de prensa de Videla, diciembre de 1979), Rozitchner se pregunta cómo es posible pensar una figura que no es y, lo peor, nada se dice que le ocurrió para explicar el paso del ser al no-ser. El desaparecido señala un vacío cuyo contenido lo llena cada uno desde su subjetividad corporal afectiva. Es huella vacía que el desaparecido muestra, debe ser revivida por cada ciudadano, y de esta manera se instala el terror, aquel terror que provocó la desaparición.

Explica Rozitchner que la escena en donde cada uno construye y da contenido a la figura del desaparecido participan el propio sujeto, el desaparecido y el asesino. En un primer momento al desaparecido lo lleno con mi propia vida, mis proyectos para posteriormente vaciarlo, anonadarlo ya que esa es la exigencia que el terror impone. Al no haber cadáver, ni restos, ni cenizas, cobra corporeidad con mi propio cuerpo; pero está muerto, desaparecido y yo estoy vivo. Por tanto, no me puedo identificar con el desaparecido. Emerge la figura del asesino y no me queda otra forma que identificarme con el asesino para mantenerme vivo, “confundirme con el asesino. Es el deber ser de mi existencia social acobardada me asocié al crimen” (Rozitchner, 2015, p.262).

Aquí cobra sentido el dicho de sentido común “por algo habrá sido”. Ese “algo” reemplaza al “alguien”, logra simbolizar al “alguien” desaparecido haciéndolo responsable desde el terror. Te lo mereces, algo hiciste para que el poder del terror estatal actúe. De igual forma, el terror actúa en mi subjetividad y logra aterrarme. Nos preguntamos, ¿será que el proceso democrático no ha logrado generar una cultura política en donde emerja una subjetividad sin terror?

Pero paradójicamente “las fuerzas populares, pese a haber sido derrotadas, pero no aniquiladas, son más fuertes en la defensiva, aún pasiva, mientras que las derechas lo son en la ofensiva” (Rozitchner; 2015, p.58). Nos preguntamos, ¿esta fortaleza de las fuerzas populares es aún vigente posterior al primer triunfo popular

de una propuesta de derecha? El terror es el medio para penetrar en el ámbito de la subjetividad, verdadera fortaleza “si el terror tuvo necesidad de penetrar tan profundamente en la vida de cada ciudadano cuando el poder estuvo en juego, es porque sabía dónde reposa la verdadera fuerza que lo amenazaba, y que debía doblegar El terror trató de congelar este proceso creador en cada subjetividad” (Rozitchner, 2015, p.60).

Rozitchner es particularmente crítico con la intelectualidad de izquierda/ progresista y señala al menos dos problemas. El primero lo podríamos identificar, desde un particular “fetichismo intelectual” de cercanías y lejanías, el índice más personal es relegado y lo dejamos siempre afuera y adoptamos como propio aquello que es distante; asimismo lo distante es aquello realmente importante y poderoso, mientras que lo próximo es subestimado por su insignificancia teórica y política. El otro problema es el travestismo en los marcos y conceptos teóricos; el pasar de un marco teórico a otro sin que pareciera que la corporalidad existencial tuviera mucho que ver y totalmente abstraída del ejercicio absolutamente existencial.

Alejandro Horowicz (2023) sostiene que el proceso democrático expande y extiende la derrota de los trabajadores ocurrida durante el Proceso. Las condiciones estructurales redefinidas en las políticas de Martínez de Hoz no se modificarán en su contenido esencial en estos 40 años. El juicio a la Junta, necesario e imprescindible, termina ocultando a los sectores civiles que se beneficiaron con las políticas económicas y sustrayendo las responsabilidades que le caben a estos sectores. Los límites trazados en la dictadura no se traspasarán en forma sustancial, en el gobierno de Alfonsín.

1983 y 2001 y ¿2023? y ¿1989? Esos años señalan momentos y acontecimientos históricos sustanciales en el orden democrático. Entre 1983 y 1989 se desarrolla el primer gobierno democrático de Alfonsín, 1989 marca su final sin respetar los tiempos procedimentales. El tiempo político-económico se impone al tiempo constitucional. 1989 es el año de la crisis hiperinflacionaria y señala la una fuerte tensión entre mercado y mandato popular. Una situación parecida, aunque distinta, se sucede en 2001. El mercado y las finanzas generan una temporalidad distinta al mandato popular y el gobierno se derrumba y huye. La crisis política se expresa en “que se vayan todos” y señala el vacío representativo. Los gobiernos que se sucedieron posteriormente intentaron cubrir ese vacío. Dicho vacío se expresa alucinado con el triunfo de la Libertad Avanza. Ahora bien, ese proceso y sus momentos esenciales, ¿modifica el supuesto de que la alteración del orden mata y solo sosteniendo el orden se puede (sobre)vivir?

En estos 40 años se torna imprescindible la tarea del análisis desde la perspectiva normativa desde un proceso de democratización sustancial y popular. Asimismo, es insuficiente realizar un corte y pretender comenzar desde 1983 con la presidencia de Alfonsín. Es necesario retomar los impactos de la dictadura cívico-militar, en particular para calibrar dicho impacto en las subjetividades políticas, lo que nos conduce a revisar el período anterior de descomposición del Estado de bienestar construido en el escenario de posguerra. Y. Acosta (2010) distingue la emergencia de tres sujetos: el revolucionario, el autoritario-súbdito y el democrático. En este sentido podemos distinguir expresiones de la subjetividad política ancladas en los sectores medios y populares que complejicen el esquema de Y. Acosta.

Suponemos un elemento particularmente relevante de la cultura política en Argentina por el cual la alteración del orden se paga con la muerte; tanto en el Proceso dictatorial como en democracia. Entre 1976 y 1982 los sectores populares reciben dos derrotas que impactan de lleno en el registro de la subjetividad política. La estructura económica, que había permitido un reparto entre el sector dominante y el sector subalterno, es alterada de manera inmodificable hasta el presente en favor del sector dominante. La otra derrota se da en el campo de una estrategia militar y de guerra que se libra en Malvinas. Ambas golpean las subjetividades políticas.

La alteración de la estructura económica es efectuada desde el terror y el miedo que infunden un orden cuyo límite es introyectado como inmodificable. Se instala una forma democrática procedimental del consenso y del acuerdo, que mientras proclama que la democracia resuelve las diferentes necesidades, en el plano de la práctica no logra traspasar el límite del orden del terror. Sobre este proceso se expande el efecto Malvinas que provoca el fin del partido militar y la adjudicación de su responsabilidad en el Proceso, exculpando a sectores civiles del Proceso. En el registro de la subjetividad se coloca en el afuera las responsabilidades en el Proceso y se asume una nueva derrota. Se refuerza un aprendizaje: la alteración del orden se paga con la muerte.

Este *dictum*, grabado en las subjetividades, sostenemos atraviesa los 40 años de democracia, la alteración del orden se paga con la muerte y se refuerza desde el sostenimiento del orden como garante para no morir víctimas de la inseguridad y de la delincuencia. Por tanto, no es que solamente la alteración se paga con la vida, sino que solo el sostenimiento del orden garantiza no morir, o no caer en un proceso de hiperinflación. El duro aprendizaje de la dictadura se expande en la democracia, de lo que se trata es de vivir y solo es posible manteniendo el orden.

Mil quinientos obreros toman la planta de Ford en General Pacheco. Para desalojarlos, el 25 de junio de 1985 unos dos mil policías armados hasta los dientes intiman la rendición. No era el caso de Semana Santa y Villa Martelli, en ambos levantamientos de *los carapintadas*, nadie los obligó a rendirse. A los obreros, sí. Entregaron la planta. Y la comisión interna, los activistas fabriles y buena parte de los trabajadores combativos fueron despedidos (Horowicz, 2023, p.49).

Al terror de la dictadura y el Proceso, en el período alfonsinista se le suma la certeza de los límites económicos, el Plan Austral se limita a gestionar la deuda “hiperdevaluación y sus irreparables consecuencias: se licuan los dólares de la deuda en pesos de las empresas (pueden pagarla con menos dólares), se transfieren ingresos de los asalariados en favor del bloque de clases dominantes (se reduce el salario en dólares), se produce una inflación persistente” (Horowitz, 2023, p.15). Las subjetividades aprenden del proceso inflacionario que implosiona en 1989.

El orden de la convertibilidad permite abrir y expandir el consumo, viajar, adquirir el primer 0 KM, turismo en el extranjero. Asimismo, se iniciaba un proceso de quiebre cultural, con nuevas valoraciones, endeudarse y consumir como horizonte de sentido vital individualizante. En el sistema educativo hegemoniza el conocimiento técnico como adiestramiento y el consecuente desprestigio de la pérdida de la capacidad reflexiva por su inutilidad. Más bien decimos que el poder reflexivo resulta entorpecedor del orden neoliberal de los 90 de fin de siglo veinte.

El orden democrático de los 90 estalla en una crisis de su propia legitimidad en diciembre de 2001, al incautarse los ahorros y migrar hacia el sector financiero global; iniciándose un proceso de restitución del orden político desde el peronismo dirigido por Duhalde. Aquí compiten Néstor Kirchner y José Manuel De la Sota. Al declinar su posibilidad, De la Sota se concentra en la provincia de Córdoba e inicia una nueva expresión del peronismo, en este caso cordobés.

¿Se puede pensar en un proceso estrictamente “argentino”? ¿Las culturas políticas provinciales no poseen la suficiente entidad y diferencias por las cuales no deberían subsumirse en un “cultura política argentina”? Pensamos procesos provinciales, por tanto, nos detenemos en el proceso político cordobés.

LA SINGULARIDAD “CÓRDOBA”

Waldo Ansaldi (1996-1997) interpreta el proceso de modernización de Córdoba, ocurrido desde la incorporación del ferrocarril y la construcción del dique San Roque, como la ruptura del claustro entre barrancas. Sarmiento así caracterizaba la Córdoba de mitad del siglo XIX, un claustro encerrado entre barrancas.

La fuerte presencia de la Iglesia Católica y la imposibilidad de superar los escollos naturales, le otorgaban esa caracterización. La modernización domeña la naturaleza, al canalizar y controlar el Río Primero y al superar los obstáculos naturales, la ciudad se expande. Pero tal proceso de modernización, entendido como el despliegue de la racionalidad instrumental, no es acompañado por un proceso de modernidad. La modernidad es entendida como el proceso de secularización y liberación expresada en la cultura, las artes, la educación y las instituciones políticas. Hay modernización sin modernidad. Podemos conjeturar que se despliega en este momento de modernización provocada por el ferrocarril y posterior industrialización, una yuxtaposición entre modernización tecnológica y una cultura colonial que sedimenta un modelo de cultura política.

En un trabajo de interpretación de historia cultural de Córdoba, Diego Tatián postula que lo persistente en Córdoba es “un conservadurismo vuelto naturaleza que impide lo que nace y sobrevive finalmente a todo lo que se rebela” (Tatián, 2018, p.13). Frente a este núcleo de sentido conservador se rebelan diversas experiencias de ruptura pero que triunfan al mostrar, sin vencer, aquello que incita la rebelión. Nos preguntamos, junto con Tatián, hasta qué punto acontecimientos como la Reforma universitaria y el Cordobazo logran modificar el núcleo conservador cultural.

La historia del proceso democrático de los últimos 40 años en la provincia de Córdoba está signada por dos hegemonías: la hegemonía del radicalismo cordobés 1983-1999 y la hegemonía del peronismo cordobés 1999-2023. En ambas se destaca cierta singularidad expresada en la adjetivación cordobés, por lo que derivó en el “*cordobesismo*” y últimamente en el “Partido Córdoba”. En ambas existieron hechos signados por la lógica de guerra (dictadura) tales como el asesinato al senador provincial y exdecano de la Universidad Tecnológica Nacional y director de la Empresa Provincial de Energía de Córdoba (EPEC) Regino Maders ocurrido en 1991, del cual se desconocen los autores intelectuales y el paro de la Policía de Córdoba ocurrido el 2 y 4 de diciembre de 2013. En esta ocasión nos ocupamos brevemente de la hegemonía del peronismo cordobés dejando para ulteriores indagaciones la hegemonía del radicalismo cordobés.

Federico Zapata (2023) traza una genealogía de lo que denomina el peronismo cordobés de fin de siglo XX y aún vigente en el poder provincial. Su apuesta es entusiasta pues considera que este peronismo puede aportar a la Argentina del futuro. Su hipótesis sostiene que el peronismo cordobés de fin de siglo XX es producto de lo que denomina la colonización del *farmer* que logra un capita-

lismo desde abajo al sedimentar un *ethos* garibaldino²⁰ cuyas notas constitutivas son: sacralidad del trabajo, vocación por el ahorro, emprendedorismo capitalista, asociativismo cooperativo autoorganizado, pragmatismo, republicanismo liberal democrático. Identifica Zapata tres proyectos que aspiran con superar y/o sumarse al *ethos* garibaldino: el proyecto de la Córdoba católica, la Roma de América, el proyecto de la Córdoba socialista la Turín del nuevo mundo y el proyecto de la Córdoba mediterránea: el federalismo empresarial. Asimismo, asume el concepto de Tcach de Córdoba como caja de resonancia del país e isla democrática. “Según esta autopercepción, fundada en la secuencia histórica que comienza con el Golpe del 55 y se profundiza con la onda expansiva del Cordobazo, Córdoba se habría transformado en el rostro anticipado del país” (Zapata, 2023, p.101). Córdoba no solo es la isla, sino la caja de resonancia que anticipa aquello que viene.

El autor intenta explicar y legitimar la propuesta estratégica del peronismo cordobés al sostener que logra vincularse de una manera eficaz con el *ethos* garibaldino que ha colonizado la provincia. La relación del *cordobesismo* con el kirchnerismo comienza a tensarse desde el apoyo que los gobiernos de Córdoba le brindan al complejo agro-exportador respecto a la política de retenciones que el Estado nacional grava sobre las exportaciones. El conflicto de la 125 en 2008, significará un quiebre, en donde claramente el peronismo cordobés se alinea con los sectores productivos agroexportadores. Asimismo, el paro de la policía de Córdoba en diciembre de 2013 y la nula intervención de las fuerzas del orden del Estado Nacional frente al pedido de auxilio del gobierno de Córdoba ocasiona la ruptura definitiva.

En la reconstrucción de Zapata, el *cordobesismo* es la expresión por la cual el peronismo debía hacerse cordobés y dejar de intentar aquello de *peronizar* la sociedad cordobesa. En este punto nos preguntamos, si la sociedad cordobesa presenta en su núcleo cultural un fuerte sesgo conservador, tal como lo sostienen Ansaldi y Tatián; ¿este sesgo conservador es modificado por lo que Zapata denomina *Ethos* garibaldino? Algunos interrogantes que nos deja la caracterización de Zapata se centran en dos puntos: sobre la crisis del paro de la policía de Córdoba el 3 y 4 de diciembre de 2013. El suceso es interpretado como el quiebre definitivo con el kirchnerismo al negar la asistencia que la provincia solicitaba frente a la emergencia de no contar con las fuerzas de seguridad. Nada dice de las causas del paro ni

²⁰ El concepto *ethos* garibaldino hace referencia a la fuerte impronta de una importante corriente migratoria italiana: “colonos piemonteses, lombardos, friulianos y los míticos recaudadores de impuestos del Vaticano en la Edad Media, los marchigianos. Más allá de su peso cuantitativo, esa corriente colonizadora tuvo un impacto cualitativo: transformó la cultura de Córdoba para siempre (Zapata, 2023, p.58).

lo que interpela al modelo *cordobesista*. La policía multiplicó al doble su personal y hasta la fecha sigue acumulando una serie de intervenciones en sus cúpulas por motivos de corrupción y delitos varios. ¿Qué lugar ocupan las fuerzas de seguridad en el *cordobesismo*? Nada de esto aparece en el texto de Zapata. Ya que de omisiones hablamos, la genealogía de Zapata comienza con De la Sota desde la década del ochenta del siglo XX. Omite la situación del peronismo cordobés en el *Navarrazo* y el gobierno de Obregón Cano y Atilio López, habida cuenta que consistió en un gobierno peronista popularmente elegido.

¿Es posible identificar una cultura política en la provincia de Córdoba que explique el propio proceso político y distinga lo que sucede en la subjetividad política? Creemos que es posible y señalamos algunos elementos de manera programática para ulteriores indagaciones:

a. Hay un componente conservador producto del proceso histórico y expresado en la modernización sin modernidad.

b. Dicho componente conservador no impide una cultura del desarrollo y de la innovación tecnológica (modernización)

c. Tal componente conservador legitima un orden jerárquico colonial, que ha sufrido el embate de distintas empresas culturales, pero no ha logrado perforar ese centro conservador.

d. Tanto la hegemonía radical *angelocista* como el *cordobesismo*, se anclan desde ese componente conservador.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Sostenemos que la categoría cultura política ofrece un marco de referencia potente para analizar diversos procesos sociopolíticos. Permite contener los aspectos objetivos y subjetivos de estos procesos. En nuestra reconstrucción de los trabajos de Norbert Lechner, consideramos esencial el “sustrato cognitivo-afectivo”, dicho en otros términos la subjetividad política. Creemos relevante la vinculación con diversos aportes; en este texto hemos insinuado la relación con Rozitchner y Horowitz, tarea pendiente para futuras indagaciones.

En nuestra lectura del proceso de democratización en Argentina identificamos severos límites en el registro objetivo de la estructura económica y legal, así como en el registro de la subjetividad. Cuando se supera estos límites, emerge la lógica de la guerra. Sostenemos que dicha lógica está a la mano de los sectores dominantes, cual lucha de clases de los de arriba hacia los sectores subordinados. En el caso

de la cultura política en la provincia de Córdoba; el componente conservador del ethos cordobés ¿obtura o posibilita un proceso de democratización?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, Y. (2010). Pensamiento crítico, sujeto y democracia en América Latina. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 51(15), 15-44.
- ANSALDI, W. (1996-1997). Una modernización provinciana: Córdoba 1880-1914. *Estudios*, (7-8), 51-80.
- ASSELBORN C. (2009). "Cuerpo, desaparición, política y miedo. Apuntes para la re-politización de los cuerpos". En Asselborn, Cruz y Pacheco, *Liberación, estética y política*. Córdoba: EDUCC.
- BLANCK, J. (2018). "Hicimos periodismo de guerra" y otras 10 definiciones de Julio Blanck sobre la política argentina. *Perfil*. «<https://www.perfil.com/noticias/medios/julio-black-periodismo-de-guerra-clarin-kirchnerismo-cambiemos-ideas.phtml>».
- CALVEIRO, P. (2005). *Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue.
- HOROWICZ, A. (2015). *Los cuatro peronismos*. Buenos Aires: Edhasa.
- HOROWICZ, A. (2023). *El kirchnerismo desarmado. La larga agonía del cuarto peronismo*. Buenos Aires: Ariel.
- LECHNER, N. (2006). *Obras escogidas 1*. Santiago de Chile: LOM.
- LECHNER, N. (2007). *Obras escogidas 2*. Santiago de Chile: LOM.
- PACHECO, O. P. (2016). *Política, democracia y subjetividad en el pensamiento de Norbert Lechner*, Tesis doctoral, inédito. Córdoba.
- ROSSO, F. (2016). Clarín y el periodismo de guerra. *Panamá*. «<https://panamarevista.com/clarin-y-el-periodismo-de-guerra/>».
- ROZITCHNER, L. (2015). *Escritos políticos*. Ediciones Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- TATIÁN, D. (2016). *Contra Córdoba. Historias mínimas*. Córdoba: Caballo Negro.
- VIDELA, (1979). *Conferencia de prensa*. «<https://www.youtube.com/watch?v=l8vsRKiUpXA>».
- ZAPATA, F. (2023). *Los muchachos cordobeses*. Buenos Aires: Clave intelectual.

SUBJETIVIDAD AUTORITARIA Y DEMOCRACIA COMO HORIZONTE EMANCIPATORIO ¿ES POSIBLE UNA DEMOCRACIA SIN PADRES?

Carlos Javier Asselborn

Mientras fui obediente lloré por el encierro de un padre acusado “injustamente por defender a la patria”, más tarde “condenado por cometer crímenes de lesa humanidad”. Hoy lloro ante la imagen de un padre capaz de hacer lo que hizo. Un padre sin la capacidad o la voluntad de desobedecer.

Analía Kalinec en Bartalini, 2019, pp. 33-34

...la personalidad es esencialmente una organización de necesidades, podemos considerar la personalidad como un factor determinante de las preferencias ideológicas.

T. W. Adorno en Adorno et al., 1965, p. 7

Para explicar el robo por el hambre o la huelga por la explotación, no se necesita una explicación psicológica suplementaria. En ambos casos la ideología y la acción corresponden a la presión económica; situación económica e ideología se corresponden. La psicología burguesa tiene por costumbre en estos casos el querer explicar mediante la psicología por qué motivos, llamados irracionales, se ha ido a la huelga o se ha robado, lo que conduce siempre a explicaciones reaccionarias. Para la psicología materialista dialéctica la cuestión es

exactamente lo contrario: lo que es necesario explicar no es que el hambriento robe o que el explotado se declare en huelga, sino por qué la mayoría de los hambrientos no roban y por qué la mayoría de los explotados no van a la huelga.

Wilhelm Reich, 1972, p. 32

SUPUESTOS

El presente avance de investigación indaga sobre las complejas relaciones entre democracia, sujeto y subjetividad en sociedades urbanas desiguales y dependientes; principalmente del Cono Sur americano. Y lo hacemos anclados en la tradición del pensamiento crítico latinoamericano con énfasis en las humanidades y las ciencias sociales. Proponemos pensar la compleja pregunta en torno a cómo nacen y son posibles subjetividades sociales afines a la dominación, al deseo de desigualdad, a las formas de gozar asentadas en la autodestrucción y la destrucción de los otros y de la naturaleza. Para ello partimos de ciertos supuestos teóricos,²¹ de carácter provisorio, siempre susceptibles a la problematización y reformulación teórica.

a. El ejercicio colectivo de un *pensar crítico* tiene que ver, entre otras exigencias teóricas, epistemológicas y políticas, con la definición que el filósofo *nuestroamericano* Horacio Cerutti propone: “Pensar la realidad, a partir de la propia historia, crítica y creativamente, para transformarla” (2000, p.33). Tal definición está motivada por experiencias concretas de praxis colectivas emancipatorias en la larga historia de los pueblos latinoamericanos. Entendemos que en ellas subyacen modos de interpretar la realidad y se disputan diversos horizontes utópicos, con mayor o menor potencia realizativa. Entre los horizontes utópicos disponibles, luego de la crisis de las dictaduras burguesas-militares, del embate de la gobernanza fallida neoliberal y del ciclo de gobiernos progresistas, se encuentra la democracia en tanto imaginación colectiva, crítica y emancipatoria de una forma de convivencia social con igualdad y justicia plenas. “Democracia” sería entonces, no solo la ya conocida forma republicana de gestión de lo público a partir de la tripartición formalista de los poderes constitucionales, sino un ineludible postulado de una racionalidad histórico-utópica, que asume el realismo político como constitutivo de

²¹ Algunos de ellos pensados y discutidos con los doctores Gustavo Cruz y Óscar Pacheco, con quienes conformamos la Cooperativa Filosófica “Pensamiento del Sur”.

su razón de ser. No hay realismo político emancipatorio sin utopía entendida ésta como “lo imposible que mueve lo posible” (Hinkelammert, 2002, pp.367-382).

b. *Desear, pensar y construir otra democracia* exige asumir la pregunta por los sujetos de dicha praxis. Mucho se ha debatido y escrito en torno a la crisis de los sujetos históricos de la emancipación. Desde las ciencias sociales es común observar lecturas hagiográficas de nuevos sujetos políticos que, desencantados de la estatalidad realmente existente y las formas tradicionales de la política, condensan sus demandas y resistencias en ciertos movimientos sociales de carácter autonomista y autogestivo. Tales lecturas pueden caer en la tentación de imaginar sujetos ideales, moralmente intachables, siempre lúcidos e inmunizados con la espuma del teoricismo políglota. Esa misma lectura, en algunos casos moralizante, despolitiza a dichos sujetos, ya sea porque los convierte en modelos inalcanzables de militantes políticos o los reduce a víctimas impotentes de los aparatos ideológicos del Estado (sea ya colonial, capitalista, patriarcal, racista, etc.). Sin embargo, más allá de nuestras críticas a estas lecturas, sostenemos que, para producir otra democracia, en tanto horizonte utópico igualitario, no alcanza con las energías de los sujetos de los movimientos sociales. La tarea política es también pensar cómo interpelar la subjetividad de aquellos individuos comunes que no se piensan ni se imaginan como sujetos políticos del cambio social. A veces ocurre todo lo contrario. Asumen y defienden, en los hechos, formas autoritarias de convivencia social que naturalizan y justifican desigualdades de clase, género y raza. Por lo tanto, una praxis emancipatoria será impotente si no logra trastocar trazas de esa subjetividad/sensibilidad colonizada, asentada también en un determinado modo de entender la ley, las demandas de orden, el sacrificio, la culpa y las instituciones que las legitiman.²²

c. La gente común también piensa, siente, imagina, desea y produce sentidos. Y lo hace con lo que tiene a mano. Las más de las veces, desde una subjetividad en la que prima una concepción del poder autoritaria, sacrificial y culpabilizadora. No es esto un juicio de valor. Se trata de una subjetividad en la cual la mayoría de los humanos hemos crecido. Tal subjetividad nace y se reproduce en las instituciones (familia, escuela, Estado, mercado, religión, partidos políticos, por nombrar algunas de las más reconocidas) que poseen cierta historia común. Esto es por demás

²² Desde otro registro, el tema de la ley y la culpabilidad es recurrente en la literatura de Kafka: “Los textos célebres de *El Proceso* (y también de “En la colonia penitenciaria” de *La muralla china*) presentan la ley como forma vacía y sin contenido, cuyo objeto permanece incognoscible: *la ley por lo tanto no puede enunciarse sino en una sentencia y la sentencia no puede conocerse sino en el castigo*” (Deleuze y Guattari, 1990, p.66) (Las cursivas son nuestras).

claro en la historia de las instituciones latinoamericanas encargadas del ordenamiento social. Pero también, en ocasiones, esa subjetividad muere o se agrieta, para dar lugar a otras formas de sentir más democráticas. Sin embargo, aquella “subjetividad” supone, en nuestros contextos, una larga historia de explotación, colonialismo, racismo blanquizador y patriarcalismos sedimentados en sus diversas matrices sociales (Ansaldi y Giordano, 2012, pp.105-123). Es una forma de subjetividad que pretende anular o desactivar cualquier irrupción del “sujeto”, entendido éste como aquella dimensión humana inaprehensible, que se resiste a la dominación y a la institucionalización plena y, por eso mismo, capacidad de interpelar colectivamente tanto formas concretas de dominación como instituciones que las naturalizan (Hinkelammert, 2005). Aunque también, es justo señalarlo, en esas mismas instituciones es donde se producen afectos colectivos que logran resistir y hasta sobrevivir a la inevitabilidad de la organización de la subjetividad por parte de su lógica instrumental. (Lordon, 2018).

d. Por lo dicho anteriormente, es ineludible repensar las *tensas relaciones entre dos categorías políticas necesarias para recuperar la democracia de su reduccionismo formalista: sujeto y subjetividad*.²³ Al menos dos tentaciones parecen estar presentes en la abundante bibliografía en torno al problema de la subjetividad en esta primera parte del siglo XXI. Ante la crisis de los sujetos históricos de la transformación de la realidad y las nuevas formas de sujeción de la globalización capitalista, ha surgido, hace años ya, una larga reflexión sobre las nuevas subjetividades y los procesos de subjetivación política. Criticamos la idea sustancialista y esencialista de un sujeto preconstituido. Pero también sospechamos de aquellas concepciones que postulan un continuo devenir de la subjetividad que, en términos de realismo político, deja las puertas abiertas a un sentimiento de impotencia histórica. Impotencia que luego se disipa con borbotones de entusiasmo ante las legítimas demandas de los nuevos movimientos sociales, pero sin una alianza profunda con las históricas luchas de los sujetos históricos de décadas pasadas, entre ellas, las demandas de clase contra la explotación, el hambre, la exclusión y la pobreza con cuerpo de pobre, de mujer o LGTB+ pobre, de indio pobre y de negro pobre. ¿Cómo asumir en la praxis política la alianza entre las demandas de los sujetos históricos (en crisis) y las nuevas subjetividades (cansadas o colonizadas)?

La idea de sujeto histórico pareciera estar asentada en una traza antropológica donde convive la tensión entre el *orden* de la ley y lo instituido, por un lado; y la

²³ En estos momentos es esta una de las tareas teóricas en la que estamos abocados junto a los doctores Gustavo Cruz y Oscar Pacheco, con quienes conformamos desde el año 1998 la Cooperativa Filosófica “Pensamiento del Sur”.

dinámica de la interpelación-procesos instituyentes, por otro. Así, en los hechos, la crueldad y la violencia se entremezclan, y en ciertas ocasiones, van de la mano con el deseo originario de afirmar la vida. Ahora bien, cómo y dónde se utilicen estas tensiones, qué cuerpos las sostengan, cómo se las exprese, cuál de ellas prima en las relaciones sociales contemporáneas es lo que caracteriza a cada subjetividad, tanto individual como colectiva.²⁴

Para sintetizar este último supuesto haremos una primera distinción categorial, por ahora contingente:

1. *Sujeto*: hace referencia a una dimensión constitutiva antropológica que se resiste a los procesos de objetivación. Plus no objetivable (Fernández Nadal, 2006, p.113) o lo inapropiable según la lectura de Lacan que realiza Jorge Alemán (2016, pp.109-115) que se opone a la lógica de la dominación y sus formas históricas ancladas en las instituciones. El sujeto es una ausencia que escapa a su formateo y a su administración absoluta. El sujeto es ausencia que “grita” (Hinkelammert, 2005).²⁵ Por lo tanto siempre se trata de un sujeto corporal.²⁶
2. *Sujeto histórico*: forma *histórica de praxis* donde la dimensión del sujeto logra cristalizarse o anularse, aunque nunca de forma definitiva. El sujeto histórico es capaz de producir acontecimientos de liberación o producir, en términos de Benjamin, pobreza de experiencia.²⁷ En el sujeto histórico concreto se expresan las disputas, pasadas y presentes, entre el deseo de conservar el régimen de vida establecido o el deseo de ampliar las posibilidades de humanización, emancipación, ampliación de derechos. Dicha

²⁴ Para un estudio más profundo de las distinciones entre corporalidad, subjetividad, sujeto, conciencia, autoconciencia, conciencia moral y conciencia crítica. (Dussel, 2012, pp.319-141).

²⁵ No nos detendremos aquí las reflexiones en torno a la concepción de sujeto de Foucault, Deleuze, Badiou y otros exponentes de las escuelas europeas, ni a sus respectivas consecuencias políticas para el contexto latinoamericano.

²⁶ Cf. el importante estudio de Carlos Molina Velázquez (2017) sobre la antropología hinkelammertiana y su crítica al “formalismo antropológico occidental”.

²⁷ “Nos hemos hecho pobres. Hemos ido entregando una porción tras otra de la herencia de la humanidad, con frecuencia teniendo que dejarla en la casa de empeño por cien veces menos de su valor para que nos adelanten la pequeña moneda de lo «actual». La crisis económica está a las puertas y tras ella, como una sombra, la guerra inminente. Aguantar es hoy cosa de los pocos poderosos que, Dios lo sabe, son menos humanos que muchos; en el mayor de los casos son más bárbaros, pero no de la manera buena. Los demás en cambio tienen que arreglárselas partiendo de cero y con muy poco. Lo hacen a una con los hombres que desde el fondo consideran lo nuevo como cosa suya y lo fundamentan en atisbos y renuncia.” (Benjamin, 1989, p.173).

disputa es también praxis puesta en acto. En torno al sujeto histórico se intercambian actualmente los vademécum teórico-académicos.

3. *Subjetividad*: es el modo de existencia corporal (sentir, pensar, desear) producido históricamente por las relaciones de poder. En la actualidad, en gran medida, es la producción llevada a cabo por el capitalismo y sus crisis. La subjetividad deviene históricamente a partir de las tensiones y conflictos geohistóricos concretos. Es la historia en el cuerpo que somos. Pero también respuesta del cuerpo que somos a la historia. Por eso, a pesar de los dispositivos del poder, siempre pueden existir y sobrevivir subjetividades democráticas y democratizadoras.
4. *Actor*: se trata de un modo de *interacción cotidiana* donde prima la racionalidad instrumental orientada al funcionamiento de la ley-institución (Cfr. Hinkelammert, 2005). El actor funciona. Es el representante más eficaz de la política reducida a gobernanza. Se resiste a la interpelación del sujeto. Se aferra al orden, a las jerarquías y a las certidumbres producidas por la ley-institución. Su presencia es *inevitable* para alcanzar cierta eficacia en la praxis histórica, sea de dominación o de emancipación. El neoliberalismo ha conseguido eficazmente construir una ética del actor, basada en los valores del orden, el sacrificio-autosacrificio culpabilizador, el *coucheo* y la negación de la utopía en el imaginario social (Rebellatto, 1995, pp.67-87).

SUBJETIVIDAD POLÍTICA, FUNCIÓN PATERNA OCCIDENTAL Y DEMOCRACIA

Entonces los niños vieron que en la casa de la bruja había grandes bolsas con montones de piedras preciosas y perlas. Así que llenaron sus bolsillos lo más que pudieron y a toda prisa dejaron aquel bosque encantado. Caminaron y caminaron sin descansar y finalmente dieron con la casa de su padre quien al verlos llegar se llenó de júbilo porque desde que los había abandonado no había pasado un solo día sin que lamentase su decisión. Los niños corrieron a abrazarlo y una vez que se hubieron reencontrado, les contó que la malvada esposa había muerto y que nunca más volvería a lastimarlos, los niños entonces recordaron y vaciaron sus bolsillos ante los incrédulos ojos de su padre que nunca más debió padecer necesidad alguna (Grimm, 2013, p.189).²⁸

²⁸ Cuento de Hansel y Gretel. Las cursivas son nuestras.

En nuestra vida cotidiana la experiencia vincular con un padre impotente y fracasado es un riesgo político que puede herir fatídicamente la economía de los afectos. ¡Qué experiencia terrible puede significar para el hijo que “papá no pueda”! Partimos de la siguiente afirmación: los modelos paternos no pueden comprenderse desatendiendo el modo de producción en el cual fungen sus roles, entablan sus vínculos y refuerzan determinadas relaciones de poder (de clase, de raza y de género) y gestionan sus miedos y esperanzas. Según nuestra lectura, el actual modelo de acumulación del capital demanda, al menos, tres tipos de padres: i) padres exitosos, guerreros, intrépidos, con vocación de mando. Dispuestos a usar su amor por hijos como justificación de su instinto de empresa; ii) padres dispuestos a múltiples vejaciones, obedientes y sumisos con tal de garantizar su función protectora y proveedora para con el hijo. Aunque tal sumisión pone en tela de juicio su paternidad, sumergida en estado de evaluación permanente por todos los flancos; externos (la vida social) e internos (la vida familiar); y iii) padres flexibles, pasivos-activos, gaseosos, progresistas en derechos civiles-individuales, pero nunca traidores ni enemigos de las leyes del mercado.

No es novedad que, en Occidente al menos, la figura del padre y de la madre fueron profundamente politizadas, y por eso mismo mitologizadas, a lo largo de la historia de cada sujeto y cada colectivo social. En las condiciones actuales de sobrevivencia, propias de sociedades mixtas,²⁹ dependientes y desiguales (éste es nuestro lugar de enunciación y ensayo), ¿qué se espera de un padre y qué se espera de una madre? Si la expectativa del hijo es la condición de ser del padre, ¿cuál es la condición de ser de la expectativa del padre?, ¿qué relaciones de poder fundan estas esperanzas y estos miedos depositados en “papá”? Entendemos al *miedo* y *esperanza* como pasiones que pueden despotenciar las praxis de emancipación. La primera porque se resigna a lo dado, al poder despótico que llega a su cenit al producir subjetividades meritocráticas y sacrificiales. La segunda porque se refugia en un utopismo moralizante, es decir, en la imaginación de un futuro perfecto en tanto síntoma de una impotencia radical para operar creativamente en el presente (Bodei, 1995, pp.73-92).

Nos preguntamos entonces ¿podrán alguna vez los hijos dejar de ser determinados hijos y los padres dejar de ser determinados padres, para transformarse en

²⁹ Por *mixtas* hacemos referencia a las características de nuestro contexto más inmediato, la ciudad de Córdoba, ubicada en el centro de Argentina, donde los procesos de modernización no implicaron siempre la presencia de una cultura moderna. (Ansaldi, 1996-1997).

hermanos?³⁰ ¿Se puede pensar y producir una economía, una cultura política y sostener cierta vida en las instituciones sin aquella previa organización opresiva de la subjetividad llevada a cabo por una determinada función paternal y su correspondiente función filial? Funciones, por cierto, históricas, encastradas en formatos patriarcales, clasistas, coloniales y racistas. Emplazamientos del poder necesarios, no sólo pero también, para la prolongación de modos de producción, la mayoría de las veces, explotadores de cuerpos y deseos; por lo menos en el esquema familiar propio del modo de producción capitalista. Porque el capitalismo no sólo produce mercancías. Produce deseos, pasiones y subjetividades predispuestas al mercadeo, al intercambio desigual y a la acumulación de recursos materiales, simbólicos y afectivos. Produce familia burguesa. O, en todo caso, ese capitalismo nos goza,³¹ y en ese gozo limitante intima a una felicidad sacrificial. Aunque, es bueno afirmarlo, su poder nunca termina de obstruir totalmente las posibilidades de irrupción del sujeto (Alemán, 2019).

Nuestra intención es ensayar algunas intuiciones que permitan profundizar en el siguiente punto de partida, compartido con otros colegas (Asselborn, Cruz y Pacheco, 2009): *No es posible sostener procesos democratizadores emancipatorios sin criticar y dismantelar las múltiples formas de colonización de la subjetividad*. Según nuestra interpretación, uno de los modos de colonización de la subjetividad se asienta en procesos arcaicos en los que se asumen vínculos afectivos organizados a partir de formas autoritarias, sedimentadas en lo más profundo de las subjeti-

³⁰ Tal pregunta implica a su vez los modos en cómo las sociedades capitalistas actuales construyen la imagen del hijo/niño y sus relaciones político-afectivas respecto a las mujeres-madres y los adultos hombres: “El mito de la inocencia infantil infantiliza tanto a las mujeres como a los niños, mientras que reproduce, al mismo tiempo, un desequilibrio extremo de poder entre adultos y niños, por una parte, y entre hombres y mujeres, por otra” (Giroux, 2003, p.21).

³¹ Lo plantea Suely Rolnik en *Esferas de la insurrección*. Las cursivas son nuestras: Si bien la base de la economía capitalista es la explotación de la fuerza de trabajo y de la cooperación inherente a la producción para extraer plusvalía de ellas, dicha operación —a la que podemos denominar “proxenetización” o “cafishéo” para asignarle un nombre que diga más precisamente *la frecuencia vibratoria de sus efectos en nuestros cuerpos*— fue cambiando de figura con las transfiguraciones del régimen en el transcurso de los cinco siglos que nos separan de su origen. En su nueva versión, *es de la propia vida que el capital se apropia; más precisamente, de su potencia de creación y transformación en la emergencia misma de su impulso —es decir, en su esencia germinal—, como así también de la cooperación de la cual dicha potencia depende para efectuarse en su singularidad*. La fuerza vital de creación y de cooperación es así canalizada por el régimen para construir un mundo acorde con sus designios. En otras palabras, en su nueva versión, es la propia pulsión de creación individual y colectiva de nuevas formas de existencia, y sus funciones, sus códigos y sus representaciones lo que el capital explota, haciendo de ella su motor. Por eso la fuente de la cual el régimen extrae su fuerza deja de ser exclusivamente económica para serlo también intrínseca e indisolublemente cultural y subjetiva —por no decir ontológica—, lo cual la dota de un poder perverso más amplio, más sutil y difícil de combatir (2018, p.28).

vidades. No se trata de concentrarse en presuntas novelas autobiográficas cuya resolución demandaría sólo un trabajo individual sobre la propia subjetividad, con antelación conformada socialmente. No hay revoluciones individuales.

Se trata más bien de analizar prácticas históricas e imaginarios colectivos, muchas veces con fuerte raigambre mitológica, en los cuales se anudan clivajes subjetivos afines a la dominación y al sostenimiento de la jerarquización social, sostenidos por la potencia del deseo (colonizado) y la eficacia de las pasiones (gestionadas cual individuo propietario). Como lo afirma León Rozitchner, “el sujeto es núcleo de verdad” (2003, p.290). La verdad de la dominación se corporiza en la subjetividad individual que la organiza y administra, aunque nunca definitivamente.

La figura del padre en Occidente y su poder eficaz en la organización de las relaciones sociales no es ajena a estas formas de sujeción afectiva.³² Occidente y su modernidad patriarcal, clasista y racista ha justificado la matanza de sus hijos en favor de la defensa del padre y la venganza del padre dominante asesinado. Ello podría explicar, en nuestros contextos, las adhesiones afectivas a gobiernos dictatoriales, la sacralización del mercado como el padre que exige de sus hijos el sacrificio y goza cuando éstos compiten, la demanda social por un orden garantizado por la administración legítima o ilegítima de la violencia o la sacralización de las instituciones que penetra a los sujetos que las habitan y sostienen. Y aquí la complejidad. Tal es el grado de penetración, que estos individuos solo se piensan gozosamente como actores orientados por una racionalidad instrumental, productora de *tips* y *coucheos* que indican caminos para llegar a ser buen padre (buena autoridad, buen administrador, buen gestor, buen merecedor, buen redentor) o buen hijo. Porque existe, en el actual sentido común, un perverso convencimiento fundamental: no existe ni puede haber vida fuera de las instituciones. Ellas son la madre tierra. Y dentro de ese útero materno sólo puede haber sobrevivencia en tanto padre o en tanto hijo: autoridad y sumisión; aunque por supuesto, con más o menos diálogo y alteridad, es decir, con más o menos sentimiento de culpa y derrota. Nos parece que en Occidente se trabaja casi siempre para la institución

³² Sabemos también que en la actualidad la demanda de un padre-amor es interpelada por formas de subjetivación emancipatorias. Al decir de Recalcati: La demanda del padre no es ya demanda de modelos ideales, de dogmas, de héroes legendarios e invencibles, de jerarquías inmodificables, de una autoridad mera mente represiva y disciplinaria, sino de actos, de decisiones, de pasiones capaces de testimoniar, precisamente, cómo se puede estar en este mundo con deseo y, al mismo tiempo, con responsabilidad. (2014, p.14) Sin embargo, consideramos que hoy tal demanda no puede entenderse por fuera de la lógica totalitaria del mercado. Es decir, dentro del mercado se puede vivir con deseo y responsabilidad, mientras otro deseo y otra responsabilidad no interpielen su lógica. Cuando esto ocurre, la demanda por el padre-amor regresa con más adhesión afectiva, no ya exigida sólo al Estado, sino como autoexigencia de cada individuo ciudadano calculador que ve perder sus privilegios de clase, de raza y de género.

como única condición para la reproducción de la vida humana. Y la institución necesita de dos actores indispensables: padres e hijos y sus respectivos análogos. El deseo de emancipación se pervierte en deseo de institución.³³ Especialmente deseo de un mercado clasista, blanco, colonial y machista. Luego, por supuesto, podrán discutirse los modelos paternos y filiales, pero siempre “dentro del marco de la ley”. Y la posibilidad de discusión de dichos modelos será la cacareada democracia liberal.

VARIACIONES EN TORNO A LA FIGURA MÍTICA DEL PADRE: LECTURAS POLÍTICAS

...dando un fuerte grito, dijo: «Padre, en tus manos pongo mi espíritu» y, dicho esto, expiró (Evangelio de Lucas, 23, 46 - Biblia de Jerusalén).

Partiremos de cuatro afirmaciones en torno a la figura simbólico-política del “padre”, e intentaremos ensayar posibles vínculos con la tensión entre poder, orden y procesos subjetivos emancipadores de democratización. A pesar de los años con los que cargamos, aún persiste en nuestra memoria aquella consigna que despertaba las ganas y afirmaba la necesidad imperiosa de ampliar la democracia en la cama, en la casa y en la calle.³⁴ Meternos con la función-figura del padre es meternos principalmente en la cama y en la casa; espacios y tiempos donde se derrama y se doma a la vez, una subjetividad política que, atravesada por la espesura histórico-social, lubrica la dominación o desata procesos de emancipación. El acceso no es novedoso, hay tradición en torno a estos nudos conceptuales. La Escuela de Fráncfort es un ejemplo por demás significativo.

Por otro lado, la progresía ilustrada ha pecado de ingenua cuando abandonó la discusión sobre algunos problemas, temas y categorías porque éstos serían propiedad de ideologías conservadoras, reaccionarias o de “derecha”. Valores, familia, la paternidad, la maternidad, la educación del hijo, serían todos temas “conservadores”. Es cierto que en los últimos tiempos existieron algunas escaramuzas entre

³³ Crf. Rolnik: Al igual que en cualquier otro régimen, es el modo de subjetivación que en él se produce lo que le imprime su consistencia existencial, sin la cual no se sostendría; uno no existe sin el otro. En el caso del nuevo pliegue del régimen colonial-capitalístico, el cafisheo de la pulsión vital nos impide reconocerla como nuestra, *lo que hace que su reapropiación no sea tan obvia como lo pretendería nuestra vana razón* (2018, p.30. Las cursivas son nuestras).

³⁴ Parte de una consigna sostenida por el movimiento feminista chileno en plena dictadura pinochetista: “Democracia en el país, en la casa y en la cama”. Una de sus fundadoras fue la intelectual chilena Julieta Kirkwood (Santiago de Chile, 1936-1985). Agradecemos el dato al licenciado Octavio Pedoni.

progresistas y conservadores en torno a algunos de estos tópicos. El movimiento social conservador “Con mis hijos no te metas”, nacido en Perú en el año 2016, y con cierta presencia significativa en nuestro país y provincia (Córdoba-Argentina), es ejemplo de una ideología que ha logrado una adhesión social afectiva importante; con matices, por supuesto. Pero es interesante su grado de conciencia respecto a las consecuencias políticas y económicas de meterse en la cama y en la casa. Y tienen razón: la familia tal como la conciben, es el principal pilar de la sociedad... es decir, de esta sociedad.

¿Qué hace que un padre sea un padre?³⁵ Está claro que la respuesta no puede reducirse sólo a su función biológica reproductiva. Si fuera así, el padre no sería padre sino sólo macho. ¿Qué es un padre? Y también; ¿quiénes pueden responder con mayor fuerza definitoria a ese interrogante?, ¿el padre, el hijo, la madre? (hablamos de funciones simbólicas, no solo de biología y géneros), ¿quién define al padre?, ¿cómo sería una sociedad sin padre? Es cierto que en nuestras preguntas subyace una ecuación a problematizar desde experiencias históricas concretas en el contexto nacional y latinoamericano: el padre = cultura = ley = poder = patriarcado = opresión = autoritarismo = populismo = Estado = Institución = Ministerio de Desarrollo Social + Ministerio de Seguridad... Pero para que lo complejo no

³⁵ Aun nos impactan las escenas y diálogos del film irlandés *In the Name of the Father* (En el nombre del padre, 1993). Gerry, el hijo de Giuseppe, al encontrarse con su padre en la cárcel le grita: -Gerry: ¿Por qué me sigues siempre? ¿eh? ¿Por qué me sigues siempre cuando hago algo malo? ¿Por qué no lo haces cuando hago algo bueno? -Giuseppe: ¿De qué estás hablando? -Gerry: ¿Qué? ¿De qué hablo? Hablo de la medalla. -Giuseppe: ¿Qué medalla? -Gerry: ¿Qué medalla, qué puta medalla? Hablo de la única puta medalla que ha habido en nuestra casa. Esa puta medalla, la que gané jugando al fútbol. Tú estabas en el banquillo dándome instrucciones como si yo no supiera lo que hacía. ¡Pero si tú jamás has sabido jugar al fútbol! ¡Pero sólo veías lo que yo hacía mal! Yo jamás hacía nada bien para ti, y después del partido te acercaste a decirme: “Gerry, cometiste una falta estúpida”. Yo no te dije nada, ¿lo recuerdas? Me alejé y me fui a los vestuarios, pero me seguiste y volviste a decirme: “Gerry, cometiste una falta”. Los otros padres que estaban allí se reían de ti. Te llamaban el pobre Giuseppe. Yo salí corriendo y me escondí. Escribí tu nombre en el suelo, tu estúpido nombre de Giuseppe. ¡Lo escribí en la tierra y me meé sobre él! ¡Me meé sobre él! *Qué importancia tuvo la falta, si ganamos*. Por una vez en nuestra vida ganamos. Me amargaste la medalla que me dieron. La empañé enseguida. Se rieron de mí, ni siquiera me dieron 50 peniques”. -Gerry: ¡Estoy así desde los siete años! Recuerdo que mamá me decía: “No disgustes a Giuseppe, no se encuentra bien”. “No está bien, está bien”. “Así que camina de puntillas” “Será mejor que camines de puntillas por la casa. No está bien, Nada bien”. Cuando hice la primera comunión creí que te estaba comiendo vivo. ¿Acaso tenía la culpa de que estuvieras mal? ¿Por qué has tenido que estar enfermo toda tu vida, Giuseppe? ¿Por qué has tenido que estar enfermo? Cuando ese policía loco amenazó con dispararte te aseguro que me alegré, lo juro por Dios. Me alegré, estaba encantado. ¿Y sabes por qué? Por qué pensé que por fin se había acabado. ¡Se había acabado! ¿Me entiendes? *Entonces supe que era malo. Lo supe, papá, ¿entiendes?* Y me puse a llorar. A partir de entonces empecé a contar mentiras, las mismas que he estado contando toda mi puñetera vida. (Sánchez, 2005, pp.2-3). Las cursivas son nuestras.

termine anulado por lo complicado, vayamos a las lecturas no sin antes hacer una aclaración.

Se trata de lecturas de autores que han sido, en algunos casos, catalogados como psicólogos. Por lo cual puede suscitarse un debate epistemológico en torno a las posibilidades reales de las teorías y categorías psicológicas para explicar/problematizar y/o describir procesos colectivos de emancipación y procesos de colonización del deseo-subjetividad. Por nuestra parte, entenderemos a la teoría psicológica, con énfasis en el psicoanálisis, como teoría política: estudio de los modos de producción de múltiples procesos subjetivos de socialización.³⁶ Estos procesos subjetivos de socialización se vinculan con las formas de interacción social (de clase, de género, de raza) en las cuales intervienen, por un lado, la producción y gestión del orden social y, por ende, también del deseo y; por otro, la legitimación de determinadas maneras de gozar, troqueladas por las instituciones. Una teoría política crítica no puede quedar presa de los discursos celebratorios de la fragmentación. Caso contrario, la totalidad dominante se esfuma en partículas impotentes que no hacen más que profundizar el placer profiláctico del pesimismo histórico.

LA REBELIÓN DEL HIJO

Recurrimos a la ya clásica obra de Erich Fromm: *El dogma de Cristo* (1986). No nos detendremos en el estudio de la relación entre psicoanálisis y religión, sino más bien en una hipótesis que subyace a este escrito. Al menos para nuestra interpretación hecha desde Latinoamérica. Su lectura nos lleva a la pregunta por los meandros afectivos psicológicos de los oprimidos que desean liberarse. Cuando la liberación real se halla más lejos, cuanto más ésta se expresa en las *fantasías* de los oprimidos. Para el caso de los primeros cristianos, es la fantasía en un padre bueno que derrota a los representantes del padre opresor. En palabras de Fromm: “Vemos aquí una actitud ambivalente: esta gente amaba en la fantasía a un padre

³⁶ “Las condiciones de posibilidad del psicoanálisis se hacen visibles, podríamos imaginar, únicamente cuando empezamos a apreciar la extensión de la fragmentación psíquica desde los comienzos del capitalismo, con su cuantificación y racionalización sistemáticas de la experiencia, su reorganización instrumental del sujeto tanto como del mundo exterior. Que la estructura de la psique es histórica, y tiene una historia, es sin embargo algo que nos resulta tan difícil de captar como la idea de que los sentidos no son a su vez órganos naturales sino más bien resultados de un largo proceso de diferenciación dentro de la historia”. (Jameson, 1989, p.51). En relación con ello, estamos relativamente cerca de las posiciones de Rolnik cuando afirma la necesidad de “asumir la práctica psicoanalítica como un dispositivo esencial de la insurrección micropolítica” (2019, p.97).

bueno que los ayudaría y salvaría, y odiaba al padre malo que los oprimía, atormentaba y despreciaba” (1986, p.43). Al odio por las autoridades espirituales y sociales (los padres malos) se sumaba una característica novedosa en la “estructura psíquica y social de la cristiandad primitiva”:

su carácter democrático, fraterno. Si la sociedad judía de la época se distinguía por un extremo espíritu de casta que se notaba en todas las relaciones sociales, la comunidad cristiana primitiva era una hermandad libre de los pobres, despreocupada de instituciones y fórmulas (Fromm, 1986, p.49).

La esperanza y el odio los mantenía unidos. Y el mito de la rebelión del hijo operó como expresión del odio hacia el dios padre. Luego la doctrina adopcionista abrirá la puerta al deseo o fantasía de la posibilidad que los hombres puedan convertirse en dioses:

Ahora comprendemos qué significado debe haber tenido ese mito (la rebelión del hijo CA) para los adeptos de la primitiva cristiandad. Esta gente odiaba intensamente a las autoridades, que la ponían frente al poder “paterno”: los sacerdotes, estudiosos, aristócratas, en suma, todos los dominadores que los excluían del goce de la vida y que en su mundo emocional desempeñaban el papel del padre severo, prohibitivo, amenazador, atormentador. También debían odiar a ese Dios que era un aliado de sus opresores, que les permitía sufrir y ser oprimidos. Ellos mismos deseaban mandar, o hasta ser los amos, pero a ellos les parecía desesperado intentar lograrlo en la realidad y derrocar y destruir a sus amos actuales por la fuerza. Y así satisfacían sus deseos en una fantasía. En conciencia no se atrevían a calumniar al Dios paternal. El odio consciente estaba reservado para las autoridades, no para la elevada figura paterna, el ser divino propiamente dicho. Pero la hostilidad inconsciente hacia el padre divino encontró expresión en la fantasía de Cristo. Pusieron un hombre a la vera de Dios y lo hicieron regir junto con Dios padre. Este hombre, que se convirtió en dios, y con quien como humanos se podían identificar, representaba sus deseos edípicos; era un símbolo de su hostilidad inconsciente hacia Dios padre, pues si un hombre se podía convertir en Dios, este último quedaría privado de su privilegiada posición paterna de ser único e inalcanzable. La creencia en la elevación de un hombre a la dignidad de dios era por lo tanto la expresión de un deseo inconsciente de eliminar al padre divino (Fromm, 1986, pp.56-57).

Tres conclusiones podemos extraer, según nuestra lectura de Fromm: i) a “papa” se lo puede enfrentar; ii) la fantasía emancipatoria es una mezcla de odio al padre opresor y esperanza en su derrocamiento; iii) sin esta fantasía las emancipaciones reales e históricas se vuelven impotentes.

CUANDO MAMÁ, CON SU DESEO INVERTIDO, PRODUCE OTRO PAPÁ Y OTRO HIJO

Encastrados en la Córdoba de las campanas, la docta del humor (Asselborn, 2018) y de cierto conservadurismo burlesco de lo plebeyo, leemos desde hace algunos años al filósofo León Rozitchner. Y lo hacemos porque creemos que en sus reflexiones anidan ciertas intuiciones que nos ayudan a pensar la subjetividad política y los deseos que potencian o anulan las ganas de democracia. En esas ganas, algo tiene que ver el núcleo mítico religioso. Según Rozitchner la configuración de nuestra cultura es previa a las relaciones que el capitalismo instaura. El marxismo, en tanto teoría crítica de la sociedad, ha olvidado la historia previa de la “expropiación mítico-religiosa del cuerpo vivo, imaginario y arcaico, que constituye el presupuesto de toda relación económica” (Rozitchner, 2001, p.13).

En su estudio de *Las confesiones* afirma que la invención del cristianismo que realiza San Agustín requirió que el cuerpo de la madre genitora, con cuya imagen cada hombre anima aún el suyo, fuera excluido en la Virgen como cuerpo de vida. Esta negación tuvo que penetrar, para ser eficaz, hasta lo inconsciente. Por eso el cuerpo de la madre virgen es la primera máquina social abstracta productora de cuerpos convocados por la muerte (Rozitchner, 2001, p.13)

Agustín construye subjetivamente a Dios y sus efectos en la realidad histórica. La política rebelde y resistente ante el imperio romano es suplantada por la religión de Estado. Se trata de una estrategia de dominación que supone la invención previa de una determinada subjetividad nombrada como “interioridad”. De este modo se transforma un hecho político, es decir, la rebelión del judío Jesús contra el poder religioso e imperial; y se lo convierte en un hecho puramente religioso: Cristo hijo de Dios y resurrecto, que muere no por haber enfrentado al Imperio sino para purgar con su muerte nuestros pecados. Esta conversión narrada, ritualizada e institucionalizada, transfigura toda la memoria histórica de Occidente. Y transforma la violencia histórica sufrida en violencia necesaria y divina. Se trata de una nueva política para organizar la subjetividad corporal de los súbditos del imperio, con el manual de instrucciones incluido: *Las confesiones* (Rozitchner, 2001, p.14).

Agustín supo encontrar el lugar íntimo donde el poder vivifica y encrespa lo emotivo, para poner en acto el cuerpo y en la hora en que el viejo mundo romano se derrumba, unirlo a los carros de guerra del poder político y económico, para el caso “la patria, defendida por los cuidados del emperador celestial” (San Agustín, 2000, p.181). Agustín quiere ponerse a salvo del terror irracional y arbitrario del Imperio pagano dentro del Imperio cristiano. De *Las confesiones* a la *Ciudad de Dios*, del Nuevo Padre al Nuevo Estado (Rozitchner, 2001, p.18).

El Dios Padre cristiano presentado por San Agustín será el primer patrón de medida de las cualidades humanas despreciadas. Rozitchner se pregunta: ¿Qué metamorfosis se produce desde el origen del deseo y las ganas en la corporeidad, que tiene al cuerpo de la madre, primer objeto de amor, para que ese ímpetu haya podido culminar en anhelo de acumulación cuantitativa en el “cuerpo numérico del capital, pero también para que necesite cobijarse en el cuerpo místico de la burocracia eclesiástica de la Madre Iglesia? Este cristianismo se expresará en las relaciones de la esclavitud antigua hasta alcanzar una técnica subjetiva de dominio, preparada por el conocimiento de sus mecanismos psíquicos. Con el cristianismo la muerte misma, en tanto sentimiento subjetivo, se convirtió en una técnica objetiva de dominio.³⁷ De ese cuerpo nuevo fraccionado, no del antiguo invadido por un terror diferente, se apropia el capital. ¿No será la matriz del modelo arcaico cristiano la materia espiritual idónea de reemplazo que la Iglesia le deja disponible al hombre, al concederle en usufructo y sustituto de su cuerpo, sólo el cuerpo materno en tanto cuerpo místico para que se logre el encuentro entre la Ciudad del Capital y la Ciudad de Dios agustiniana? (Rozitchner, 2001, pp.20-21). En otras palabras, si el cuerpo materno que vive como afirmación de la vida en cada cuerpo humano es transformado en cuerpo místico, esa afirmación corporal de la vida se relativiza. El deseo de afirmar la vida corporal y concreta es cohibido por el terror afirmativo de la muerte como dadora de vida.

Las confesiones es también un libro de la negación de un padre y la invención de otro. En ella se describe el proceso de sujeción interna que comienza por la negación del padre carnal y la construcción del padre espiritual vía materna:

En Agustín no hubo identificación oral con el adversario poderoso para enfrentar la disimetría del duelo y transformarla en ventaja suya. El padre despreciado por la madre fue expulsado de sí mismo, no se identificó con él como rival para vencerlo. Este es el drama que el cristianismo inaugura en las profundidades del sujeto en tiempos de desdicha y desamparo personal, histórico y político, sin padres, sin monarcas ni dioses poderosos; al dejarlo, sin amparo externo, el hijo busca primero su refugio en lo materno cobijante, y se queda solo con la madre arcaica y protectora, en simbiosis. Pero entonces se aviva la llaga de su marca materna devorante, y debe buscar un límite desde adentro de ella misma, puesto que fuera de ella no hay cobijo alguno. Y ese límite para contener la devoración temida sólo lo encuentra en lo más profundo de la madre: en el padre idealizado de ella. Con el padre de ella construye al suyo nuevo, su “padre adoptivo” (Rozitchner, 2001, pp.113-114).

³⁷ Hinkelammert, al analizar el caso de San Agustín, hablará del cristianismo imperializado. Agustín revoluciona al cristianismo al transformar el cuerpo concreto en cuerpo abstracto (2018, pp.78-79).

Madre e Hijo expulsarán al esposo y padre carnal Patricio y desde esta expulsión harán un Padre a la medida de sus miedos y horrores. Ante el derrumbe del Imperio Romano en manos de los bárbaros será necesario construir una guarida segura que los proteja de semejante peligro. Esa guarida será un cuerpo sujetado desde dentro y, más adelante, condición de posibilidad del registro ideológico del capitalismo, padre del espíritu que gobierna las carnes y sus ganas. Así, el Capital come sus ganancias sentado sobre cuerpos y subjetividades horrorizadas. Y lo hace por esta sujeción previa operada por la invención, en un determinado momento de la historia del cristianismo, de un Padre espiritual y ahistórico.

La madre le ofrece al hijo a su Padre espiritual: éste es el nuevo parto: “No puedo expresar con palabras el amor que me tenía, pues me estaba dando a luz espiritualmente con mucha mayor angustia que la que había tenido cuando me dio a luz corporalmente” (San Agustín, 2000, p.122). Agustín sabe que tiene que haber un segundo nacimiento. Él debe aceptar que nace nuevamente de ella, pero con otro padre. Es el engendramiento espiritual (Rozitchner, 2001, p.272). La empresa de la madre es sólo esa, gestar de nuevo al hijo y llevarlo a que reconozca a su nuevo padre “adoptivo”. *Las confesiones* es la narración que el hijo le hace al Padre siguiendo ahora el discurso de la madre (Rozitchner, 2001, p.274). En ciertos casos, al parecer, los segundos nacimientos son con placenta conservadora.

LA LEY DE PAPÁ QUE ASESINA AL HIJO Y ABSORBE A LA MADRE

Según Hinkelammert (2000) en las sociedades occidentales existen mitos fundantes del poder y del orden. En dichos mitos es recurrente la figura del padre que mata al hijo y el hijo que mata al padre. Edipo es el mito más conocido y analizado en Occidente para explicar la legitimación de la ley como dadora de orden social. El autor distingue dos tradiciones míticas occidentales: la griega y la judeocristiana. En su lectura, esta última abre posibilidades para romper con el círculo trágico-sacrificial del asesinato del hijo en manos del padre. La figura central aquí es Abraham, que sube al cerro y no mata a su hijo Isaac. No ocurre lo mismo con la tradición griega. En ella:

el padre siempre mata al hijo. El hijo sobrevive solamente porque el padre falla en su intención de matarlo, sin saberlo. Hace todo para matar a su hijo, y cree haberlo matado. Sin embargo, por alguna coincidencia -siempre vinculada con la bondad de alguien- el hijo sobrevive. Pero sobrevive para matar ahora a su padre (Hinkelammert, 2000, p.21).

El padre tiene derecho de matar a su hijo, pero no el hijo al padre. El asesinato del padre por el hijo es considerado un crimen que necesita ser castigado (2000, p.22). Esto es lo que no logra descubrir Freud en su interpretación. Para el psicoanalista en el complejo de Edipo sólo hay asesinato del padre en manos del hijo. Hinkelammert interpreta que el mito de Edipo expresa un proceso de la legitimación del asesinato del hijo. Eso es Occidente. La ley legitima el asesinato de los hijos que interpelan el poder despótico de los padres, es decir, de la ley. Tanto Freud como otros analistas olvidan que Layo, no es sólo padre de Edipo, sino que también es rey:

El rey Edipo no mata a su padre, Edipo mata al rey. Y cuando lo mata, Edipo no es rey, sino Layo. Cuando Edipo es rey, no mata a nadie. En las averiguaciones posteriores, Edipo llega a saber primero que ha matado al rey, sin sospechar detrás un asesinato de su padre (Hinkelammert, 2003, p.195).

Pero no sólo esto. En la construcción ideológica del mito que realiza Sófocles se invisibiliza la posibilidad que Layo no sea padre de Edipo; así como Moisés, según Freud no es judío. No obstante, se insiste en el asesinato del padre y en la culpa sentida por Edipo que se autocastiga. Es como la culpa que siente el desocupado o el recientemente despedido de su trabajo o la mujer violentada. Interpelar la ley del mercado, por ejemplo, es sentir que se ha asesinado a Layo. La ley introyectada es la que produce la culpa. Basta ver y escuchar a diario la demonización de los movimientos sociales exigiendo la emergencia alimentaria y habitacional en nuestro país. Hay que matar a los hijos hambrientos que piden a papá comida y guarida para seguir viviendo.

Por último, Hinkelammert revela la perversidad de este mito fundante de Occidente:

Edipo mató al rey, mas no sabía que era rey. Y en el rey mató a su padre, pues el rey es padre, aun cuando no lo sea. Es un crimen no cometido del cual no es culpable, pero del cual se confiesa culpable. Este crimen no cometido exige castigo, y Edipo y Yocasta se castigan a sí mismos por un crimen que no cometieron. El significado indirecto del acto cometido los condena. Un crimen es transformado en asesinato fundante. Como crimen fundante es un crimen inventado, castigado frente a un criminal que no lo ha cometido. El crimen efectivamente cometido por Edipo no aparece: asesinó a un viajero en el camino. Es decir, asesinó a un hermano. Este crimen, sin embargo, no es considerado crimen y se lo sustituye por otro que Edipo no ha cometido (Hinkelammert, 2003, p.203)

La ley es ahora el nomos-padre que absorbe a la madre. Es ley del patriarcado. A la ley se debe la vida, haber nacido, haber sido alimentado, haber sido educado. El padre y la madre reales no son más que representantes de la ley, que es el nomos-padre. La ley

es transformada en el sujeto verdadero, que es el padre a la vez que madre. La mujer, como madre, tiende a desaparecer. Aun cuando sea madre natural, esencialmente deja de serlo. Este mismo lenguaje lo encontramos en el pensamiento burgués, si bien pone ahora como rector la ley del valor. El padre llega a ser el mercado, que al mismo tiempo es esencialmente madre. La mujer como madre tiende a desaparecer y es sustituida por la mística de la madre (Hinkelammert, 2003, p.205).

LAS CONTRADICCIONES DE PAPÁ

Para Luigi Zoja, psicólogo junguiano, asistimos a una especie de democratización de la autoridad del padre, aunque subsiste en el inconsciente colectivo el deseo de una sociedad patriarcal (2018a, p.24).³⁸ Su análisis describe los problemas sociales (tanto en Europa, EE.UU. y Latinoamérica) que pueden acarrear la ausencia de la figura del padre. La pregunta que nos hacemos es si en las actuales sociedades es posible ser padre por fuera del formato patriarcal. Y esto, más allá de su interpretación, que, para nosotros, al menos admite señalarle algunas críticas. No obstante, es interesante resaltar de su análisis el retiro del padre agresivo en las sociedades modernas, aunque esto depare en los hijos la búsqueda y admiración por otras formas de agresividad. Allí la paradoja que el autor intenta historizar:

El hijo espera del padre un afecto semejante al materno, pero esto no agota su expectativa. Conmigo, pide el hijo al padre, sé bueno, sé justo. Ámame; pero, con los demás, primero sé fuerte, aun a costa de ser violento, de ser injusto (Zoja, 2018a, p.24). normalmente, la madre será reconocida como madre por lo que hace con su hijo, una tarea enorme, sin duda, pero clara e identificable. En cambio, el padre no solo lo es por lo que hace con su hijo, sino también por lo que realiza con la sociedad, y las leyes que rigen estos dos espacios de acción no son las mismas (Zoja, 2018a, p.25).

El problema no es sólo la ausencia del padre sino la ausencia de su búsqueda. Si a la ausencia le sumamos la renuncia de la búsqueda del padre por parte del hijo, esto abre la posibilidad a la violencia desenfundada de los machos (Zoja, 2018b).

Dos fragmentos pueden ayudar a comprender esta interpretación del padre y la relación que queremos profundizar con los procesos emancipatorios de democratización:

En la historia reciente, el padre ha sido atacado y humillado por movimientos que combatían el abuso de autoridad patriarcal y muchos abusos masculinos heredados

³⁸ Ver Bogado, 14 de mayo de 2018.

de ella. Sin embargo, la historia consigue limitar solo los excesos paternos, no los masculinos (Zoja, 2018a, p.322).

De allí la importancia de la restitución de la búsqueda del padre, ya no del padre patriarcal. Y esto no sólo como empresa individual, sino como acción colectiva:

La búsqueda no puede consistir solo en un problema jurídico, estadístico y económico: una vez encontrado el padre que se ocultaba se le puede exigir que provea al hijo de una pensión alimentaria, pero no de la bendición paterna, que también necesita. La búsqueda no representa únicamente un problema individual: es una agonía de toda la sociedad, que intenta que los padres se impongan a los machos de la manada. En esta lucha, se encuentra en peligro la propia civilización: en la actualidad, esa victoria no solo queda muy lejos, sino que la regresión hacia el macho irresponsable parece haber alcanzado niveles nunca vistos (Zoja, 2018a, p.331).

El macho no es capaz de narrarse. Allí reside su predisposición a la violencia, especialmente a la violencia sexual³⁹ y, si es en grupo, mejor.

Por lo tanto, cabría preguntarse: ¿Cuánto de padre patriarcal y cuánto de macho subyacen en el actual mercado y las actuales democracias liberales? ¿Será que estas democracias admiten, con excitación inusitada, la crítica al patriarcalismo déspota, pero no al macho impotente de narración expuesta a un otro?⁴⁰

LAS AGITADAS RELACIONES DE PAPÁ CON LA DEMOCRACIA

Cautela. Vigilancia. Analice las palabras que su hijo aprende todos los días en la escuela. Hay palabras sonoras, musicales, que forman frases llenas de belleza. Pero que encierran claves que el enemigo usa para invadir la mente de su hijo. Cierta tono

³⁹ Podríamos preguntarnos, desde la perspectiva que aquí asumimos, si existe alguna otra violencia que no tenga rasgos sexuales.

⁴⁰ Interesante es lo que afirma Alemán respecto a la necesidad de problematizar el origen y despliegue del patriarcado: “Lo que sucede, a mi modo de ver, es que el patriarcado conlleva la declinación definitiva de la función paterna, y entonces la violencia contra las mujeres, como dije anteriormente, y desde un ángulo lacanianiano, está más relacionada con la impotencia, que siempre se resuelve con un acto de fuerza. Siendo el propio capitalismo el que se llevó por delante el nombre del Padre. De ahí que la violencia patriarcal pueda estar relacionada más con un fantasma (como el descrito por Freud con respecto al padre de la horda primitiva, que era capaz de acceder por fuera de la castración al goce) que con los hechos que se producen actualmente. Y en ese sentido, entiendo que el padre también es una figura simbólica, al igual que el maestro, el médico o el abogado, que ha sido destituida por el régimen de circulación neoliberal, volviéndola absolutamente inconsistente y efímera” (Alemán, 2019, p.171).

clasista en los comentarios, la palabra “compromiso”, descripciones del mundo como un mundo de pobres y de ricos, y de la historia como una eterna lucha de clases. Por ese trampolín se salta rápidamente de la educación bancaria (la tradicional, la que conoce jerarquías: el alumno en el banco y el profesor en el estrado) a la “educación liberadora” que preconizaba Paulo Freire, un ideólogo de Salvador Allende. ¿Sabe qué postula la “educación liberadora”? Yo se lo digo. Nada de jerarquías. Igualdad entre profesores y alumnos. Lo mismo el que sabe que el ignorante. En una palabra: anarquía (“Carta abierta a los padres argentinos” en Revista Gente. 16 de diciembre de 1976, citado en Vannucchi, 2007).

Quisimos ensayar las posibles y complejas relaciones entre una determinada figura parental y las formas de organización social, política y económica opuestas a la ampliación de la democracia como horizonte utópico emancipatorio. Creemos que tales vínculos históricos estructuran un tipo de subjetividad social que entiende que el orden social sólo está garantizado por quien logra imponerse por la fuerza, por el autoritarismo conservador y/o liberal y por la férrea defensa de las fronteras de clase, raza y género administradas institucionalmente. Y esto, desde la familia hasta las actuales formas de estatalidad, presas aun de una matriz político-económica colonial-capitalista.

Desde un horizonte geohistórico pretérito, ya algo de todo ello señalaba Wilhelm Reich (1972):

El análisis del pequeñoburgués no deja ninguna duda sobre la significación de la relación entre su vida sexual y su ideología del deber y del honor. En primer lugar, la posición del padre en el Estado y en la economía se refleja en su comportamiento patriarcal respecto al resto de la familia. El Estado autoritario está representado en la familia por el padre; por ello, la familia se convierte en el instrumento máspreciado de su poderío. Esta posición del padre refleja su papel político y aclara la relación de la familia con el Estado autoritario.

El padre adopta en el interior de la familia la posición que toma respecto a él su superior jerárquico en el proceso de producción. Y reproduce en sus hijos, particularmente en los varones, su estado de sujeción a la autoridad. De estas relaciones deriva la actitud pasiva, servil, del hombre pequeño burgués ante las figuras de los dirigentes (Reich, 1972, p.74).

La actitud pasiva ante el poder parece ser la contracara de la actitud represora-autoritaria-antidemocrática. Se trata de un registro de lo sensible aprendido en la vida cotidiana y sedimentado como sentido común. Todo atisbo de interpe-lación será comprendido como manipulación perversa con poder para socavar el lugar ético-político del “buen padre”:

Durante ese tiempo muchos hijos de familias honestas y trabajadoras, de familias que los habían educado dentro de un sistema de valores donde Dios, la Patria, la familia, el respeto por el prójimo, la escuela, la propiedad y las jerarquías ocupaban un lugar importante, fueron adoctrinados sutilmente. Los ideólogos de turno le dijeron que todo eso era mentira, y en muchos casos consiguieron que su presa empuñara las armas y pasara a la guerrilla. Yo supongo que muchos padres vieron el peligro. Las malas compañías, las reuniones sospechosas, los libros extraños, el desorden de costumbres. Pero no hicieron nada. No se defendieron contra la agresión. Se callaron. Fueron cómplices. Por amor o por comodidad o por indiferencia o por cobardía fueron cómplices. No hablaron con sus hijos. No le preguntaron nada. No intentaron detenerlos. Tampoco denunciaron el caso cuando se desató por fin la lucha contra la guerrilla. Y a lo mejor terminaron en la morgue, reconociendo el cadáver de su hijo o de su hija. Cuando era demasiado tarde para arrepentirse. (“Carta abierta a los padres argentinos”, 16 de diciembre de 1976, en Vannucchi, 2007).

¿Existe entonces, en la actualidad, alguna figura paterna capaz de despertar el deseo de igualdad? Para nosotros, el desafío es asumir la dificultad para pensar críticamente las desigualdades a partir de la conexión existente entre los diversos fragmentos de la realidad, desde los más intrascendentes hasta los considerados “acontecimientos”. Sin embargo, también, el problema es cómo se entiende dicha dificultad. Si como un suelo inevitable y permanente o como escollo a superar mediante una praxis y una reflexión sin contradicciones. Nuestra lectura se asienta en una opción epistemológica que afirma cierta conexión entre un botón faltante en una camisa, un padre cansado, un gusto musical, una comensalidad solitaria y vertiginosa, un sueño húmedo y una determinada política económica, entre otros cascajos de la vida cotidiana. Nada es aquí insignificante. Porque incluso lo más trivial e intrascendente es convertido en trinchera por las fuerzas de la dominación:

En el “traje de noche” que una mujer de trabajador se pone para una de esas “fiestas”, podemos saber más sobre la psicología del trabajador bajo el régimen capitalista que en mil artículos. El vestido de noche o el vaso de cerveza que se bebe en familia no son más que la manifestación externa de un proceso que se desarrolla en el trabajador en cuestión, un signo de la disposición existente para acoger, bien la propaganda socialdemócrata, bien la propaganda nacional-socialista. Cuando el fascista promete la supresión del proletariado y obtiene de este modo un triunfo en el noventa por ciento de los casos, no es el programa económico el que ha influido, sino el traje de noche. Debemos hacer caso, mucho más caso, de estas cosas de la vida cotidiana (Reich, 1972, p.94).

En este sentido el legado de la tradición *frankfurtiana* sigue vigente, aunque debe ser reconsiderado y criticado desde nuestras propias historias y nuestros horizontes culturales *nuestroamericanos*:

El núcleo de la política cultural de la reacción política es la cuestión sexual. Por consiguiente, el núcleo de la política cultural revolucionaria debe pasar a ser igualmente la cuestión sexual (Reich, 1972, p.148).

De modo que la dominación adquiere eficacia porque logra organizar, administrar y gestionar de un determinado modo la sexualidad. Con ello también decimos: deseo, gustos, pasiones, formas de gozar. Se trata de modos de producir, afirmar y reproducir una subjetividad abatida, violentada⁴¹ y que se apropiará a sí misma entendiéndose como poder de destrucción en tanto instancia suprema de sobrevivencia. Y ello con papá, con mamá, con la maestra, el profesor, con el patrón, con el vendedor de ansiolíticos bio-espirituales y con la ley despótica del capital:

La inhibición moral de la sexualidad natural del niño, cuya última etapa está constituida por los graves perjuicios causados a la sexualidad genital, le hace ansioso, tímido, medroso ante la autoridad, obediente, en el sentido burgués: correcto y bien educado; quedando desde entonces en adelante todo movimiento (*Regung*) agresivo cargado de una fuerte angustia, paraliza en el hombre todas las fuerzas rebeldes, mediante la prohibición sexual de pensar establece una inhibición total del pensamiento y una incapacidad de crítica generales. En pocas palabras, su objetivo es fabricar un ciudadano que se adapte al orden fundado sobre la propiedad privada, que lo tolere pese a toda la miseria y humillaciones que comporta. Como etapa preparatoria en esta línea, el niño pasa por el estado autoritario en miniatura que es la familia, estructura en la que debe adaptarse si quiere más tarde poder insertarse en el marco general de la sociedad (Reich, 1972, p.45).

Aún nos queda mucho por transitar a nivel conceptual y metodológico para profundizar en las implicancias políticas de estos modelos parentales y sus críticas.

⁴¹ “Es una violencia semejante a la del proxeneta que, para instrumentalizar la fuerza de trabajo de su presa —en ese caso, la fuerza erótica de su sexualidad—, opera por medio de la seducción. Bajo el hechizo, la trabajadora sexual tiende a no percibir la crueldad del cafisho; y, por el contrario, tiende a idealizarlo, lo que la lleva a entregarse al abuso por su propio deseo. Ella solo se librará de esa triste sumisión si consigue romper el hechizo de la idealización del opresor. El quiebre de este hechizo perverso depende del descubrimiento de que, detrás de la máscara omnipotente de poder con la que el proxeneta se traviste para sí mismo y para el mundo —máscara que ella interpreta como garantía de su protección y seguridad—, lo que hay es, de hecho, una miseria humana de las más sórdidas: el otro, para el proxeneta, es un mero objeto para su goce narcisístico de acumulación de poder, prestigio y capital. Tal goce le es proporcionado por su poder de dominar al otro e instrumentalizarlo a su placer” (Rolnik, 2019, p.98).

Especialmente de aquellas que siguen acurrucadas en los sótanos del deseo y las pasiones cotidianas que nos hacen amar y odiar, gozar y sufrir, gustar y oler de manera poco democrática.⁴² Nuestra propuesta tendrá que animarse a dar pasos más firmes para echar luz sobre las formas que adquiere el acto de gozar dentro de culturas políticas conservadoras y, a la vez, defensoras del capitalismo (más allá de sus diversos formatos geopolíticos) como único horizonte de sentido.⁴³ ¿Habrá lugar para la irrupción del sujeto en esas formas del gozo y del placer? Si no hay lugar, el crimen será perfecto, al decir de Jorge Alemán.

La apuesta por una democracia como horizonte emancipatorio tiene ante sí el desafío de, al menos, abrir nuevos espacios y tiempos para poner en estado de asamblea, aquella filigrana que une los gustos, placeres y “ganas” del militante comprometido con la justicia social, los derechos humanos y la igualdad; con los gustos, placeres y “ganas” del sujeto histórico común, el “hombre común”, “el ciudadano de a pie”. Porque sospechamos que, a pesar de las diversas cosméticas, persiste, en estos tipos de subjetividad política, por momentos antagónicos, una forma común del gozo experimentado siempre como justo merecimiento, luego de una ardua lucha contra el sistema o una larga jornada laboral opresiva. La democratización se disputa también en esos recovecos de la sensibilidad, donde al parecer, no hay oposición de deseos, ni de gozos, ni placeres.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W., FRENKEL-BRUNSWIK, E., LEVINSON, Daniel J. y NEVITT SANFORD, R. (1965). *La personalidad autoritaria*. Buenos Aires: Proyección.
- ALEMÁN, J. (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Buenos Aires: Grama.
- ALEMÁN, J. (2019). *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*. Barcelona: NED.
- ANSALDI, W. (2016). Una modernización provinciana: Córdoba, 1880-1914. *Estudios*, (7-8), 51-80. [«https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5391652.pdf»](https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5391652.pdf).
- ANSALDI W. y GIORDANO V. (2012). *América Latina. La construcción de un orden*. Tomo I. Buenos Aires: Ariel.

⁴² Quedará para otra ocasión la pregunta de qué hacer con mamá. Esto, a partir de una intuición de Walter Benjamin: “En las circunstancias actuales, la familia es una organización para explotar a la mujer como madre” (Benjamin, 1990, p.57).

⁴³ Culturas políticas donde “el deseo se vuelve vulnerable a su propia corrupción: este deja de actuar guiado por el impulso de preservar la vida y se vuelca, incluso, a actuar contra ella. De esta política de deseo de-vienen escenarios en los que la vida se ve cada vez más deteriorada; es esto lo que hace que la destrucción de la vida en el planeta alcance hoy umbrales que amenazan su propia continuidad” (Rolnik, 2019, p.97).

- ASSELBORN, C.; CRUZ G. y PACHECO, O. (2009). *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el Sur*. Córdoba: EDUCC.
- ASSELBORN, C. (2018). Sacrificio, risa y democracia. Ensayo sobre los procesos de subjetivación en las democracias contemporáneas. *Intersticios De La política Y La Cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 7(14), 5-25.
- BARTALINI, C. (2019). *Escritos desobedientes. Historias de hijas, hijos y familiares de genocidas por la memoria, la verdad y la justicia*. Marea.
- BENJAMIN, W. (1989). *Discursos Interrumpidos I*. Taurus.
- BOGADO, F. (14 de mayo de 2018). El hombre revisado. *Página 12*. «<https://www.pagina12.com.ar/114352-el-hombre-revisado>».
- BODEI, R. (1995). *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. FCE.
- CERUTTI GULDBERG, H. (2000). *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. Porrúa.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1990). *Kafka. Para una literatura menor*. Era.
- DUSSEL, E. (2012). Sobre el sujeto y la intersubjetividad. El agente histórico como actor en los movimientos sociales. *En Hacia una filosofía política crítica*, (pp.319-341). Docencia.
- FERNÁNDEZ NADAL, E. (2006). Acerca de fetiches, ídolos y utopías: Hinkelammert y la racionalidad abstracta del capital, en Fernández Nadal, E. y Vergara, J. (eds.), *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert. Homenaje en sus 75 años* (pp.97-121). Universidad Bolivariana.
- FROMM, E. (1986). *El dogma de Cristo*. Paidós.
- GIROUX, H. (2003). *La inocencia robada. Juventud, multinacionales y política cultural*. Morata.
- GRIMM J. y GRIMM W. (2013). *Cuentos de los hermanos Grimm*. Imprenta Nacional.
- HINKELAMMERT, F. (2000). *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. DEI.
- HINKELAMMERT, F. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclee de Brouwer.
- HINKELAMMERT, F. (2003). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. DEI.
- HINKELAMMERT, F. (2005). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. EUNA.
- HINKELAMMERT, F. (2018). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Akal.
- JAMESON, F. (1989). *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*. Visor.
- LORDON, F. (2018). *La sociedad de los afectos. Para un estructuralismo de las pasiones*. Adriana Hidalgo.
- MOLINA VELÁSQUEZ, C. (2017). *Cuerpo, ley y sacrificialidad: la antropología crítica de Franz J. Hinkelammert*. UCA.
- REBELLATO J. (1995). *La encrucijada de la ética*. NORDAN-Comunidad.
- RECALCATI, M. (2014). *El complejo de Telémaco. Padres e hijos tras el ocaso del progenitor*. Anagrama.
- REICH, W. (1972). *Psicología de masas del fascismo*. Ayuso.

- ROLNIK, S. (2019). *Esferas de la insurrección*. Tinta Limón.
- ROZITCHNER, L. (2001). *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo. (En torno a las Confesiones de San Agustín)*. Losada.
- ROZITCHNER, L. (2003). *El terror y la gracia*. Buenos Aires: Norma.
- ROZITCHNER, L. (2015). *Escritos psicoanalíticos. Matar al padre, matar al hijo, matar a la madre*. Biblioteca Nacional.
- SALVETTI, P. y DOPAZO, M. (9 de julio de 2020). Sobre algunas consecuencias del genocidio en torno a la relación filiación-ley-subjetividad. *TeCMe*. «<https://tecmered.com/sobre-algunas-consecuencias-genocidio-en-torno-a-la-relacion-filiacion-ley-subjetividad/>».
- SAN AGUSTÍN (2000). *Confesiones*. Akal.
- SÁNCHEZ, P. (2005). En el nombre del padre. El sacrificio en clave redentora. *Ágora RIIAL. Espacio de estudio, formación y diálogo interdisciplinar*. «http://www.riial.org/espacios/cinecat/cinecat_ficha038.pdf».
- TCACH, C. (Comp.) (2017). *Córdoba bicentennial. Claves de su historia contemporánea*. UNC.
- VANNUCCHI, E. (Comentario y selección) (2007). *Serie documentos de memoria. La última dictadura militar (1976-1983). Segundo documento: Carta abierta a los padres argentinos*. Revista Gente. Ministerio de Educación-Gobierno de la ciudad de Buenos Aires.
- ZOJA, L. (2018a). *El gesto de Héctor. Prehistoria, historia y actualidad de la figura del padre*. Taurus.
- ZOJA, L. (2018b). *Los centauros. En los orígenes de la violencia masculina*. FCE.

PARTE III
DEMOCRACIA Y PENSAMIENTO CRÍTICO
LATINOAMERICANO

DEL SOCIALISMO INDIO AL NACIONALISMO AYMARA

Gustavo Roberto Cruz

Los sueños de la imaginación —que se designan utopías en el pensamiento occidental— proponen sociedades alternativas a las del presente. Son modos de tejer, de diseñar un futuro incierto, abierto y siempre conflictivo. Los sueños del indianismo producidos por el pensador *quechuaymara* Fausto Reinaga (1906-1994) son el punto de partida desde el cual me propongo reflexionar sobre los usos del futuro en el indianismo de los setenta y actuales. El pensador *quechuaymara* gestó una obra polémica, fogosa e influente entre los indios politizados de varias regiones del *Abya Yala*. El *neoindianismo* asume críticamente dicha obra y la repiensa en nuevos contextos históricos.

Hoy, nociones *quechuaymaras* como *Pachakuti* forman parte del lenguaje estatal en Bolivia, Ecuador y el noroeste argentino. Es un modo de nombrar el pasado-presente-futuro, donde la sola voluntad humana no explica los cambios del espacio-tiempo, habría ritmos cíclicos del *Pachakuti*, ritmos cósmicos diría Reinaga. Otra noción que se postuló como no-occidental del futuro es la de “reconstitución” del *Kollasuyu* o del *Tawantinsuyu*, producida en las discursividades indianistas. Hoy, revisadas por nuevas generaciones de indianistas-kataristas, se postula para el futuro un Estado-nación aymara, ya no un socialismo indio. Dichas nociones ¿pueden ser correctamente interpretadas desde una perspectiva lineal del tiempo, de la historia? ¿Qué relevancia poseen los usos indianista y *neo-indianista* del futuro para las visiones progresistas de la historia? ¿El paso del socialismo al

nacionalismo es un avance, un retroceso, una readaptación? Aproximaremos algunas pistas para responder estos interrogantes.

EL SOCIALISMO INDIO QUE NO FUE

La revolución india, postulada por el indianismo a fines de los años sesenta del siglo XX, es una muestra de la modernidad de los quechuaymaras, y quizá de un gran sector politizado de la gran región andina. Tras los cincuenta años de publicación de la obra *La revolución india* (1970) de Fausto Reinaga (Cruz, 2021), se respira pesimismo sobre una revolución india que no fue. No es menor la cuestión planteada por los actuales indianistas sobre porqué el gobierno del MAS liderado por Evo Morales (2006-2019) no fue una “revolución india”. Desde la perspectiva indianista, no lo fue ni lo será.⁴⁴ No entraré en esa discusión aquí, pero aludo al tema para mostrar las bases del escepticismo sobre la realización de una revolución que no fue. Ahora bien: ¿por qué revolución? ¿La noción de revolución es un modo indio u occidental de entender el tiempo, de soñar-proyectar el futuro?

Como lo planteo en otro lugar (Cruz, 2016), para explicar las diferencias entre los usos del pasado-presente-futuro en el pensamiento occidental y en el pensamiento indio se suele recurrir a la distinción de que en Occidente el tiempo es pensado como unilineal y progresista, mientras que en el pensamiento indio el tiempo es cíclico, con constantes renacimientos (Kusch, 1962; Estermann, 2009). Esta distinción, clara en un primer nivel, debe analizarse a profundidad para no incurrir en meras oposiciones estereotipadas de “lo occidental” y de “lo indio”. Justamente, la idea de “revolución india” postulada por los indianistas muestra la tensión y hasta torsión del concepto moderno de *revolución* usado desde los Andes.

El *indianismo* de los años setenta tensó dos ideas del tiempo: una que concibe a la historia como un *continuum* de opresión, donde una especie de necesidad dialéctica obligaría al imperativo de la revolución india; y otra noción del tiempo entendida como “volver”, “reconstruir”, “restituir” una sociedad perfecta que fue y puede volver a ser. En el primer caso, hay una variante del progresismo desde una periferia de la modernidad occidental: un progresismo indio. Del otro lado, se puede entrever la idea de *Pachakuti* (*pacha*: espacio-tiempo, *kutiy/kutyña*: dar vuelta, volver), esto es, una “lógica desordenadora” de “revolvimiento del espacio-tiempo” (Mamani Ramírez, 2013). En este sentido, “volver” o “reconstruir” no

⁴⁴ Entre la abundante literatura al respecto, véase la obra del sociólogo aymara Pablo Ramírez Mamani (2017) y de Pablo Velásquez Mamani (2025).

equivale a “restaurar” una especie de edad de oro, suponiendo que ésta es una idea afín a una concepción lineal del tiempo. Se trata de un movimiento desordenador-reordenador del espacio-tiempo, que trasciende la sola decisión humana, pues forma parte del ritmo del espacio-tiempo, de la Pacha. Más que una “necesidad dialéctica” de revolución, habría un *Pachakuti*, en tanto condicionamiento “espaciotemporal” supra-intra humano.

El futuro será indio, según lo postuló el indianismo de los años sesenta. Eso significaba la (re)construcción de un socialismo indio, que hunde su raíz en el Tawantinsuyu –que Reinaga identificó con el inkario– y puede reconstruirse en un moderno Tawantinsuyu. Esto es, el futuro está en el pasado. Algunos ven conservadurismo en esta idea. Puede ser. Pero también puede ser un progresismo indio, quechuaymara. ¿En qué consiste el “socialismo indio”? Retomo las tesis indianista del *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970) de Fausto Reinaga, quien afirma que el indio ha vivido y vive en

una sociedad socialista. Su moral inka es ley universal. El *ama súa* [no seas ladrón], *ama llulla* [no seas mentiroso], *ama kbellla* [no seas flojo], es mandato cósmico al mismo tiempo que imperativo de la naturaleza (Reinaga, 2001, p.440).

En la sociedad india, dice Reinaga, se vivió, se vive y vivirá un socialismo indio. Entonces, habría dos futuros: el futuro sin dominación del *Tawantinsuyu* moderno, y el futuro con dominación del Occidente.

La revolución india no aspira a regenerar un sistema occidental. La visión sobre la historia mundial de Reinaga estuvo permeada por la idea de la decadencia inexorable de Occidente. Consideró que “la Revolución India tiene una perentoria resolución: dar la estocada final al Occidente” (Reinaga, 2001, p.435). La *revolución india* es la conquista del Poder por el indio con un propósito: “la reinstauración del socialismo indio”. Dice Reinaga:

Nuestro socialismo arranca de nuestro grandioso pasado. Pasado sin paralelo en la Historia de la humanidad. Hace 10.000 años antes de Cristo nosotros edificamos una sociedad perfecta; en que el hombre era feliz (Reinaga, 2001, p.444).

Esta postulación de una sociedad a reconstruir como horizonte revolucionario no negó un tipo de aporte occidental: su tecnología. Allí se encuentra una impronta moderna indudable en el pensador indio, quien considera que, si bien el socialismo indio está en contra de los criterios morales y políticos occidentales, lo aconsejable consiste –por ejemplo– en insertar en la economía de la Bolivia india lo mejor de la tecnología agrícola y ganadera, venga de Occidente o no. Expresa: “queremos que la cibernética se conjugue con nuestro socialismo ancestral y mi-

lenario” (Reinaga, 2001, p.445). A su vez, “queremos que los supremos dones del humanismo, sean la levadura para el renacimiento de nuestra cultura” (Reinaga, 2001, p.445). La “república socialista india” se reconstituirá a través de un plan racional, al que llama “plan científico”, y una fuerte moralidad fundada en el *ama sua, ama llulla, ama khella*, que hará de la República una “escuela del bien”: “para la República India el hombre será el valor supremo de la vida. El objeto primero y último Oprimirlo y esclavizarlo [será] un crimen de lesa-patria” (Reinaga, 2001, p.447). Humanismo indio más socialismo ancestral más cibernética occidental, esas son las mixturas de la utopía indianista de Reinaga. No se trata de un conservadurismo cultural, sino de una especie de progresismo que *indianiza* a la ciencia y técnica, no las rechaza. Pero ¿se puede asumir la ciencia-técnica sin sucumbir a su matriz capitalista? Para el indianismo de los años setenta, hay una especie de “soplo vital” indio tan poderoso que puede usar de la ciencia y técnica, sin ser transformado vitalmente por ella. ¿Ingenuidad moderna? ¿Modernidad *indianizada*?

El futuro, pensado desde esa revolución, como “socialismo indio” no sucedió. Explicar por qué escapa a nuestro propósito aquí. Pero nos permite mostrar cómo la noción moderna de “revolución” caló de un modo hondo entre los indianistas, sobre todo en Fausto Reinaga. Las raíces marxistas-leninistas y nacionalistas revolucionarias muestran los influjos modernizantes en su concepción del tiempo. Pero usó esa noción moderna contra la modernidad occidental. Por eso, pienso, se tensa de un modo irresoluble la idea de revolución (un futuro nuevo y radicalmente distinto del presente) con la idea de *Pachakuti* (un futuro espaciotemporal revuelto que reconstituye el pasado en el futuro). El futuro revolucionario estaría en el pasado precolonial.

NEOINDIANISMO: EL NACIONALISMO AYMARA

Con la crisis de la modernidad, el concepto de “revolución” ingresó en una atmósfera escéptica, de crisis casi inexorable. Reforma, regeneración, “cambio”, o simplemente “gestionar las crisis” se tornaron en criterios legitimadores del “futuro posible”, que surgieron ante el avance aplastante del neoliberalismo y del neocolonialismo en gran parte de nuestra región.

Desde Bolivia, a inicios del siglo XXI, la idea de Revolución empezó a ser reemplazada, en otros casos reinterpretada, por el concepto de *Pachakuti*. Tres obras de perspectivas muy distintas lo evidencian: *El Pachakuti ha empezado* (*Pachakutixa Qalltiwa*) compilada por Esteban Ticona (2006). *De la Revolución al Pachakuti* de

Filemón Escobar (2008) y *Los ritmos del Pachakuti* de Raquel Gutiérrez (2008). El tiempo, la noción del tiempo, se *quechuaymarizó*. Y con ello ¿también la del futuro?

Los más entusiastas vieron en el gobierno de Evo Morales, iniciado en 2006, un *Pachakuti*. No tengo dudas de que, en la larga historia moderno-colonial de Bolivia y gran parte de la región andina sudamericana, ese gobierno generó profundas expectativas y cambios importantes, aunque no en la dirección de una “revolución india” (Cruz, 2009). Los indianistas prontamente tomaron distancia de este proceso, a lo sumo realizaron un “apoyo crítico”, que se fue diluyendo con el pasar de los años.⁴⁵ Pero también hacia adentro del indianismo se produjo un ineludible “cambio generacional”. Utilizo el concepto de “generación” puesto que los propios sujetos aludidos lo usan, consciente de que es un concepto complejo, sino problemático.

Se trata de jóvenes indianistas, que además apelan a otra tradición de pensamiento quechuaymara, que es el katarismo, por lo que se presentan como indianistas-kataristas o kataristas-indianistas en un sentido nuevo. No pretenden “reformular” al indianismo y al katarismo: “No estamos reformando a estos pensamientos para ser nuevos ante ellos” (Delgado Mancilla, 2017, p.154). Se presentan como lo nuevo “desde sí mismos”.

Entre las novedades de esta “nueva generación”, postulan como núcleo ideológico proyectivo el “nacionalismo aymara” y el “nacionalismo kolla” –ya no la “revolución india” ni el “socialismo indio”– en tanto nuevo diseño del presente-futuro deseable. El “nacionalismo aymara” se expresa en la obra *Pensamiento político aymara y la descolonización de la memoria 1906-2017* (2017) de Abraham Delgado Mancilla, que incluye un excelente texto del historiador estadounidense Sinclair Thomson. También se expresa como “neoindianismo” con Pablo Velásquez Mamani en “Diferencias fundamentales entre indianismo antiguo y el (neo) indianismo” (2019).⁴⁶ ¿Qué uso hacen del futuro?

Me aproximaré resumidamente a las propuestas de A. Delgado Mancilla (2017) y P. Velásquez Mamani (2019) sobre el “nacionalismo aymara” destacando sólo la cuestión del “futuro” en esta nueva discursividad política, heredera del indianismo y del katarismo, pero con una pretensión de novedad importante.

Abraham Delgado Mancilla afirma que el Nacionalismo Aymara es el

⁴⁵ Ver la revista *Willka. Falsa descolonización. Después de siete años ¿por qué Bolivia no ha cambiado?* Año 6, nro 6. El Alto-Bolivia.

⁴⁶ Texto incluido en la reciente publicación de P. Velásquez Mamani, *Antología del neo-indianismo* (2025).

proyecto de una nueva realidad y utopía realizable como Estado Aymara, por los fundamentos de DERECHO, HISTÓRICO y TEÓRICO: por el Derecho a la Autodeterminación basado en lo fundacional como realidad histórica antes de 1492 y 1532, inclusive antes de los Incas; y por el sacudimiento colonial. Es el tiempo del Ser Aymara” (Delgado Mancilla, 2017, pp.189-190).

El futuro ya no será indio, sino aymara. El proyecto presente-utópico es-será aymara. Este intelectual plantea una diferencia central para el diseño-construcción del futuro: el paso de lo indio (propugnado por el indianismo de los setenta) a lo aymara. Y el explícito abandono de la idea de “socialismo indio” para proyectar al nacionalismo aymara. ¿Por qué?

Problematiza el concepto de indio, que fue resignificado y, como tal, reivindicado por el indianismo de los años setenta. Pero ahora, dice Delgado Mancilla, lo aymara niega a “lo indio y al indio”. Entiende que el concepto de “indio” es utilizado para negar la condición de sujeto autodeterminado. Sostiene que el sujeto aymara, al tomar conciencia de la “existencia india” –que es una condición de negación de su ser– deja de ser indio. Para entender esto propongo la siguiente analogía: el esclavo que toma conciencia de su esclavitud deja o al menos inicia el proceso de libertad, esto es, deja (o dejará) de ser esclavo. Así, todo aymara que toma conciencia de sí, deja de ser indio.

Considera Delgado Mancilla que el aymara no puede afirmar lo que no quiere ser: *indio*. Siguiendo a Fernando Untoja (*Ensayos para una rebelión*, 2005), considera que la palabra “indio” es englobante, pero al desmontarla se devela que el “indio” con “mayor trascendencia [en Bolivia] es el aymara” (Delgado Mancilla, 2017, p.187). Si para el indianismo de los setenta lo indio se explica como “nación y raza”, para el nacionalismo aymara lo “indio” es sólo una categoría ideológica. Por tanto, tampoco acuerda con la idea de “nación india” de aquel indianismo: “con el arreglo de que lo ‘indio’ no es nación, el [sic] mal denominado ‘nación india’, se hace patente como sujeto constitutivo que permite imaginar y proyectar el nacionalismo aymara” (Delgado Mancilla, 2017, p.163).

Ahora la fuerza mayoritaria en estados coloniales, como el boliviano, no es el indio sino el aymara. Considera que en el Estado plurinacional y aun colonial boliviano el “fundamento sigue siendo aymara”. No habría nada culturalmente que no provenga del mundo aymara. “Por eso mismo el sentido y fundamento del Estado colonial sigue siendo lo aymara” (Delgado Mancilla, 2017, p.188). Por ello “es justo que este fundamento le haga cuerpo al Estado Aymara. Por tanto, es importante pensar en estrategias en el cómo Hacer el Estado, por etapa y fases” (Delgado Mancilla, 2017, p.189).

Reconceptualizada la comprensión de sí mismos –como aymaras y no como indios– el futuro se proyecta de un modo semejante al indianismo de los setenta en su lógica, no así en sus conceptos. Me refiero a que piensa en el futuro desde una perspectiva etapista. Pero con una variante: si para el indianismo, por vía de la “revolución india”, se lograría la destrucción de la Nación blanca-mestiza y la construcción de la Nación india; ahora para el nacionalismo aymara se “añadiría” una etapa más.

Afirma Delgado Mancilla que a partir de la crítica y superación del Estado Colonial Boliviano (el gobernado por Evo Morales y el actual), caracterizado como “nacionalista mestizo indigenista” y “populista despótico” se proyectan dos etapas: una primera etapa de un Estado “indio”/kolla. Esta etapa sería de tránsito hacia una segunda y definitiva etapa: la de la Nación-Estado Aymara. Entiende que esta “etapa” es un “fin en sí mismo como última fase” (Delgado Mancilla, 2017, p.189). ¿Una especie de fin de la historia pensada desde lo aymara?

Lo que desaparece en esta comprensión del pasado-presente-futuro es la idea de “revolución” –tan cara para el indianismo de los setenta– y “socialismo”. No hay una reflexión explícita en Delgado Mancilla de porqué sucede esto. Interpreto que es un modo de “desizquierdizar” el discurso indianista, que sin dudas en los setenta fue deudor de lógicas y conceptos provenientes del marxismo-leninismo y del nacionalismo revolucionario boliviano (en el caso del indianista Reinaga). Pero también se advierte una especie de soterrada admisión de que el capitalismo formaría parte del futuro aymara. ¿La nación aymara será también capitalista?

El futuro no deja de pensarse, tensado, diseñado, desde el pasado, y un pasado de larga duración. En esto, no hay muchas diferencias con el indianismo de los setenta. Solo que, en el proyecto del futuro, ahora ya no se apela a conceptos como *Tawantinsuyu*, tal como lo hacía el indianismo de los años setenta. Aunque se sigue plantando una disputa civilizatoria (la civilización india para el indianismo, la civilización aymara para el nacionalismo aymara). Delgado Mancilla afirma que es el tiempo de una nación negada históricamente, “es el tiempo de remergencia de esa energía vital expropiada y negadas de una civilización altamente avanzada en estos tiempos” (Delgado Mancilla, 2017, p.190).

Por su parte, Pablo Velásquez Mamani, en “Diferencias fundamentales entre el indianismo antiguo y el (neo) indianismo” (2019), distingue entre el “indianismo antiguo o clásico” y el neoindianismo (también sitúa ahí al “katarismo liberal” y al “nacionalismo aymara”). Una diferencia central es que el indianismo clásico se piensa y proyecta desde la ruralidad, mientras que el neoindianismo lo hace

desde la urbanidad. Y más aún, aquel poseería una perspectiva local⁴⁷, mientras que éste un “perspectiva global y cosmopolita”. Como se dijo del nacionalismo aymara, ahora el sujeto ya no es el indio, sino el aymara. Pero en particular, y esto es fundamental, ingresó un sujeto social ausente para el indianismo de los sesenta: la emergente burguesía aymara y su intelectualidad. Dice Velásquez Mamani: “el marco interpretativo del neoindianismo se orienta por la ‘raza-nación’ complejizándola con nuevos elementos, el precariado, la economía informal, la burguesía aymara emergente y la clase media aymara” (Velásquez Mamani, 2019, p.8). De ahí que los sujetos ahora fundamentales para la construcción del poder futuro son los *qamiris* (burguesía aymara) e intelectuales aymaras.⁴⁸

Otra diferencia radica en el modo de comprender el pasado y, sobre todo, proyectar el futuro. Afirma Velásquez Mamani que el indianismo antiguo posee una lógica de “reproducción cultural”, que conlleva una acentuación del pasado bajo la idea de “reconstrucción del *Tawantinsuyu*”. No duda en calificar a esta posición como “construcción ideal”. Mientras que el *neoindianismo* pone el acento en lo porvenir: en una producción cultural nacional nueva, que consiste en la primacía de un Estado (no sólo nación) aymara.

El surgimiento de los *qamiris* (burguesía aymara), como clase social, abre la discusión sobre la función del capitalismo en el proceso de construcción de la Nación aymara y, según se proyecta, un Estado aymara. Ese “nuevo sujeto”, entiendo, es posible por el relativo éxito económico del gobierno del MAS durante su primera etapa (2006-2019). El socialismo quedó en la discursividad política izquierdizada, o del “populismo de izquierda”; no en el neoindianismo.

La burguesía aymara es producto del ingreso “exitoso” al “capitalismo andino”, paradójicamente desarrollado por el gobierno de Evo Morales. Pablo Velásquez afirma:

A los comunistas hacerles notar que como nación creemos en la burguesía y no solo el proletariado, que apoyamos la acumulación de riqueza a nuestros *qamiris* (burgueses aymaras) para que logren acumular más; apoyamos la economía de mercado porque nuestra población ha demostrado que es capaz de jugar con sus reglas y adaptarse, hasta incluso triunfar. La economía de mercado es útil al aymara. Y si hay pobreza, solo el Aymara podrá sacar de la pobreza al aymara cuanto tenga su propio Estado (Velásquez, 2025, p.191).

⁴⁷ En el caso del indianismo de Fausto Reinaga creo que no se aplicaría esta caracterización, pues el indianismo reinaguiano fue claramente tercermundista y con una pretensión de universalidad ostensible.

⁴⁸ Sobre algunos intelectuales aymaras ver el estudio de José Luis Saavedra, *Awqa Pacha. La insurgencia de la intelectualidad aymara en Bolivia* (2016)

Además, para el *neoindianista*, no basta con acumular riquezas, es preciso también una élite intelectual aymara, que guíe a esa burguesía. Esa élite, en su visión, aún no está constituida como tal. Esto abre un interrogante necesario de responder: ¿puede esa burguesía acumular riquezas sin explotación? Estamos ante un cambio fundamental: del socialismo indio postulado por el indianismo de los años setenta hacia una especie de capitalismo aymara propuesto por el *neoindianismo*.

En las posiciones de A. Delgado Mancilla y P. Velásquez Mamani, sin ser estrictamente iguales, existe una crítica explícita al indianismo de los sesenta por su idealismo y cierto romanticismo; mientras que el *neoindianismo* es presentado como expresión de una ilustración aymara. Dice Velásquez Mamani: “Sí existe un *neoindianismo*; y lo más importante, éste interpreta y gestiona un necesario ‘renacimiento e ilustración’ Aymara” (Velásquez Mamani, 2019, p.8). Encontramos, por otra vía, el lenguaje de la modernidad para pensar aymara. El *neoindianismo* no deja de operar en las vías modernas del mundo andino.

CONCLUSIONES

Lejos de la simple oposición no-moderno versus moderno, según la cual se suele identificar lo no-moderno con lo indio o lo aymara, y lo moderno con lo europeo u occidental, sostengo que el indianismo de los setenta y este *neoindianismo* o nacionalismo aymara son expresiones de nuestra modernidad india o aymara. Los modos de argumentar, las nociones de tiempo-espacio aquí presentadas expresan una modernidad indianista y *neoindianista*. Si bien éstos se oponen radicalmente a los sujetos criollos y mestizos en Bolivia y demás países de la región andina, se oponen fundamentalmente a la condición colonialista de estos sujetos. No se rechaza la modernidad sin más, sino el colonialismo moderno. Esto no supone un rechazo absoluto a la modernidad, en todo caso se disputa la gestión de los beneficios de esa modernidad. En el lenguaje *neoindianista* se percibe más claro, que, en el indianismo de los setenta, esta tensión modernizadora cuando aluden a una “ilustración aymara” y la reivindicación de la burguesía aymara. Entonces, el pasado-presente-futuro es utilizado-pensado modernamente, pero no desde la modernidad eurocentrada. Es una modernidad indianizada (dirán los indianistas) o *aymarizada* (los *neoindianistas*). En todo caso, una modernidad aymara-centrada. Ahora bien, queda abierto un problema: ¿es posible una modernidad no colonial?

Existe una lógica común entre los antiguos y nuevos indianistas: la centralidad del concepto de Nación y nacionalismo. Pero en los setenta el horizonte futuro se expresaba como “socialismo indio”; en cambio ahora el horizonte es el “naciona-

lismo aymara”, y más: un Estado nacional aymara. El socialismo ya no forma parte del horizonte *neoindianista*. Lo que se esbozaba en los setenta, ahora se expresa con claridad: la afirmación de la Nación aymara sin Estado, ocupada por una Estado colonial, aunque se reformule como plurinacional. Y para algunas posiciones, ese Estado nación aymara será capitalista. Allí existe una contradicción sustantiva con el futuro proyectado por el indianismo clásico. Para indagar más profundamente porqué ese cambio creo que es necesario dar cuenta del cambio de contexto económico y político en el que se produce el indianismo y el *neoindianismo*.

Además, la alusión al nacionalismo obliga a pensar con cautela todas las derivas, en particular las derivas derechistas a las que suele ser proclive el nacionalismo. Como lo argumenta Bolívar Echeverría (2010), la modernidad se subjetivó a través de las naciones, y éstas se construyeron *blanquizando* a los sujetos. Racismo cultural y racismo biológico son las dos caras constitutivas de la misma modernidad *blanquizadora* (Cruz, 2017). ¿Es posible una modernidad *pos-racista*? ¿La postulación de una Nación aymara conduce hacia una modernidad no colonial o se trata de una neo-hegemonía ahora aymara? ¿Qué piensan del nacionalismo aymara otros pueblos indios, como los quechuas, guaraníes, mapuches, kollas, omaguacas, etcétera? Creo que, por un lado, el nacionalismo aymara provoca y estimula a repensarse como naciones a los demás pueblos “indios” dominados por las naciones modernas hoy existente, como lo hace del lado argentino el “nacionalismo kolla” (Durán, 2017). Pero pienso que el futuro será pos-racista si deseamos superar las jerarquías dominadoras de cualquier color.

Por últimos, los usos proyectivos del futuro en el indianismo y neoindianismo son pocos modernos en el uso del pasado. Por el contrario: existe una permanente alusión a un pasado de larga duración, entendido como “ancestral” o “milenario”. Ahí no funciona la lógica del progreso moderno, para la cual todo pasado es superable por un futuro mejor. El pasado (la sociedad inka para el indianismo de los setenta, las naciones pre-inkaicas para el neoindianismo) es la raíz fuerte y honda para diseñar, proyectar, crear futuros promisorios. La idea de reconstitución y de ciclo está en el uso del pasado y futuro. La reconstitución de los cuerpos descuartizados de Tupak Katari y Bartolina Sisa es el horizonte futuro de las naciones descuartizadas y en proceso de reconstitución (Thomson, 2017). En mi opinión, ese pasado que vive hoy y vivirá en el futuro posible será anticolonial si se construye atendiendo a un principio surgido de la modernidad andina que dice: un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre. Lo cual supone debatir si el paso del socialismo indio al nacionalismo aymara supone un triunfo del capitalismo multicultural.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CRUZ, G. (2009). *La liberación indígena contemporánea en Bolivia*. Córdoba: EDUCC.
- CRUZ, G. (2013). *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*. La Paz: CIDES-UMSA/Plural.
- CRUZ, G. (2016). Del socialismo indio al reino de la verdad y la vida: utopías de Fausto Reinaga. *Utopía y praxis latinoamericana*, 75 (21), 59 – 71.
- CRUZ, G. (2017). Indigenismo y blanquitud en el orden racista de la nación. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, 12 (6), 5-30.
- CRUZ, G. (2021), El tiempo de la crítica a *La revolución india*. Desplazamientos a los 50 años de su publicación. *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 23, 1-13.
- DURÁN, V. (2018). *El legado indianista-katarista para una filosofía política india. Hacia el nacionalismo kolla*. Tesis de Licenciatura en Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba, Inédita.
- DELGADO MANCILLA, A. y THOMSON, S. (2017). *Pensamiento político aymara y la descolonización de la memoria, 1960-2017*. Bolivia: Laboratorio del Pensamiento Indianista-Katarista/Ch'ikhi Ajayu.
- ECHEVERRÍA, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: ERA.
- ESCOBAR, F. (2008), *De la Revolución al Pachakuti. El aprendizaje recíproco entre blancos e indios*. La Paz: Garzazul.
- ESTERMANN, J. (2009). "La filosofía quechua". Dussel, E. Mendieta Y C. Bohórquez (ed.), *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano del Caribe y "Latino" (1300-2000)*. México: Siglo XXI.
- GUTIÉRREZ, R. (2008). *Los ritmos del Pachakuti. Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- KUSCH, R. (2006 [1962]), *América Profunda*. En *Obras Completas*. Tomo II. Rosario de Santa Fe: Fundación Ross.
- RAMÍREZ MAMANI, P. (2017). *El Estado Neocolonial*. La Paz: Rincón.
- RAMÍREZ MAMANI, P. (2013). *"Todos somos presidentes". El otro poder*. Tesis Doctoral en Estudios Latinoamericanos. UNAM. Inédita.
- REINAGA, F. (1970). *La revolución india*. La Paz: PIB.
- SAAVEDRA, J. (2016). *Awqa Pacha. La insurgencia de la intelectualidad aymara en Bolivia*. Quito: Abya Yala.
- TICONA, E. (comp.) (2006). *El Pachakuti ha empezado (Pachakutixa Qalltiwa)*. La Paz: Yachaywasi.
- THOMSON, S. (2017) "La descolonización de la memoria: el cuerpo reconstituido de Tupaj Katari". En Delgado Mancilla, A. y Thomson, S. (2017). *Pensamiento político aymara y la descolonización de la memoria, 1960-2017*. Bolivia: Laboratorio del Pensamiento Indianista-Katarista/Ch'ikhi Ajayu.
- VELÁSQUEZ MAMANI, P. (2019). Diferencias fundamentales entre el indianismo antiguo y el (neo) indianismo. *Pukara*, 158.
- VELÁSQUEZ MAMANI, P. (2025). *Antología del neoindianismo*. El Alto-Bolivia: Nina Katari.

JUSTICIA RACIAL Y JUSTICIA SOCIAL EN LA REVOLUCIÓN INDIA

Octavio Marino Pedoni

INTRODUCCIÓN

La relación entre *justicia racial* y *justicia social* ha sido un tema recurrente y emergente en los debates filosóficos y sociopolíticos contemporáneos (Amnistía Internacional; Ramaglia, 2023). La importancia de este tema radica en su capacidad para revelar las estructuras de poder y opresión que persisten en las sociedades modernas. Porque la justicia social no puede ser plenamente alcanzada sin abordar, en el caso del presente artículo, las desigualdades *raciales* que subyacen en las instituciones y prácticas sociales. Esto si se considera a la noción de *justicia* desde una teoría tridimensional que comprenda “*la redistribución* [equitativa de recursos], *el reconocimiento* [de identidades y culturas] y *la representación* [política efectiva]” (Fraser, 2012 [2008], p.15). Desde esa consideración, este artículo se propone explorar esta relación entre “justicia racial” y “justicia social” en el contexto de la obra *La Revolución India* (1970) de Fausto Reinaga (1906-1994), un pensador *quechua-aymara* cuya obra ofrece una crítica, desde una perspectiva *indianista*, sobre las limitaciones de las gestas independentistas y sus consecuencias en América Latina.

Históricamente, las luchas por la independencia en América Latina, lideradas por las élites criollas o *blanco-mestizas*, no lograron abordar de manera significati-

va las desigualdades sociopolíticas y económicas que afectaban a los sujetos *indios*. Sobre ello, Reinaga argumenta que la independencia política no trajo consigo un cambio real para estos sujetos, quienes continuaron siendo marginados y explotados (Reinaga, 1970 [2014]). Este contexto histórico es crucial para entender la necesidad de una *justicia racial* que vaya más allá de reformas superficiales y busque una transformación radical de las estructuras sociales.

En el presente, las sociedades latinoamericanas siguen enfrentando desafíos significativos en términos de *justicia racial* y *justicia social*. El racismo institucionalizado en las estructuras sociales actúa como un obstáculo para la *justicia social*, perpetuando las desigualdades y la marginalización de los sujetos *indios*. El *colonialismo* ha dejado una herencia de racismo estructural que sigue afectando a las sociedades actuales; dando lugar a preguntas tales como: “¿Es mera coincidencia que las gentes que descienden, parcial o totalmente, de las poblaciones colonizadas por los europeos, sean en su amplia mayoría, dominadas y discriminadas donde quiera que habiten?” (Quijano, 2014 [1993], p.205). En el presente artículo se indaga sobre *cómo* estas dinámicas históricas y contemporáneas se entrelazan y afectan la búsqueda de *justicia social* en América Latina desde la obra de Fausto Reinaga.

La metodología utilizada en este artículo para indagar la relación entre *justicia racial* y *justicia social*, utilizando la obra de Fausto Reinaga como marco teórico, es la brindada por la *Historia de las Ideas Latinoamericanas*. Particularmente, la comprendida en las “propuestas metodológicas para una filosofía latinoamericana” y de las cuales se opta por la perspectiva historicista latinoamericana (Cerutti Guldberg, 1992 [1983], pp.240-244). Desde este enfoque, se argumentará que una verdadera *justicia social* no puede alcanzarse sin una *justicia racial* que reconozca y valore las contribuciones de los sujetos *indios*. Además, se explorará cómo la figura de Túpac Amaru, como precursor de la *justicia social* (Valcárcel, 1975 [1947]), ofrece un modelo para entender y abordar las desigualdades estructurales en las sociedades latinoamericanas.

Este artículo busca contribuir al debate académico sobre la *justicia racial* y *justicia social* en América Latina, ofreciendo una perspectiva crítica basada en la obra de Fausto Reinaga. Al contextualizar históricamente estas luchas y explorar sus implicaciones contemporáneas, se espera contribuir al interés académico sobre la necesidad de una transformación de las estructuras sociales para lograr una verdadera *justicia* para todos los sujetos oprimidos.

JUSTICIA RACIAL Y JUSTICIA SOCIAL

Los indios seguirán todavía con su servidumbre y pesadas cargas coloniales, y la esclavitud del negro persistirá a despecho de teóricas declamaciones. Por la justicia social constituye un tópico postergado en la emancipación política separatista posterior, siendo un problema de la República trató y está solucionando en el momento presente (Valcárcel 1970, XVIII).

El historiador peruano Daniel Valcárcel (1911-2007), mediante la anterior afirmación, sugiere que las gestas independentistas americanas (Siglos XVIII-XIX) estuvieron enfocadas, principalmente, en el objetivo de la emancipación política con respecto del poder colonial español. La *justicia social* no era una prioridad, las élites locales que lideraron esos movimientos estaban interesadas en mantener su posición de poder y no, necesariamente, en promover cambios radicales en las estructuras sociales. La distribución de la tierra, el acceso a la educación o a derechos sociales, por ejemplo, no se abordaron de manera significativa durante los procesos de independencia, lo que perpetuó las condiciones de inequidad y las desigualdades.

El pensador *quechuyamara* Fausto Reinaga (1906-1994), en su obra, argumenta que la independencia de las repúblicas latinoamericanas no significó un cambio real para los sujetos *indios*. “Después de la fundación de la República, tanto la democracia del liberalismo positivista del siglo XIX, como el ‘marx-leninismo’ boliviano de nuestro tiempo no pararon mientes ni quisieron ver la entraña real del indio” (Reinaga, 2014 [1970], p.77). De este modo, las élites criollas o *blanco-mestizas* perpetuaron las mismas estructuras de exclusión sociopolítica que existían durante la colonia. Así, mientras se lograba la independencia, los sujetos *indios* continuaron siendo marginados y explotados, sin que sus demandas sociopolíticas y económicas fueran atendidas. Ante esto, el *indianismo*, posición ideológica de Reinaga, puede ser visto como una crítica a la postergación de la *justicia social* mencionada por Daniel Valcárcel.

El *indianismo* “es una de las ideologías que reinterpretan y asumen el término indio como categoría política, que nombra a los sujetos racializados, pero que se rebela contra la dominación racial-cultural-económica” (Cruz, 2018, p.15). Desde dicha ideología, una *justicia social* favorable para los sujetos *indios* implicaría un rechazo a la asimilación de los sujetos *indios* a la cultura dominante occidental. Desde esta perspectiva, la *justicia social* no puede consistir en la mera integración de los sujetos *indios* en un sistema que históricamente los ha oprimido y deshumanizado. En lugar de buscar que los sujetos *indios* adopten los valores, las

costumbres y la estructura social del colonizador; a modo de hipótesis, el *indianismo* propondría una *justicia social* que pase por la revalorización sociopolítica del término *indio*. Esto incluye la defensa de las lenguas, las tradiciones y las formas de organización propias de los sujetos *indios*.

Aunque Fausto Reinaga, en *La Revolución India* (1970), dice que: “El indio no lucha por el salario, que nunca conoció; ni por la justicia social, que ni siquiera imagina. El indio lucha por la *justicia racial*, por la libertad de su raza” (2014 [1970], p.57). En una primera instancia, podemos leer que para Reinaga *justicia social* y *justicia racial* son expresiones distintas. Esto sería en tanto que la primera, en su sentido más coloquial, puede no comprender la lucha *india* y no ser crítica de las estructuras de poder; aquellas que perpetúan desigualdades desde la dominación racial de *Occidente*. Entiéndase por *Occidente* “al conjunto de pueblos que en Europa y en América, concretamente los Estados Unidos de Norteamérica han realizado los ideales culturales y materiales de la modernidad que se hicieron patentes a partir del siglo XVI” (Zea, 1955, p.8). Retomando la cuestión de la dominación *racial*, desde la obra de Reinaga, los sujetos *indios* no buscan simplemente mejorar sus condiciones dentro de un sistema *injusto*. Por el contrario, desde una *justicia racial* (una *Revolución India*), buscan construir alternativas para combatir las raíces racistas de ese sistema para lograr una verdadera *libertad*. Y así lo expresa Fausto Reinaga: “el problema del indio es problema de *liberación*” (2014 [1970], p.57).

Las diferencias entre *justicia racial* y *justicia social* se encuentran en sus objetivos, límites y perspectivas; y sus puntos de contactos estarían en la búsqueda de ambas de equidad y la eliminación de formas de opresión. En el caso de la *justicia racial* su objetivo sería eliminar las estructuras de nuestras sociedades fundadas en el *racismo occidental*. Mientras que la *justicia social* se ocupa de las desigualdades en un sentido más general, enfocándose en la redistribución de recursos y derechos entre todos los miembros de una sociedad, independientemente de su *raza*. Por ejemplo, los sujetos *indios* podrían ser beneficiarios de planes sociales provenientes de algún estado-nación, pero eso no impide que sigan siendo discriminados y explotados en tanto *indios*. En ese caso, la *justicia social* funciona como método paliativo.

La *justicia racial*, desde la obra de Fausto Reinaga, se encuentra relacionada con la *Epopéya India* (2014 [1970], pp.191-268); que es la narrativa histórica que cuenta las gestas de resistencia y afirmación de los sujetos *indios* frente a siglos de colonización y opresión, que tiene al *indianismo* (2014 [1970], p.132) como expresión actual de esa lucha continua. Por ello, si se pensara en algún tipo de

justicia social favorable a los sujetos *indios*, no se tendría que poder hacerlo sin comprender esa búsqueda dentro del contexto histórico del colonialismo y el racismo. Ante esto diremos que la *justicia racial* trasciende a la *justicia social*. Sin embargo, la *justicia social* es un componente de la *justicia racial*. Porque no se niega la necesidad de construir una “sociedad justa” para todos (2014 [1970], p.19), lo que se busca es que esa *sociedad* no se siga construyendo y fundando en el *racismo occidental*. Por ello, desde la obra de Fausto Reinaga, la *justicia racial* busca cambiar la perspectiva de los modos en que comprendemos *humanidad* y el término *indio*. Dice Fausto Reinaga: “lo que ardientemente quieren los indios es que el cholaje entienda la razón de la libertad del indio” (2014 [1970], p.122). “Es preciso, ahora, que [el indio] obligue a quienes le oprimieron durante siglos y lo redujeron a la condición de animal porque era indio, a que lo reconozcan como hombre” (2014 [1964], pp.60-61).

La búsqueda de *justicia social*, desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios*, es una condición para sentar bases materiales para una *justicia racial*. Pensar la *justicia social* como respuesta a una convivencia histórica forzada de sujetos *diversos*, resultado de procesos de colonización, dominación y opresión. Es decir, es resultado de la imposición de un orden social, estético-político y económico por parte de los colonizadores europeos. Dicha convivencia forzada estableció jerarquías raciales que aún se encuentran actuantes. Sobre ello, Fausto Reinaga dice:

Y el indio es un hombre; por tanto, no tiene por qué integrarse a otro hombre; no tiene por qué asimilarse a nadie; no tiene que enajenarse; no tiene que alienarse; tiene que ser él mismo: indio. Tiene que ser persona; tiene que ser *ser*; y no cosa; sombra esclava; tiene que ser hombre; y no afiche de folklore, que se emborracha, que habla, que pelea y se hace masacar por éste o aquel “jefe” político blanco; tiene que ser hombre; no burro de trabajo ni pongo político (2014 [1964], p.136).

Una *justicia social* desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios* tendría que buscar corregir esas *desigualdades estructurales*. Por ejemplo, aquellos tipos de violencia colonial que han devenido en “institucionalidad” desde donde se “impone el ‘orden’, la historia oficial, los símbolos y monumentos, la educación, la religión, etc., todo esto visibilizado en un ordenamiento racializado de lo social” (Macusaya Cruz, 2012, p.50). Dicha corrección se tendría que realizar considerando las raíces de esa convivencia desigual y forzada. La integración y asimilación, a menudo propuestas bajo la bandera de la *justicia social*, pueden en realidad perpetuar la dominación y la pérdida de identidad de los sujetos oprimidos. Dice Reinaga: “El indio no puede, no tiene que ser ‘campesino’ de la sociedad

‘blanca’; el indio tiene que ser un hombre libre, en ‘su’ sociedad libre” (2014 [1970], p.57). Por consiguiente, en el sentido que venimos trabajando, no se tendría que tratar sobre modos de forzar a sujetos *diversos* a adaptarse a un modelo social dominante, sino en la búsqueda de crear espacios donde se favorezca una coexistencia con igualdad de derechos y oportunidades: una “paridad participativa” (Frase, 2012 [2008], pp.33-34).

Una *justicia social* desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios* no puede alcanzarse sin una comprensión de la historia de opresión que ha configurado las relaciones sociales y estético-políticas en nuestras sociedades contemporáneas. Esta historia de convivencia forzada, que comprende colonialismo, explotación y violencia, ha generado desigualdades y tensiones que no pueden resolverse mediante simples políticas de integración. No puede haber *justicia racial*, considerando los planteamientos de la obra de Fausto Reinaga, sin *justicia histórica*. Se necesitaría la reparación de daños históricos, redistribución de poder y recursos, y garantizar la participación política efectiva de todos los sujetos *diversos*. Es importante aclarar, que no se trataría de aceptar (tolerar) la *diversidad*, sino en comprenderla como la base para la construcción de una convivencia más equitativa.

EL RACISMO OCCIDENTAL, LÍMITE DE LA JUSTICIA SOCIAL

En este artículo hablamos de *racismo occidental* (Van de Berghe, 1967, p.13), porque consideramos las especificidades y contextos sociohistóricos la modalidad de racismo que se desarrolló en América Latina. Es decir, aquel que se dio y está vinculado con la expansión colonial *occidental*. Este *racismo* se distingue por fundarse en ideologías supuestamente científicas y racionalizaciones que surgieron durante la *Ilustración* (siglos XVII y XVIII) y que se utilizaron para justificar la esclavitud, el colonialismo y la supremacía de los sujetos *blancos*. Estas ideologías, basadas en una supuesta superioridad biológica de las *razas blancas*, son fundamentales para entender *cómo* el racismo se institucionalizó en nuestras sociedades. El *racismo occidental* ha sido “congruente con las formas [] de explotación capitalista” y, en consecuencia, ha buscado justificar sus prácticas de distintos modos, incluyendo la idea de *raza* (Van de Berghe, 1967, pp.16-18).

El *racismo occidental*, mediante la construcción sociohistórica de la idea estético-política de *raza*, ha buscado ejercer un control social (control sobre el ascenso y movilidad social) sobre los sujetos *diversos* en cuanto a su acceso a recursos, derechos y oportunidades. Para ello se utilizan estereotipos y representaciones

negativas, que justifiquen el tratamiento desigual y deshumanizador. En la obra de Fausto Reinaga encontramos variados ejemplos de esto, de los cuales han sido objeto los sujetos *indios* en las repúblicas de América: “el indio no es ni dueño de ‘su tierra’ ni ciudadano de la República. Es un ‘pongo’ económico y político” (2014 [1970], p.273). Para lo cual, los sujetos *indios* son *racializados* (Macusaya Cruz 2014). Es decir, se diferenciaron, *desigualados* (discriminados), en relación con los sujetos *blanco-mestizos* mediante la selección arbitraria de un conjunto de características; que son agrupadas y naturalizadas bajo la idea de *raza*. Por lo tanto, “no existe el indio-en-sí-mismo”, sino en tanto un sujeto discriminador que utiliza dicho término para justificar su posición de privilegio (Cruz, 2013, p.215). Por lo que, las posibles actitudes del sujeto que *racializa* hacia el sujeto *racializado* serán considerar a este último como un *rival* o como alguien a quien *guiar* para que supere su estado (inferior respecto al del sujeto discriminante) actual. Cualquiera sea la actitud por la que se opte, influirán en la elección las condiciones materiales y las circunstancias en que se encuentre cada sujeto (Van de Berghe, 1967, pp.27-29).

El *racismo occidental*, en el contexto estético-político de América, puede actuar como un obstáculo para la realización de una *justicia social* desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios* debido a sus raíces en la historia, la economía y las estructuras de poder que perpetúan distintas formas de exclusión y discriminación. Al encontrarse el *racismo occidental* institucionalizado en estructuras sociales, resulta problemático plantear principios de igualdad y equidad. Consideramos que el *racismo occidental* puede verse como una forma de injusticia estructural, en nuestro caso de estudio, discriminación racial y marginalización de los sujetos *indios*. En donde leyes, políticas y prácticas sociales están diseñadas para favorecer a ciertos sujetos en detrimento de otros. En el marco de su época, Fausto Reinaga dice:

Esta injusticia no puede seguir. Si Bolivia existe por el indio Bolivia debe ser para el indio, la patria debe ser para quien, en la paz, la sostiene con su sudor; y en la guerra la defiende con su sangre y su vida (2014 [1970], p.164).

Esa situación, como la ejemplificada en las palabras de Reinaga, crea una barrera considerable para la *justicia social*. Porque la discriminación racial institucionalizada perpetúa ciclos de pobreza, exclusión y marginación.

El *racismo occidental* deshumaniza a los sujetos *racializados* restringiendo su acceso a una existencia plena como sujetos de derecho y políticamente activos. En este sentido, los estereotipos refuerzan la idea de que estos sujetos no son completamente humanos o no merecen el mismo respeto y consideración que los demás.

Este proceso de deshumanización facilita prácticas de discriminación y de violencia contra los grupos *racializados* sin que la sociedad en general lo cuestione o lo reconozca como injusto. Lo que ha dado lugar a sostener creencias tales como: “El indio es un hombre de tipo elemental [] es la raza ‘fellah’ [‘de baja extracción’] que supervive extraña a la evolución histórica. Pensar en su resurrección política y cultural es tan absurdo” (Fernando Diez de Medina en Reinaga, 2014 [1970], p.52).

La institucionalización del *racismo occidental* en nuestras sociedades significa que las desigualdades por cuestiones de *raza* no son incidentales o resultado de prejuicios individuales. Como resultado, los sujetos *racializados* enfrentan barreras sistemáticas para acceder a derechos fundamentales como la educación (o educación de calidad), empleo, vivienda y justicia. Estas barreras no solo limitan sus oportunidades, sino que también refuerzan la percepción de que no son merecedoras de estos derechos, lo cual acentúa los procesos de deshumanización de los que son objetos. Para ilustrar la anterior afirmación, Fausto Reinaga en un pasaje autobiográfico relata como en una ocasión tuvo vergüenza de ser llamado “indio” y las consecuencias de lo que eso implicó:

Estaba convencido, igual que el cholaje [sujetos *mestizos* o *mestizados*, *occidentalizados* o *norteamericanizados*], que el indio era un oprobio en la vida; ser indio era la peor desgracia. Preferible cualquier cosa a ser indio. [] Hipnotizado, adormilado, asistí al banquete de la sociedad boliviana. Hice todo lo que hace el cholaje. Fui maestro de escuela, profesor del ciclo secundario, catedrático de la universidad, abogado, político, periodista, diputado, escritor (Reinaga, 2014 [1967], p.240).

La negación del pleno reconocimiento de *humanidad* y los derechos de los sujetos *racializados* se convierte, entonces, en un mecanismo clave para mantener un orden social desigual que favorece a los grupos dominantes. Al privar a los sujetos *racializados* de su plena *humanidad* y derechos, se les impide participar en la sociedad en igualdad de condiciones, lo que perpetúa desigualdades e injusticia.

LA JUSTICIA SOCIAL, REVERTIR DESHUMANIZACIÓN

Una *justicia social* desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios*, considerando la obra de Fausto Reinaga, tendría que entenderse como el proceso de revertir las consecuencias de prácticas deshumanizantes y como parte de un proceso más general, *justicia racial*. Porque los sujetos *indios* han sido objeto de procesos de *occidentalización* forzosa, incluyendo ahí los de *racialización*, que los han despojado de sus tierras y recursos (en el sentido *lato* de este término),

además de haberles menoscabado su dignidad y humanidad; convirtiéndolos en objetos de explotación y marginalización dentro de sus propias tierras. Por ello, desde la obra de Fausto Reinaga, una verdadera *justicia social* tendría que revertir la deshumanización que han sufrido los sujetos *indios* mediante la recuperación de las identidades *indias* y la revalorización de sus formas de organización económica y sociopolítica. Este conjunto de medidas haría a los esfuerzos de la *justicia racial* para lograr desarticular las estructuras coloniales, que aún se mantienen acutantes. En este sentido, una *justicia social* desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios* es inseparable de la lucha por la autodeterminación y la liberación de estos sujetos de aquellas dependencias que han constreñido sus posibilidades de *ser*.

Una *justicia social* desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios*, desde la obra de Fausto Reinaga, tiene que servir para rechazar la visión colonial que deshumaniza a los sujetos *indios* y los reduce a objetos de explotación. Esto con el objetivo de trabajar en el reconocimiento de los sujetos *indios* como *sujetos históricos y políticos*, con una identidad cultural y una dignidad intrínseca que se han negado durante mucho tiempo. Este reconocimiento es un primer paso crucial para corregir las *injusticias raciales* históricas. Además, con el mismo fin, esta *justicia social* tendría que implicar la descolonizar formas de pensamiento. Porque, por ejemplo, las historias, con las cuales comprendemos lo *pasado* o damos sentido a nuestra *realidad*, han sido potestad de ciertos puntos de vista privilegiados a la hora de redactar y narrar. “De lo real, no conocemos sino aquello que podemos inferir de las series de indicios que el aparato de poder ha registrado y nos ha transmitido” (Chesneaux, 1976, pp.33-34). En relación con esto, el *native american* Vine Deloria Jr. (1933-2005) dice que “escribir la historia es con demasiada frecuencia el privilegio de los ganadores. Es el lujo en el que se entregan para encubrir sus defectos y evitar una mayor discusión de los acontecimientos y personalidades reales” (Deloria, Jr. 1991, IX). Dentro de esta historia existen capítulos que dicen aquello que sería un sujeto indio y que serían enseñados, entre otros, a aquellos sujetos que se encontrarían bajo esa denominación para comprender su situación o existencia. Aunque, como advierte Deloria, luego serían esos mismos sujetos los que tendrían que buscar darle sentido a la categoría indio en tanto sujetos indios (Deloria, 1971, p.657).

Una *justicia social* desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios*, desde la obra de Fausto Reinaga, también, implica una redistribución del poder político y económico. Como hemos visto con anterioridad, el *racismo occidental* ha sido un medio para justificar la concentración de poder y riqueza en

manos de élites *blanco-mestizas*, en detrimento de los sujetos *indios*. La *justicia social*, en este caso, tendría que favorecer al empoderamiento político de los sujetos *indios* y garantizar que tengan acceso a recursos económicos. En relación con este tema, a modo de ejemplo, rescatamos las siguientes palabras de Fausto Reinaga: “el hambre de Bolivia está determinado, controlado racionada desde las gerencias de los grandes consorcios del capital financiero, gerencias que se hallan en las metrópolis de Europa y Estados Unidos de Norteamérica” (2014 [1970], p.174). La administración del *hambre* es una forma de dominación y control sociopolítico, dice Reinaga: “Las ideas en Bolivia nacen y mueren en el hambre; porque a las ideas rebeldes, a las ideas que no se domestican se las mata” (2014 [1970], p.178). Por lo cual, una forma de revertir prácticas deshumanizantes es combatir el *hambre* (en el sentido *lato* de este término).

Una *justicia social* desde una perspectiva crítico-histórica favorable a los sujetos *indios*, por último, para revertir las consecuencias de prácticas deshumanizantes, de las que han sido objeto sujetos *racializados*, tiene que crear las condiciones para la realización de una *justicia racial*; es decir, la transformación de la sociedad en su conjunto. Lo cual implica la construcción de un nuevo orden social basado, o que considere, en los valores y principios de los sujetos *indios*, esto en remplazo de las estructuras de poder coloniales. Esto de modo de garantizar que la *justicia racial* no sea solo un ideal abstracto o que solo se limite a corregir errores del pasado. El objetivo es la construcción de una sociedad más justa desde una perspectiva *india*. Dice Fausto Reinaga: “Al liberarse la nación india [los sujetos *indios*], libera a Bolivia: la nación opresora. Por tanto, la revolución india tiene jurado propósito: abatir al cholaje cipayo blancomestizo y al imperialismo de las ‘fieras rubias’ de EEUU y Europa” (2014 [1970], p.352).

TUPAC AMARU, LUCHADOR POR LA JUSTICIA SOCIAL

Fausto Reinaga, en *La Revolución India* (1970), hace una cita del libro *La Rebelión de Tupac Amaru* (1947) del Daniel Valcárcel: “La rebelión de Tupaj Amaru es el movimiento anticolonialista, reivindicador y precursor de justicia social e independencia política más importante” (Reinaga, 2014 [1970], p.214; Cf. Valcárcel 1956). Reinaga ve en José Gabriel Condorcanqui Noguera *Tupac Amaru* (1740?-1781) no solo a un líder militar, sino también a un visionario que encarna la defensa de una identidad y una causa que han sido sistemáticamente combatidas por la colonización occidental. En este sentido, Tupac Amaru no es solo una figura histórica, sino un arquetipo de la resistencia que sigue siendo relevante en la

lucha contemporánea por la liberación y la justicia social de los sujetos *indios*. La figura de Tupac Amaru permite a Reinaga tejer un relato de continuidad histórica, *Epopeya India* (2014 [1970], pp.191-268), en el que las luchas de ayer resuenan con las de hoy, subrayando la permanencia de las estructuras de dominación y la necesidad de su desmantelamiento.

Las acciones de Túpac Amaru, interpretadas desde una perspectiva de una *justicia social* favorable a los sujetos *indios*, pueden ser vistas como un levantamiento que buscaba revertir las prácticas deshumanizantes impuestas por el régimen colonial español en el siglo XVIII. Daniel Valcárcel, en sus estudios sobre la rebelión de Túpac Amaru (Virreinato del Perú, 1780-1781), enfatiza que esta insurrección no fue meramente un acto de desafío contra el poder establecido, sino una respuesta justificada y necesaria ante la sistemática opresión sufrida por los sujetos *indios* bajo el dominio colonial. Este enfoque permite comprender la rebelión como una lucha por la restauración de la dignidad humana, un conjunto de derechos fundamentales y la equidad social.

Novísimas medidas económicas aplicadas por España en sus colonias, tornó insoportable la mala administración y determinó el repudio de algunos negociados consentidos pero abominables. Paralelamente, una constante tensión entre autoridades civiles y eclesiásticas –derecho laico *versus* derecho canónico– precipitó la crisis en el obispado de Cusco. A esto se le unió la creciente oposición de las castas privilegiadas de criollos limeños y del grupo noble indígena del Cusco contra los peninsulares (Valcárcel, 1975 [1947], p.60).

Valcárcel destaca que Túpac Amaru no solo protestaba contra los abusos cometidos por las autoridades coloniales, sino que también buscaba un orden social más justo y humano. La carga excesiva de tributos, el trabajo forzado y el maltrato generalizado de los sujetos *indios* eran manifestaciones claras de un sistema que despojaba a los seres humanos de su dignidad y los reducía a meros instrumentos de explotación económica. En este sentido, la rebelión encabezada por Túpac Amaru puede verse, consideramos, como un esfuerzo consciente para desmantelar un sistema profundamente injusto y para establecer un nuevo orden basado en principios de *justicia social*. Aunque, esos principios no iban reñidos totalmente con el marco normativo colonial. Leemos en las *Leyes de Indias* (1680), al principio del libro sexto y bajo el título de “De los Indios”:

Es nuestra voluntad encargar a los Virreyes, Presidentes, y Audiencias el cuidado de mirar por ellos [los indios], y dar las órdenes convenientes, para que sean amparados, favorecidos, y sobrellevados, por lo que deseamos, que se remedien los daños, que

padecen, y vivan sin molestia, ni vejación, quedando esto de una vez asentado, y teniendo muy preferentes las leyes de esta Recopilación.

Entre las causas de las acciones de Túpac Amaru encontramos la carga opresiva de los tributos que las autoridades coloniales impusieron a los sujetos *indios*. Estos tributos eran excesivos y empobrecían a las comunidades *indias*, que eran condenadas a un ciclo interminable de deuda. También, mediante el sistema de *mita*, los sujetos *indios* eran obligados a trabajar en condiciones extremadamente duras en las minas y otras labores sin una compensación justa. Este trabajo forzado era una forma de esclavitud encubierta que deshumanizaba a los trabajadores. Por otra parte, las autoridades coloniales eran corruptas y hacían abuso de su poder, distorsionaban las leyes según sus intereses. “No era un secreto que, en las colonias hispanoamericanas, las autoridades se enriquecían ilícitamente a costa de las castas no privilegiadas –indios, mestizos y ‘pardos’– y del Fisco, burlando el pago de los impuestos” (Valcárcel, 1975 [1947], p.61). Este tipo de prácticas generaban interrogantes en torno a ideas como *justicia* o *igualdad*. Preguntas, además, que devenían en críticas a la discriminación estructural de la sociedad colonial. Al mismo tiempo, Túpac Amaru defendió la preservación y el respeto de la cultura *india* como parte de su lucha por una sociedad más inclusiva.

Entre las medidas de Túpac Amaru, que podemos relacionar con una *justicia social* favorable a los sujetos *indios*, se encuentra la abolición del reparto de mercancías. Este sistema obligaba a los indígenas a comprar productos a precios inflados, lo que los empobrecía aún más. Túpac Amaru prohibió esta práctica en las regiones bajo su control, liberando a los indígenas de una carga económica desproporcionada. Dice Valcárcel sobre esto: “El corregidor [funcionario colonial] vendía e imponía los precios y las condiciones de pago. Por lo común el indio quedaba empeñado perpetuamente a sus corregidores y caciques, al renovarse perpetuamente las ventas monopolizadas por las autoridades” (Valcárcel, 1975 [1947], p.61). Por esta causa, Túpac Amaru capturó y ejecutó al corregidor Antonio de Arriaga, quien era conocido por sus abusos y corrupción. Este acto no fue solo una venganza, sino un intento de hacer justicia por los crímenes cometidos contra los sujetos *indios*. “La sentencia fue leída en la prisión el 8 de noviembre [1780]. Arriaga sufriría la pena infamatoria de la horca como castigo a sus repartos excesivos y crueldad usada en las cobranzas” (Valcárcel, 1975 [1947], p.74).

Junto al ataque a los corregidores, Túpac Amaru también se enfrentó a los sistemas judiciales y administrativos que los respaldaban. Su lucha no solo fue contra individuos corruptos, sino también contra un sistema legal que permitía y perpetuaba estos abusos. El impacto de la rebelión de Túpac Amaru contra los co-

regidores fue profundo, ya que inspiró a otras comunidades a resistir la opresión. La resistencia se extendió más allá de las acciones directas contra los corregidores, fomentando una conciencia colectiva sobre la necesidad de cambio y justicia en toda la región. La lucha de Túpac Amaru se convirtió en un símbolo de resistencia *india*. “Durante los siglos XVI-XVIII hay una constante resistencia indígena. [] En el Cusco el grupo noble indígena guardó una constante rebeldía, patentizada en multitud de ocasiones favorables” (Valcárcel, 1975 [1947], p.65).

Además, Valcárcel sugiere que la rebelión de Túpac Amaru tenía una dimensión social inclusiva, pues no solo se preocupaba por los sujetos *indios*, sino también por otros sectores explotados de la sociedad colonial, como los mestizos, mulatos y negros. La justicia social que Túpac Amaru proponía no se limitaba a un solo grupo étnico, sino que se extendía a todos los que sufrían bajo el yugo colonial. Dice Fausto Reinaga:

no se circunscribió, no se concretó al indio ni al criollo ni al mestizo; no se redujo a suprimir las alcabalas, las aduanas, y otras imposiciones que afectaban a los mestizos y criollos; ni a la supresión de corregimientos, diezmos, o la mit’a de Potosí. Su labor, su misión abarca un campo más amplio y vasto. Quiso, sí, la libertad del indio por sobre todas las cosas. [] los negros africanos recibieron la santa libertad de [sus] manos (Reinaga, 2014 [1970], p.213).

Túpac Amaru decretó la liberación de los esclavos negros, reconociendo su sufrimiento bajo el sistema colonial y buscando su emancipación. Este hecho subraya el carácter inclusivo de su lucha, ya que no solo defendió a los sujetos *indios*, sino también a otros grupos oprimidos.

Bando de Libertad de los Esclavos, el día jueves 16 de noviembre del año 1780, [] documento de capital importancia en la historia político-social hispanoamericana y del continente. Al hacer un llamado general a los vecinos del Cusco para que se apartasen de los europeos, añade “aunque sean Esclavos a sus amos con aditamento de que quedarán libres de la servidumbre y esclavitud en que estaban”. [] El ataque a la *servidumbre* de los indios reclamaba la desaparición de la *esclavitud* del negro (Valcárcel, 1975 [1947], pp.78-79).

Este hecho demuestra que su lucha no solo era contra la opresión de un grupo específico, sino contra un sistema colonial que oprimía a múltiples sectores de la población. Esta *inclusividad* es un aspecto crucial de su lucha, a la cual podemos identificar como por la *justicia social*, ya que buscaba la equidad y el respeto para todos, independientemente de su origen étnico. También, las mujeres desempeñaron un papel destacado en la rebelión, tanto en el combate como en la logística. Túpac Amaru reconoció y promovió la participación de las mujeres, lo que no solo

enriqueció la resistencia, sino que también desafió las normas de género imperantes. Esta inclusión fue esencial para fortalecer el movimiento, dado que las mujeres actuaron como líderes, organizadoras y combatientes. Ejemplo destacado es la figura de Micaela Bastidas Puyucawa (1744-1781), compañera de Túpac Amaru: “Aunque el caudillo actuó mediante decisiones propias, por sus ideas e iniciativas aparece la figura de esta enérgica mujer con los caracteres de un personaje de valor innegable” (Valcárcel, 1975 [1947], p.110).

CONCLUSIONES

Las luchas por la *justicia social* en América Latina han tenido éxitos limitados en integrar plenamente las demandas de *justicia histórica* y *racial* de los sujetos *indios* y es aún hoy una cuestión irresuelta. La obra de Fausto Reinaga representa una crítica sobre ello y se un recordatorio que muchas luchas por *justicia social*, si bien han logrado avances en términos de redistribución económica y derechos sociales, han fracasado en abordar de manera efectiva las demandas de los sujetos *indios* en términos de reconocimiento de autonomía sociopolítica. Reinaga argumenta que las políticas de *justicia social*, a menudo diseñadas desde una perspectiva *blanco-mestiza* o *criolla*, no han logrado revertir el legado de colonialismo que continúa deshumanizando a los sujetos *indios*.

Las concepciones *occidentales* de *justicia social*, como las propuestas por teóricos como el filósofo estadounidense John Rawls (1921-2002), tienden a centrarse en la justicia distributiva, donde el objetivo es asegurar una distribución justa de bienes y oportunidades dentro de un marco de igualdad formal (Rawls 1971). Sin embargo, desde la obra de Fausto Reinaga podemos realizar una crítica a esta visión de justicia por ignorar las estructuras históricas de opresión y colonialismo –que inciden en las “estructuras de toma de decisiones” (Young 2000 [1990], pp.430-432; Cf. Mills 2013)– que han deshumanizado y subyugado, entre otros, a los sujetos *indios*. La *justicia racial* (una *Revolución India*), en la perspectiva de Reinaga, no solo busca reparar el daño económico, sino también recuperar la identidad, la cultura y la autonomía que fueron destruidas por el colonialismo. Es una cuestión de reparación histórica.

Podemos entender a la *justicia racial* como un proceso de descolonización integral que desafía las premisas mismas de la *justicia social occidental*. Desde la perspectiva de Fausto Reinaga, las soluciones *occidentales* tienden a ser paliativas y no abordan las raíces profundas de la opresión racial y cultural. La *justicia racial*, en su visión, implica una transformación total de las relaciones de poder; donde los

sujetos *indios* no tendrían que asimilarse a las sociedades existentes, sino que se les reconocería sus derechos en tanto sujetos políticos activos y con capacidad de autodeterminación según sus propios intereses. Por ello, Fausto Reinaga rechaza la idea de la *asimilación*, que a menudo está implícita en las concepciones occidentales de *justicia social*. Desde su perspectiva, la *asimilación* es otra forma de colonización, donde los sujetos *indios* son forzados a abandonar sus identidades y culturas para ser aceptados dentro de una sociedad dominante que continúa marginalizándolos.

En el marco de la relación entre *justicia racial* y *justicia social*, creemos que resulta propicio recordar aquí el vínculo de las ideas de Fausto Reinaga con las de otros intelectuales y pensar en posibles continuidades del presente artículo. Por ejemplo, con las del escritor martinico Frantz Fanon (1925-1961), quien también critica la *justicia social* en su forma *occidental* por su incapacidad para abordar la cuestión racial y colonial (Cf. Ticona, 2013, pp.277-292). Fanon, en *Los condenados de la tierra* (1961), argumenta que la verdadera *justicia* solo puede surgir a través de la violencia revolucionaria que destruye el sistema colonial y permite la creación de un nuevo orden social. De manera similar, Reinaga ve la *justicia racial* como un proceso de ruptura con el orden establecido, donde los sujetos *indios* deben reconfigurar sus propias sociedades en lugar de ser simplemente acomodados dentro de un sistema *occidental*. Además de Fanón, otro autor que se relaciona con Reinaga en este aspecto es el pensador martinico Aimé Césaire (1913-2008), quien en su *Discurso sobre el colonialismo* (1950) también critica la civilización *occidental* por su incapacidad para ofrecer una verdadera *justicia* a los colonizados. Césaire y Reinaga, podríamos decir, comparten la idea de que la *justicia racial* requiere una reevaluación completa de los valores y estructuras occidentales que han oprimido a los pueblos colonizados. Ambos ven la necesidad de un nuevo paradigma de *justicia* que no solo sea *social*, sino que reconozca y rectifique las injusticias raciales y culturales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1680). *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias realizada por Antonio de León Pinelo y Juan de Solórzano y sancionada por el rey Carlos II de España en 1680 para regir en los territorios de la América Hispana*. Lima: Archivo Digital de la Legislación del Perú. Congreso de la República del Perú. «https://www.leyes.congreso.gob.pe/leyes_indias.aspx».
- AMNISTÍA INTERNACIONAL (s/d). *Justicia racial*. «<https://www.amnesty.org/es/what-we-do/discrimination/racial-justice/>».

- CERUTTI GULDBERG, H. (1992 [1983]). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE.
- CHESNEAUX, J. (2005 [1977]). *¿Hacemos tabla rasa del pasado?* México: Siglo XXI.
- CRUZ, G. (2013). *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento Indio*. La Paz: CIDES-UMSA/Plural.
- CRUZ, G. (comp.) (2018). *Sujetos políticos indígenas: indigenismo, mestizaje y colonialismo*. Buenos Aires: TeseoPress.
- DELORIA, V. Jr. (1971). The Rise and Fall of the First Indian Movement [Review of The Search for an American Indian Identity (Modern Pan-Indian Movements), by H. W. Hertzberg]. *The Historian*, 33(4): 656-664. «<http://www.jstor.org/stable/24443133>».
- DELORIA, V. Jr. (1995 [1991]). "Foreword". En Grinde, D., y Johansen, B., *Exemplar of Liberty. Native America and the Evolution of Democracy* (pp.IX-XI). Universidad de California.
- FRASER, N. (2012 [2008]). *Escalas de Justicia*. Barcelona: Herder.
- MACUSAYA CRUZ, C. (2012). «El indianismo de Fausto Reinaga». *La Migraña, revista de análisis político*, 5: 48-53.
- MACUSAYA CRUZ, C. (2014). *Desde el sujeto racializado. Consideraciones sobre el Pensamiento indianista de Fausto Reinaga*. La Paz: MINKA.
- MILLS, Ch. (2013). Retrieving Rawls for Racial Justice? A Critique of Tommie Shelby. *Critical Philosophy of Race*, 1 (1): 1-27. «<https://doi.org/10.5325/critphilrace.1.1.0001>».
- QUIJANO, A. (2014 [1993]). "América Latina en la economía mundial". En *Cuestiones y horizontes* (pp.199-214). Buenos Aires: CLACSO.
- RAMAGLIA, D. (2023). "Reflexiones sobre la justicia en la filosofía social y política contemporánea". En Alejandro Herrero y Laura S. Guic (comps.), *Gobierno y políticas públicas en Latinoamérica* (pp.309-320). Buenos Aires: Teseo.
- RAWLS, J. (2012 [1971]). *Teoría de la justicia*. México: FCE.
- REINAGA, F. (2014 [1964]). "El indio y el cholaje boliviano". En *Obras completas*, T.2, V.4 (pp.49-226). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/III-CAB.
- REINAGA, F. (2014 [1967]). "La 'intelligentsia' del cholaje boliviano". En *Obras completas*, T.2, V.4 (pp.229-437). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/III-CAB.
- REINAGA, F. (2014 [1970]). "La Revolución India". En *Obras completas*, T.2, V.5. (pp.15-334). La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/III-CAB.
- TICONA ALEJO, E. (2013). *El indianismo de Fausto Reinaga: orígenes, desarrollo y experiencia en Quilasu-yu-Bolivia* [Tesis de Doctorado]. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. «<https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/3758>».
- VALCÁRCCEL, D. (1975 [1947]). *La Rebelión de Túpac Amaru*. México: FCE.
- VALCÁRCCEL, D. (1956). Túpac Amaru, precursor de la emancipación social. *Revista de Historia de América*, 42: 423-432. «<https://www.jstor.org/stable/20137095>».
- Valcárcel, D. (Ed.) (1970). *La Rebelión de Túpac Amaru. T.2. Vol. 1. Antecedentes*. Lima: CNSIP.

- VAN DE BERGHE, P. (1967). *Race and Racism. A Comparative Perspective*. New York: John Wiley & Sons.
- YOUNG, I. (2000 [1990]). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.
- ZEA, L. (1955). *América en la conciencia de Europa*. México: Los Presentes.

APORTES PARA REPENSAR LA TRADICIÓN DE LA DEMOCRACIA DESDE/EN AMÉRICA LATINA

Mariano Oscar Montero

DE LA NECESIDAD DE PENSAR LA REALIDAD...

Hace cincuenta años se publicaba *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973). En él, se reunían una serie de escritos de quienes postulaban o afirmaban una manera distinta de filosofar: “un nuevo estilo de pensar filosófico ha nacido en América Latina”.⁴⁹ La novedad, radica en cambiar el punto de partida del filosofar, dejando a un lado la centralidad del sujeto colonizador, conquistador del proyecto moderno globalizador, que se constituye desde el centro hacia la periferia. Y en su avance destruye, niega, *oculta*, vacía de contenido. Se trata de hacer opción, por un nuevo punto de partida de este filosofar: “del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes de la Tierra presente”. Así enuncian el posicionamiento que asumen los presentes en esta publicación de la Editorial Bonum, que nosotros leemos como fundacional. Ahora, lo enunciado no se acaba sólo en un pensar nuevo partiendo de los excluidos, los marginados, sino que se completa con un movimiento que implica un proyecto de transformación de esta realidad, que este grupo expresa como *liberación*. Es más, se sostiene que, si se asumen los condicionamientos de la opresión y la dependencia, la filosofía “no

⁴⁹ “A manera de manifiesto”. El texto se encuentra en la contratapa.

puede ser sino una *filosofía de la liberación*". Liberación, entendida, como la posibilidad de pensar para transformar la realidad de los pueblos pobres y marginados América Latina en tiempos de mayor humanidad y justicia.

El trabajo que aquí se presenta es parte de las indagaciones que se dan dentro del pensamiento crítico latinoamericano. Ahora bien, para el caso de la filosofía latinoamericana o de un filosofar propiamente latinoamericano me permito recuperar algunos elementos del andamiaje construido por el filósofo mendocino, Horacio Cerutti Guldberg, que permitan justificar el desarrollo de la exposición dentro de lo que él delimita metodológicamente. En *Filosofar desde nuestra América, ensayo problematizador de su modus operandi* (2000), expone una comprensión de lo que a su entender implica un filosofar nuestro americanista:

Consiste en un pensar la realidad a partir de la propia historia crítica y creativamente para transformarla. Porque la crítica culmina en creación y es desde ellas que se puede pensar la realidad repensando la historia de lo pensado en el marco de la historia global, con el horizonte de la transformación utópica hacia la justicia con dignidad a la vista (Cerutti Guldberg, 2000, p.176).

Para Cerutti, la realidad es el punto de partida y, a la vez, el lugar del que no debe salir la filosofía. No puede separarse o fugarse de la misma. Realidad, que es histórica y por tanto compleja de aprehender, sobre todo por su comprensión del pasado y su tensión utópica. Es por eso que urge la necesidad de trabajar con otros en la tarea de pensar la misma y la invitación o convite a participar a nuevos operarios/as. A su vez, sostener la condición de apertura, es decir, de una filosofía terminada, cerrada o cancelada.

Hay algo en esta realidad que se torna *intolerable* (Cerutti Guldberg, 2000, p.164), que no se puede soportar, en tanto injusta, lo que particularmente dispara para la filosofía latinoamericana la necesidad de pensar esa realidad para la transformación. Es esta condición, propia de toda la tradición de la filosofía en nuestra América, señala Cerutti, la que justifica el desarrollo del trabajo.

Recuerdo, con claridad, que hace varios años, el Dr. Pacheco nos decía que el tema de la teoría política en la actualidad es la *democracia*. Este 2023, se cumplen cuarenta años del retorno a la democracia y la discusión política en torno a la construcción de una memoria de estos años será fundamental. Sumado, a que este es un año electoral, lo que se diga en torno a la democracia ocupará un lugar central en los discursos y las estrategias partidarias.

En sintonía con lo mencionado, la democracia, pareciera ser, como sostiene Aricó *el destino de América Latina* (Cf. Aricó, 2014). Hay algo en la democracia, particularmente en el proceso de recuperación de la democracia, desde los años

ochenta en varios países de América Latina, que hace que la misma esté en constante discusión. En lo que refiere a nuestro trabajo, hay una comprensión de esta en tanto forma de construcción de un orden que se asume o deviene post dictadura militar en Argentina, pero que, hasta el día de hoy, no logra saldar las demandas económico-sociales de grandes sectores de la población. No sólo en Argentina, también en América Latina. Para decirlo de otra manera, hay una comprensión de la democracia como forma de organización política que garantiza el orden después del *terror*, pero que además debería permitir alcanzar o aproximar el proyecto de liberación, o sea, la construcción de una sociedad mucho más humana y justa. Es aquí, donde la crítica aparece para revisar, preguntar, construir a partir de la propia historia, porque esta forma de la democracia no está logrando esto. A tal fin, me propongo revisar la reflexión del tema en década del ochenta en Argentina, como un momento en el cual estos interrogantes se habían abierto junto a muchos otros. Particularmente con la intención de revisar los aportes de Aricó, a partir de su retorno a la Argentina, luego del exilio en México, para pensar la democracia.

La intención, claramente está puesta en pensar la democracia, partiendo del intento por revisar las discusiones de un período histórico, en tensión con el presente y en orden a la transformación de esta o a una comprensión crítica que la ubique más cerca de responder a las demandas para una sociedad más justa y humana. En palabras de Cerutti, “hacer de la realidad un ámbito apto para la convivencia de los seres humanos; aquellos que merezcan tal nombre” (2000, p.173).

En sintonía con lo anteriormente mencionado, Yamandú Acosta sostiene que cada uno de los asuntos que dan nombre a su trabajo, *Pensamiento crítico, sujeto y democracia en América Latina*, al menos desde los años setenta en adelante han adquirido “el carácter de problemática radical, cuya elaboración a nivel del pensamiento alcanza la identidad de un problema filosófico auténtico” (Acosta, 2010). El filósofo uruguayo afirma que las dictaduras de seguridad nacional de los años setenta, entendida como respuesta conservadora y aniquiladora de cualquier posibilidad de transformación que pudiera revertir las formas de ordenamiento capitalista, hacen que los asuntos antes mencionados como fundamentales, adquieran el carácter de un auténtico “problema filosófico” (Acosta, 2010). En relación con lo mencionado, Acosta propone que una comprensión de la democracia puede ser pensada más allá de una continuidad formal de los objetivos planteados por las dictaduras. Entiende que es necesaria una democratización de la democracia “en los términos de la construcción de un orden en el que todos puedan vivir” (Acosta, 2010). Por el momento, y en referencia a lo mencionado, interesa resaltar el

énfasis de la comprensión de los asuntos mencionados como auténtico problema filosófico.

HEGEMONÍA, SUJETO POLÍTICO PRECONSTITUIDO Y DEMOCRACIA

En 1984, Aricó regresa a Argentina. Tomamos este año como punto de referencia, no sólo por el retorno a su país, sino más bien porque Guillermo Ricca señala que puede percibirse un giro en el trabajo de Aricó a partir de la publicación de *El concepto de lo Político* de Carl Schmitt (1927) que: “pondrá toda su reflexión sobre la democracia más allá de las condiciones en que ésta venía dándose desde la época de Controversia” (Ricca, 2016, p.233).

A partir del señalamiento de Ricca, revisaremos una serie de trabajos que son propios de este período. Además, intentaremos recuperar algunas discusiones propias del contexto en el que se inscriben.

Una intervención importante en el trabajo de Aricó, se da, a partir de un encuentro de lo que Ansaldi llama “comunidad científico social latinoamericana” (2008, p.30), en Morelia-Michoacán en torno al concepto de *hegemonía* de Gramsci. Este texto se destaca no solo por su contenido, sino también porque el encuentro al que hace referencia ocurrió en 1980. Sin embargo, la publicación que recopila las intervenciones de los participantes fue editada por primera vez en 1985 (Cf. Labastida Martín del Campo, 1985). Al respecto de éste y su importancia, sostiene Ricca que “posibilitó recuperar desde la tradición marxista el concepto de democracia que desde posiciones revolucionarias concebidas como asalto al poder del Estado había sido desechado en el sentido que Aricó expusiera en su intervención de Controversia” (Ricca, 2016, p.322).

En esta publicación Aricó se encarga de realizar el prólogo/presentación de toda la obra. Señala que la edición presente difiere en cierta manera a lo sucedido en el congreso, debido a que cada autor tuvo la posibilidad de revisar sus ponencias para la publicación. Más allá de esta cuestión, los señalamientos siguientes son los que nos interesan recuperar. Aricó parte de una advertencia de forma respecto a su intervención: “nos referiremos a algunas ideas allí expuestas que pensamos justifican estas reflexiones” (Aricó, 1985, p.11). En segundo lugar, enuncia dos perspectivas que se buscaron respetar durante el congreso respecto del análisis de la realidad latinoamericana y el concepto gramsciano de hegemonía. Las dos tienen que ver con asumir posicionamientos claros para el análisis que, por un lado, buscan recuperar “cómo y a través de qué procesos y recomposiciones teóricas y prácticas puede construirse una hegemonía proletaria o popular”, que sea capaz de

transformarse en un proyecto de transformación “acorde con las aspiraciones democráticas de la clase trabajadora del continente” (p.11). Particularmente, sostiene Aricó, se acordó esta opción porque se entendía que en los ámbitos en los que se concentra la reflexión intelectual no había sido analizada y estudiada. Por otro lado, una segunda apuesta que se buscó sostener durante el congreso tiene que ver con sortear el límite que presenta la “brecha abierta entre análisis de la realidad y propuestas teórico políticas de transformación” (p.12). Aricó piensa que los análisis de la realidad están centrados en lo que terminó por imponerse en la historia y no en las alternativas que buscaron, sin llegar a concretarse: “procesos efectivos de democratización y socialización progresiva de las sociedades latinoamericanas” (p.11). Esto es de suma importancia, porque representa una manera de trabajar por parte de la comunidad científico-social latinoamericana, y que Aricó comparte, buscando distanciarse de un tipo de práctica que, con la idea de permanecer en lo políticamente correcto,

concluye instituyendo una forma de ver la realidad según la cual detenerse en las vicisitudes de la derrota de las clases populares pareciera ser un indebido desplazamiento al terreno de la política, plano que debería ser evitado si se desea permanecer en el ámbito “académico” en el que tendió a concentrarse el debate no políticamente partidario de los problemas latinoamericanos (pp.11-12).

Este señalamiento representa una crítica a la forma de trabajar en las ciencias sociales latinoamericanas. Claro está que esto no es sencillo, implica trabajar en un terreno en el cual las fronteras “entre lo académico y lo político se desdibujaran”, con el cuidado de sostenerse siempre dentro del trabajo de las ciencias sociales en América Latina. De todas maneras, para ayudar en esta búsqueda, el tema del debate se ubicó en “la relación entre proyecto transformador y sujeto histórico transformador” (p.12), con la intención de que su relación con la política sea inevitable. Nos detenemos en ello porque representa una forma de trabajar en la teoría y la práctica, que es propia del tipo de práctica intelectual que intentó animar el propio Aricó.

Hay dos cuestiones centrales que son analizadas por el presentador de la publicación: el concepto de hegemonía y las continuidades y rupturas entre Lenin y Gramsci, y el problema del sujeto de transformación social. Ambas cuestiones estrechamente vinculadas con el problema de la democracia o con una idea de democracia que se buscaba construir o proponer.

El primero de los debates, vinculado a la tradición del marxismo-leninismo, generó a los ojos de Aricó, las discusiones más enardecidas debido a que la misma “constituye precisamente la forma teórica que de manera casi excluyente adqui-

rió entre nosotros la reformulación del marxismo como teoría y política de la transformación social” (Aricó, 1985, p.12). Según se recupera en el texto, algunas ponencias hicieron hincapié en los aportes novedosos del propio Gramsci dejando de lado su vínculo con Lenin. Otras respondieron fuertemente a éstas desestimando los aportes del italiano. Por su parte, Aricó sostendrá que el propio Gramsci “admitía como puntos de partida ciertos paradigmas esenciales de la interpretación leninista de Marx” (p.13). Pero sobre todo insistirá en recuperar el contexto histórico en el que se dan sus reflexiones en torno al concepto de hegemonía debido a que la misma se sitúa “en un momento en que la hegemonía comenzaba a extinguirse como principio rector en la construcción de un nuevo orden social” (p.13). Esto es, lo que a decir de Aricó, constituye un elemento importantísimo para pensar el presente: por un lado, ciertas similitudes en el contexto histórico, de crisis del socialismo real, y, por otro, la necesidad de pensar si no es acaso necesario revisar los elementos de una tradición que quizás se hayan agotado y perdido su potencial para transformarse en proyecto transformador, y no estén a la altura de medirse con los hechos.

Específicamente, uno de los temas centrales pasa por la cuestión del sujeto de aquellas transformaciones. Al interior de la tradición marxista aparece la necesidad de revisar la comprensión del proletariado “como clase fundante, como soporte histórico y social de una forma de sociedad” (p.14). Aricó, explica que, durante el seminario, algunos señalaron el peligro de analizar ciertos comportamientos sociales que por sí solos producirían los sujetos sociales responsables de las transformaciones sociales. A su vez, advierte que la idea de los sujetos sociales preconstituidos son el resultado de una “lectura ingenua del pensamiento de Marx” (p.14) fruto de un reduccionismo netamente economicista, considerada por los participantes del seminario, como una de las barreras que hay que franquear, si se quiere recrear el marxismo en su dimensión explicativa y transformadora de la realidad. En este contexto, la recuperación del concepto de *hegemonía* de Gramsci se presenta estableciendo una ruptura con las concepciones del sujeto político establecidas por la Segunda y la Tercera Internacional: “el proletariado, típico de las teorizaciones de la Segunda Internacional o aun su parcial corrección mediante la incorporación del concepto *leninista* de alianza de clases, propio de la Tercera Internacional”, sobre todo por su incapacidad de “devenir Estado” (p.14).

Así entendida, la hegemonía es un proceso de constitución de los propios agentes sociales en su proceso de devenir estado, o sea, fuerza hegemónica. De tal modo, aferrándonos a categorías gramscianas como las de “formación de una voluntad nacional” y de “reforma intelectual y moral” a todo lo que ellas implican más allá

del terreno histórico-concreto del que emergieron, el proceso de configuración de la hegemonía aparece como un movimiento que afecta ante todo a la construcción social de la realidad y que concluye recomponiendo de manera inédita a los sujetos sociales mismos (p.14).

En este punto, definida la concepción de *hegemonía* de Gramsci, Aricó suma su perspectiva a la larga discusión que se dio durante el congreso. Si bien, no se puede sostener que las reflexiones del italiano parten exclusivamente de las elaboraciones propias de la experiencia del leninismo y su trabajo en la teoría de Marx, tampoco puede sostenerse que el concepto de *hegemonía* es prácticamente lo mismo que el concepto de *alianza de clases*, soslayando la originalidad del propio Gramsci. Esto implica afirmar una cuestión que, vista desde el presente, pareciera una obviedad. Nos referimos al trabajo de revisar constantemente las elaboraciones teóricas en relación con las transformaciones o a la marcha de los procesos históricos, la necesidad de “medirse con la realidad de nuestro tiempo” (p.15). En este sentido Aricó sostiene que las elaboraciones de Gramsci deben ser ubicadas en relación con la lectura que el italiano realiza de la “experiencia mutilada de implementación de un proyecto hegemónico revolucionario como fue el iniciado por la revolución de octubre” (p.15). Este principio hermenéutico, al que refiere Aricó, vale para la lectura de Gramsci en relación con la tradición que le precede. Pero especialmente para las lecturas que, a partir de Gramsci, se quieran hacer de los procesos de transición en América Latina. Tal principio hermenéutico nos obliga a confrontar las elaboraciones teóricas de una tradición (marxista) “con las diferenciadas realidades latinoamericanas, paradigmas que exigen de nosotros ‘traducciones’ menos puntuales e infinitamente más cautas” (p.15). En fin, hasta qué punto se puede forzar una realidad “que nunca llega a ser como la teoría quiere que sea para que ésta tenga capacidad explicatoria y predictiva y por tanto potencialidad política” (p.16). Para Aricó, el aporte de Gramsci implica el trabajo de reconstrucción de una teoría, un trabajo en la teoría, fuertemente interpelada por la realidad. El análisis de los procesos históricos es el disparador para la reconstrucción de una teoría, que necesita ser revisada, y no la excusa que impide la resolución de los conflictos, o traslada su resolución a un “futuro siempre inalcanzado de maduración de la realidad” (p.16). Para el cordobés, esto implica “indagar las posibilidades y las condiciones en que fuerzas sociales que se constituyen a partir del carácter contradictorio del mundo capitalista pueden convertirse en sujetos históricos transformadores” (p.16).

De allí que el análisis de este texto cobra una importancia fundamental en las reflexiones de Aricó en torno a la democracia, por lo elementos que incorpora en el desarrollo de este prólogo. La Democracia, entendida como proceso político

hegemónico, “es democracia social y no sólo la adscripción al orden jurídico de la democracia política” (Ricca, 2016, p.226). Además, el sujeto político será el resultado del propio proceso de construcción hegemónica y no un sujeto pre-constituido que hay que buscar o esperar que aparezca en la historia. Los sujetos de la política son sujetos sociales “tramados por el plexo social, en sus relaciones materiales de producción, en sus visiones del mundo y formas de vida dadas por una historia práctica que es insuprimible”. Por último y retomando la propuesta inicial, las problematizaciones en torno a la hegemonía, sostienen la idea de que Aricó sigue pensando la política desde la tradición de Marx y de Gramsci y no abandona este andamiaje teórico por más que la preocupación está puesta, por esos años, en las discusiones en torno a la democracia. Como bien señala Cortés, esta manera de recuperar el concepto gramsciano de hegemonía, como un modo de ejercicio de la democracia, hace ineludible el problema de una relación entre socialismo y democracia:

Si la hegemonía no es sólo una forma de organización y dirección de las masas, sino también un modo de ejercicio de la democracia y de construcción de una alternativa política, se plantea el problema de la relación entre socialismo y democracia (Cortés, 2015, pp.229-230).

Así, la recuperación de la hegemonía, como categoría para problematizar la democracia, abre la posibilidad para pensar la democracia desde una perspectiva socialista. Esta apertura, evidentemente también va a implicar poner en cuestión toda una cultura política de izquierda. En los textos que seguiremos analizando estas cuestiones estarán presentes.

DEMOCRACIA O ALCANZAR EL LUGAR DE LA DECISIÓN SOBERANA

Ricca sostiene que el retorno de Aricó a la Argentina y particularmente el trabajo asumido en la editorial *Folios*, representa un giro significativo en sus elaboraciones y discusiones respecto a la democracia.

La importancia que se le asigna a lo enunciado en el párrafo anterior ocupa un lugar central en el desarrollo de las reflexiones de Ricca (2016). En 1984 cuando Aricó vuelve a Argentina, además de la fundación del *Club de la Cultura Socialista*,⁵⁰ asume la tarea de dirigir una colección de textos de la Editorial Folios

⁵⁰ José Aricó abrió las puertas del *Club de Cultura Socialista* como lugar de pensamiento en julio de 1984 y las cerró en 2008. En la página web, que ha sobrevivido como memoria virtual viva, se lee que el Club na-

titulada “El tiempo de la política”.⁵¹ Esto, no sólo le permite continuar con su tarea editorial, sino introducir un elemento en las discusiones sobre la democracia que se venían dando desde el exilio mexicano. Discusiones que se profundizaban con el retorno a la democracia, la participación de algunos compañeros del Club en el “Grupo Esmeralda” y la necesidad de continuar con las reflexiones en lo que refiere a la democracia por construir.⁵²

Lo que en general llama la atención, es la decisión del propio Aricó: que el primer número de esta colección que se edite en Argentina sea *El concepto de lo político* de Carl Schmitt. En la presentación de la publicación sostiene que pareciera necesario tener que justificar la presencia desde el inicio en “una editorial democrática de quien es por lo general considerado un pensador político nazi por su adhesión al partido nacional socialista y, esencialmente, por la justificación teórica que él dio a la práctica y a las instituciones del nazismo” (Aricó, 1984, p.IX). La justificación se sustenta en una postura respecto del trabajo editorial entendido como una “empresa de cultura o, para decirlo con mayor precisión, de cultura ‘crítica’” (p.X). El énfasis radica en la necesidad o la búsqueda de un pensamiento transformador, que se ubica desde la deconstrucción, no solo como una manera de trabajar con los textos, sino también de un pensamiento que se inserta,

en ese contradictorio terreno donde el carácter destructivo de un pensamiento que no se cierra sobre sí mismo es capaz de transformarse en constructor de nuevas maneras de abordar realidades cargadas de tensiones y de provocar a la vez tensiones productivas de un sentido nuevo (p.X).

ció con la idea de plasmar un espacio de análisis y debate “de los problemas políticos, sociales y culturales de la sociedad argentina y del mundo” y así “contribuir a la renovación del pensamiento actual atrayendo el esfuerzo de todos aquellos que se interroguen críticamente sobre el significado del socialismo como identidad ideológica, cultural y política” (Pavón, 2012, p.143). Héctor Pavón en *Los intelectuales y la política en la argentina* (2012) reconstruye el surgimiento del *Club de la Cultura Socialista*, sus aportes y sus discusiones, como también los vaivenes que él mismo experimentó en los años de vida de este, recuperando las voces de muchos de los actores del propio club.

⁵¹ La colección “El tiempo de la Política”, incluyó otros textos. Entre ellos, Los usos de Gramsci, de Portantiero; el volumen colectivo *Discutir el Estado*, los *Escritos Políticos* de Max Weber, los *Escritos Políticos* de Karl Korsch y *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt. Martín Cortés describe y analiza lo que fue el trabajo de Aricó en Editorial Folios y reconstruye el trabajo de edición y sus búsquedas (Cf. Cortés, 2015a).

⁵² Héctor Pavón reconstruye el proceso de la conformación del Grupo Esmeralda. Quienes participaron directamente en el mismo fueron Juan Carlos Portantiero y Emilio De Ípola luego de su retorno en el exilio. Una de sus intervenciones más importantes dentro del Grupo, fue el trabajo que realizaron en la construcción del recordado “Discurso de Parque Norte” (Pavón, 2012).

Esta manera de trabajar situadamente es a entender de Ricca, una clara manifestación del “derrotero último de la trayectoria que dibuja la práctica discursiva de Aricó” (Ricca, 2016, p.235), la cual le permite apropiarse de la herencia de Marx: “de un Marx atópico y solitario, no marxista y, por esa misma razón, en la crítica de todo lo cristalizado y desechable que hay en el marxismo” (p.235).

Esta manera de “*hacer marxismo*” (Cortés, 2015, p.40) es la que le permite leer a Schmitt “como uno de los ‘proseguidores’ de Marx” (Aricó, 1984, p.XI). Su intención va mucho más allá de una mera provocación para la época. Busca más bien, incorporar en las discusiones la recepción de un pensador que en principio no sería receptado dentro de la cultura de izquierda, pero que en la comprensión de Aricó, resulta significativo en la discusión política. Apunta Guillermo Ricca:

Schmitt fue ideológicamente un reaccionario, crítico del liberalismo y del parlamentarismo, como así también de todos los efectos que la Ilustración descargó sobre la política. En este sentido, Aricó no hace más que reconocer que Schmitt está en las antípodas de Marx. Sin embargo, hay algo en lo que Marx y Schmitt estarían de acuerdo: en la determinación esencialmente política de la economía (Ricca, 2016, p.236).

Es aquí donde se abre la posibilidad de leer a Schmitt en sintonía con la propuesta de Marx. Marx señalaba que la estrategia de la Economía Política consistía en mostrar cómo no político lo constitutivo de la dominación, y es allí donde él “descubría la emergencia de lo político: la antítesis de clases y la consiguiente lucha” (Aricó, 1984, p.XII). Para Schmitt de la misma manera funciona el liberalismo al presentar como morales o humanitarias, y no políticas, las premisas que sostienen o garantizan el establecimiento de un orden. Ahora bien, nuestra pregunta tiene que ver con la relación entre estas reflexiones de Schmitt y la apertura democrática que se está dando luego de que asume Alfonsín en diciembre del 1983.

El aporte de Schmitt en el que Aricó está interesado es el que permite dotar a lo político de autonomía en relación con filosofías de la historia universal y de cualquier otra justificación normativa externa, como la que identifica sin más lo político con la esfera estatal burocrática o el orden liberal. De allí al nihilismo apolítico que hace de la técnica el sustituto de la política, hay nada más que un paso, como bien saben los cultores de la vulgata neoliberal y de la restauración conservadora que es su motivo (Ricca, 2016, p.237).

Ricca señala una de las cuestiones centrales de los inicios de los ochenta, de la cual Aricó se va a distanciar y tiene que ver con cierta identificación entre democracia y Estado de Derecho (Ricca, 2015). Cuestión por la cual recupera el aporte

de Schmitt en las discusiones que se planteaban desde los sectores vinculados a la cultura de izquierda. Es el propio Aricó, utilizando el seudónimo de Albino Zeni (1985), el que responde a las resistencias o las críticas que recibió la edición y la presentación en la revista *Punto de vista* dirigida por Beatriz Sarlo.⁵³ La misma se expresa con claridad al señalar que no se trata de establecer una continuidad de las categorías que el propio Schmitt construyó en los años 20 de Alemania. Más bien, pasa por comprender que “sigue siendo nuestro el campo de problemas que sus reflexiones permitieron abrir” (Zeni, 1985, p.43).

Nos interesa resaltar cuáles son los elementos en los que Aricó hace énfasis para el debate que lo está atravesando por esos años. Ricca los presenta como expresión de un giro en las reflexiones en torno a la democracia a construir, posterior al tiempo de las dictaduras: La primera cuestión tiene que ver con la identificación despolitizadora entre democracia y estado derecho. En esta cita, un tanto extensa, se expone claramente el problema en cuestión:

Aricó advierte, a partir de su lectura de Schmitt, el riesgo que acecha al Estado de derecho: resolverse como neutralización de lo político y como mera legitimación fáctica de un orden dado de cosas: el orden de la mercancía y de las corporaciones que se la reparten; es decir, resolverse en la legitimidad liberal clásica que deja intocado el problema relativo a cómo imaginar una transformación de la cultura política en un sentido social avanzado (Ricca, 2016, p.240).

Se advierte uno de los peligros en la democracia a construir. Por un lado, debe asumir el desafío de erigir la construcción de un orden distinto al *espanto*⁵⁴ de la dictadura cívico-militar,⁵⁵ pero que, a su vez, asuma la necesidad de las transformaciones económico-sociales urgentes. Resuenan en estas disputas propias de la teoría política las tensiones entre democracia formal y democracia sustantiva.

Otro elemento tiene que ver con la concepción de la política, el conflicto y la violencia. Aricó recupera la lógica Schmittina del amigo/enemigo como previa a la decisión soberana. Se trata de un conflicto que no implica la desaparición del otro. Más bien es representativo de los antagonismos reales, “como posibilidad

⁵³ Al respecto de *Punto de vista*, Héctor Pavón reconstruye el itinerario de la revista (Pavón, 2012, pp.164-169).

⁵⁴ La idea de espanto está trabajada por Silvia Schwarzböck. Los espantos es lo que le sigue al terror de la última dictadura cívico-militar, y anidan en la democracia de las posdictadura (Cf. Schwarzböck, 2016).

⁵⁵ Martín Cortés lo expresa de la siguiente manera: “Ya mencionamos que Aricó señala que la principal causa de la reconsideración del problema de la democracia en el antecedente inmediato: el terrorismo de Estado, *la constatación de aquello que las clases dominantes son capaces de hacer por fuera de las reglas mínimas de la democracia formal*” (Cortés, 2015b, p. 242). Las cursivas son nuestras.

latente y extrema en el conflicto que constituye a lo social y que antecede a la decisión soberana” (Ricca, 2016, p.238). Esto implica asumir el conflicto y la violencia como constitutivos del entramado social, que deben ser abordados por una política capaz de “transformar el antagonismo social en agonismo político” (pp.238-239). Las categorías de antagonismo y agonismo son abordadas por la filósofa Chantal Mouffe y particularmente refieren a la posibilidad de una construcción democrática que asume el conflicto o el desacuerdo como algo fundamental o constitutivo de la construcción de un orden. Donde el otro no es entendido como enemigo que debe ser eliminado, sino como adversario con el que hay que disputar los sentidos de la construcción de un orden: “en una política agonista, la dimensión antagónica está siempre presente, ya que lo que está en juego es una lucha entre proyectos hegemónicos opuestos” (Mouffe, 2014, p.26), la confrontación es tal, pero debe desarrollarse en “condiciones reguladas por una serie de procedimientos democráticos aceptados por los adversarios” (p.28).

En este sentido, sostiene Aricó que “La acción política para Schmitt es sobre todo opción, riesgo, decisión: ‘producción de un mito’ que no deja espacio libre y que compromete al sujeto imponiéndole la elección” (Aricó, 1984, p. XIII). Este segundo elemento, que el propio Aricó asume incorporando el decisionismo schmittiano a sus reflexiones en torno a la democracia, lo aleja de otras posiciones, como las del pacto democrático, que proponen algunos de sus compañeros. La idea de *pacto*⁵⁶ que asumen Portantiero y De Ípola, se asienta en una creencia de la política atravesada por una serie de normas establecidas de antemano y que todos deberían de respetar. Es por eso que las críticas apuntan a confrontar esta recuperación del decisionismo que Aricó introduce “como opuesto a la deliberación pacificadora, considerada ésta como consubstancial con la democracia” (Ricca, 2015, p.41). El propio Federico Galende, en un artículo de la revista *Confines*, se refiere a la noción de pacto como uno de los significantes más importantes en las discusiones de la época, del cual se desprendían una serie de palabras “que funcionaban como santo y seña, de una nueva terminología política en argentina: ética, tolerancia, pluralismo, gobernabilidad, o discurso” (Galende, 2009, p.51).

⁵⁶ Raúl Burgos se refiere a la noción de pacto democrático en sintonía con lo que venimos exponiendo: “El Grupo Esmeralda participó de la elaboración del concepto de democracia que propondría Raúl Alfonsín, en medio de un extenso proceso de discusión sobre el tipo de régimen democrático que debería sustituir a la dictadura militar. El proyecto de democracia y de transición que el presidente Alfonsín intentó desarrollar era una versión particularizada de la concepción liberal, centrada en una práctica política basada en “reglas de juego” universalmente aceptadas y respetadas, que superasen la situación de interferencias corporativas que habían constituido la vida política argentina, por lo menos a partir de 1930” (Burgos, 2004, pp.322-323).

Estos señalamientos se insertan en el centro de las discusiones y las relecturas al respecto de la época. Particularmente, se suele leer a Aricó como parte del grupo de *La ciudad futura*, revista propia del Club de la Cultura Socialista dirigida por Aricó, Portantiero y Tula, como si fuera un bloque de pensamiento sin disidencias o discordancias.⁵⁷ Un ejemplo claro de esto se presenta en el trabajo mencionado de Federico Galende. En el mismo, el filósofo radicado actualmente en Chile hace una referencia al trabajo intelectual de la época, en el que refiere ciertos bloques agrupados en torno a las revistas de cultura política como *La ciudad futura*, *Punto de vista*, *Crisis y Unidos*. Cuando menciona su recuerdo sobre lo que sucedía en la revista del *Club de la Cultura Socialista*, dice lo siguiente:

Lo cierto es que La ciudad futura era un concilio de restauración institucional que odiaba las ciudades del pasado o que, más precisamente, odiaba que en el pasado de aquellas ciudades no hubieran existido ciudadanos. Que para qué queríamos ciudades si no éramos ciudadanos, que si nos comportábamos como ciudadanos entonces tendríamos un día una ciudad futura (Galende, 2009, p.54).

La referencia es muy clara e incluye en la síntesis a quienes hacían la revista. Para Ricca este es un aspecto que hay que discutir fuertemente respecto del pensamiento de Aricó o la lectura que se hacen del mismo. En lo que concierne al cordobés, es difícil encontrar sintonía con la categoría de ciudadano como el sujeto de una “democracia política sin atributos” (Ricca 2016, p.246). En la misma línea, y por eso la importancia de la inclusión de Schmitt y la crítica al liberalismo, será necesario recuperar aquellas discusiones políticas que no pierdan de vista “la necesidad de transformar un orden social que ya por entonces es percibido por el propio Aricó como *crisis de civilización*”.

A partir de aquí, las reflexiones de Aricó en torno a la democracia seguirán este camino y se perciben en dos intervenciones que se dan en el año 1986, que continuando con el análisis cronológico que intentamos sostener, vamos a revisar en lo que sigue.

⁵⁷ Raúl Burgos se refiere a esta situación de la siguiente manera: “Es importante indicar, con respecto a las relaciones de los intelectuales vinculados a la trayectoria de Pasado y Presente con el gobierno de Alfonsín, que éstas no eran homogéneas. Mientras Portantiero y otros postulaban y ejercían una participación más íntima con el gobierno, Aricó y otros conservaron, durante algún tiempo, una posición más independiente y crítica. Las diferencias entre estas posiciones son públicas y señaladas por varios de los observadores directos de aquellos debates, entrevistados para esta investigación. Aunque los meandros de esas posiciones estén aún por ser completamente aclarados, es posible apuntar algunos elementos que permiten establecer algunas posiciones divergentes” (Cf. Burgos, 2004, p.326).

La primera de las intervenciones aparece en el segundo número de la revista *La ciudad futura*. Esta revista tiene su primer número en agosto de 1986, y es una iniciativa de algunos integrantes del Club de la Cultura Socialista. En su primer número se afirma que la revista “aspira a ser un terreno crítico de confrontación de las distintas voces que animan un proyecto de reconstitución de la sociedad argentina sobre bases democráticas y socialistas” (1986, p.3). Por otro lado, dejan claro que “no somos alfonsinistas, ni radicales, ni socialdemócratas. Somos simplemente socialistas” (p.3). Y que, a partir de la posibilidad de construir una nueva democracia, buscarán “ser un elemento activo en la construcción de una democracia social avanzada, no porque hayamos renunciado a nuestros ideales socialistas, sino porque es la única forma de mantenerse fiel a ellos” (p.3).

Este es el tema sobre el que vuelve Aricó en su texto “Una oportunidad de ponernos al día”. No quedan dudas que la tarea de impulsar una reforma en la sociedad implica no dejar las cosas como están. Es más, Aricó lo pone en términos de necesidad, salvo para la derecha política que “confía en alcanzar un orden estable liberando el mercado y frenando la dilatación de las libertades positivas, podríamos afirmar que, un país con las características señaladas, es ansiado por la mayoría de nuestro pueblo” (Aricó, 1986, p.36). ¿Cuáles son las características? Las que permitan “la conquista de un orden político sustentado en una democracia social avanzada, con formas de intervención de más amplia participación social y política, con una profunda democratización del poder y una mayor socialización de la vida económica” (p.36). Aricó no sólo afirma que esto sea necesario, también sostiene que esto difícilmente ocurra. Descree que esto sea posible:

no creo que exista en la sociedad, en sus instituciones representativas, en sus estamentos políticos y profesionales, en sus dimensiones ideológicas y culturales, el suficiente consenso, la necesaria voluntad reformadora, el perdurable compromiso político, que torne viables las reformas institucionales y estructurales que el país requiere para clausurar su inestabilidad política y reestructurar su vida económica (p.36).

Una vez más, estas afirmaciones ponen al cordobés muy lejos de lo que algunos de sus compañeros venían sosteniendo, porque claramente “no llega a constituirse como voluntad, ni como decisión política” (Ricca, 2016, p.248). Se trata de una crítica que recae directamente sobre la dirigencia política y particularmente al Ejecutivo y las formas políticas de la reforma institucional que está llevando adelante. Esas formas políticas deberían sostener una voluntad y una decisión política que logre que “la sociedad tuviera una noción más plena de lo que hoy está en juego, de los obstáculos que una voluntad reformadora deberá sortear para poder imponerse” (Aricó, 1986, p.36).

Lo que Aricó sostiene como *democracia social avanzada*, necesariamente va un poco más allá de la recuperación y estabilización formal institucional. Es más, afirma sin rodeos, que es imposible de concretar procesos de democratización efectiva si no se incorporan las demandas sociales y económicas urgentes, como también la manera de generar la necesaria democratización política, para que éstas puedan expresarse en una forma de participación más amplia y nueva. En este punto es donde confronta con quienes afirman que es necesario “congelar la situación actual y seguir insistiendo en el respeto a un ordenamiento jurídico-institucional cuyas limitaciones y anacronismo todos advertimos, cualquier respuesta de este tipo elude una cuestión fundamental” (p.36). Es clarísima la referencia o el análisis que Aricó hace de la situación que atraviesa el gobierno de Alfonsín y el problema fundamental pasa por el anhelo de que esto pueda ser realmente posible:

Quando se afirma que los cambios son necesarios, pero que es preciso esperar momentos de mayor tranquilidad para hacerlos, se supone que se puede alcanzar la “tranquilidad” sin el cambio. En mi opinión esta es una forma de soñar con los ojos abiertos porque se afirma en una creencia que rechaza las lecciones de los hechos y desplaza a un futuro imprevisible una necesidad del presente (p.36).

Esta afirmación expresa el pesimismo inicial de Aricó respecto de la posibilidad de consolidar una forma de organización política, de orden, sólo atendiendo al cuidado de las instituciones de la democracia y postergando dar “respuestas a las formas complejas de nuestra situación actual y a las demandas de intervención colectiva” (p.36).

En el desarrollo de esta intervención, no sólo se muestra crítico respecto de las apuestas del ejecutivo nacional del momento. Además, apunta cuestiones centrales para con los partidos políticos por la indiferencia manifiesta. Y cuestiona el accionar de dos tradiciones de izquierda: la nacional y popular y la izquierda socialista, que no tienen en el centro de sus preocupaciones este desarrollo en torno a la democracia. En particular, toma nota de lo que sucede al interior de su propia tradición:

El hecho de que no sean estos los temas de izquierda, de que las propuestas de reforma sean vistas por ellas como puras maniobras electorales o mezquinas apetencias personales, y de que las reduzca a solo apariencia, es de algún modo la demostración de que el discurso de la izquierda y su cultura están instalados en la ideología y no en la política (p.36).

Para el cordobés, es de suma urgencia que se asuma la comprensión de que la democracia como régimen es lo que hoy se presenta como posibilidad, como *opor-*

tunidad de ponernos al día, para construir un ordenamiento institucional y político que garantice libertad e igualdad. Aquí es donde el tono pesimista del principio cambia de forma y encuadra las posibilidades de transformación posibles, solo dentro de los límites de la democracia. Se afirma que la coyuntura histórica le ofrece a esas dos tradiciones políticas la oportunidad de transformarse en una opción política, de consolidar una democracia donde se asuman las reformas políticas necesarias y, a su vez, se atiendan a las demandas de transformación social y económica urgentes: “A partir del despliegue de esta pugna por la ampliación de los procedimientos de control democráticos podrá determinarse lo que se quiere cambiar y cómo, lo que efectivamente puede ser objeto de reformas”. En este punto se empieza a vislumbrar una característica más que Aricó destaca de la democracia: forma de organización política que permite alcanzar el lugar de la decisión soberana, en sintonía con el desarrollo que venimos realizando desde la incorporación de Schmitt a sus reflexiones.

En ese mismo año, 1986, encontramos una intervención de Aricó en Perú, en un encuentro de ciencias sociales. Las ponencias de quienes participaron fueron recogidas y publicadas en 1992 en *Lo popular en América Latina ¿Una visión en crisis?* Entre las intervenciones, encontramos una participación del cordobés que lleva como título “El difícil camino de la reforma democrática”.

En esta participación hay una primera cuestión a destacar: Aricó se presenta de manera distinta a los demás participantes, como un “comentarista” que intenta historiar “ciertos momentos de una historia que ya pereció” y manifiesta cierta incomodidad con el cartel de panelista asignado para realizar una “exposición formal porque, como ustedes saben, yo soy sapo de otro pozo. Vengo de otro lugar; no vengo estrictamente de las Ciencias Sociales, ni me ubico con facilidad en ese plano” (Aricó, 1992, p.1).

El desarrollo de la exposición se da a partir de una toma de posición que Aricó enuncia como “buen reformista, de un cabal reformista demócrata” (p.1). A nuestro entender busca generar un quiebre. Primero, respecto de la comprensión de lo popular por la cultura de izquierda. Segundo, respecto de la comprensión de la democracia.

La primera de las cuestiones tiene que ver con lo popular. De hecho, la publicación final en el título sostiene la relación entre lo popular y América Latina. Particularmente, lo que Aricó hace es revisar cómo asume lo popular la izquierda de tradición marxista. Hay, al menos, tres cuestiones centrales para destacar.

1. Respecto de lo popular, del movimiento popular, el problema señalado pasa por la compatibilidad con una determinada legalidad. Es decir, “la

legalidad de las luchas sociales con la gobernabilidad de un sistema político” (pp.1-2), en el particular momento de la historia de Argentina y de América Latina y del régimen democrático como tal.

2. Segundo, y dirigido al socialismo como tal, si quiere ser una posibilidad para América Latina, si quiere transformarse en un proyecto, debe necesariamente convertirse en una fuerza de gobierno: “en tanto no sea fuerza de gobierno, puede ser apenas una fuerza de contestación” (p.3). Esto se presenta como una tarea urgente: la necesidad de construir un discurso capaz de atraer fuerzas sociales y de transformarse en una alternativa política viable y capaz de gobernar en democracia.
3. Por último, se apunta un peligro encubierto de lo popular. Todavía circula cierta comprensión que asocia lo popular con la posibilidad de la revolución. Aricó afirma que el tema de discusión no permite desprenderse de un andamiaje teórico-conceptual al cual denomina como arcaico. Lo popular se transforma así en “una manera de desplazar el problema de la revolución, es una manera de desplazar el problema de identificar proceso de transformación con revolución radical” (p.5). A lo que apunta es a hacer foco en el problema de la democracia: “porque si nos instalamos en el problema de la democracia, no se puede hablar de la conquista del poder. Se tiene que hablar simplemente de la conquista del gobierno, porque no existe tampoco el poder” (p.5).

Evidentemente, Aricó busca trasladar el debate que se estaba dando en torno a lo popular y ponerlo en otro lugar que es el de la democracia y sus posibilidades. Entiende que es sumamente necesario un cambio en la forma en la que se dan las discusiones y en la que se construye un conocimiento nuevo sobre lo que está sucediendo. Identificada la democracia como problema central, el desafío pasa por saber cómo se aborda el mismo, teniendo en cuenta la diversidad de experiencias y discursos que provienen de distintas regiones cuando no existe “una tradición socialista democrática en América Latina que nos sirva como punto de referencia para medir estos otros discursos” (p.5). Además, observa “la persistencia en el plano cultural y político de una tradición leninista y nacional popular que no ha sido conmovida” (p.5). Estos factores, afirma Aricó, hacen que la tarea en torno al problema de la democracia se dificulte.

Teniendo en cuenta la cuestión sobre el discurso de la izquierda que ha pasado de la revolución a la democracia, como bien describe Lechner, no sólo por los fracasos del pasado sino también por las construcciones teóricas de la realidad que deben ser revisadas; y asumiendo que la democracia “coincidiendo con lo que

decía Grüner, es en el fondo, al límite, en el último extremo, anticapitalista” (p.5), se transforma en una necesidad revisar una cultura política que ya no puede leer el presente a partir de viejas categorías:

Esto, por supuesto, supone formas distintas de pensar, maneras distintas de ordenar la realidad. Y como tenemos la imposibilidad de pensar lo nuevo si no es a través de las categorías viejas, la única manera de reordenar una cultura política es lograr establecer un proceso sincrético, de reabsorción de aquellas culturas políticas que aparecen como excluyentes en la sociedad presente, aun cuando se planteen todos objetivos de transformación (p.11).

Esta transformación implica abrir las construcciones en torno a la democracia de una manera nueva, aceptando aquellas “palabras que nos fastidian” (p.5), que profundice la crítica de las construcciones anteriores y las nuevas, no solo como una forma de trabajo intelectual que pone a prueba la construcción de un discurso, “sino como forma de entender una realidad que, a veces, se nos aparece como inaprensible” (p.1). Dicho esto, los aportes centrales respecto a las discusiones en torno a la democracia, como enunciamos más arriba, avanzan en dirección a comprender la misma como la forma que permite alcanzar el lugar de quien decide.

Aricó plantea que los procesos de democratización se dan en paralelo a una profunda crisis del Estado y de la economía “¿Es posible pensar procesos de democratización avanzados, radicales, profundos, en medio de una crisis económica?” (p.7). Aun cuando la relación entre economía y sistema político no sea determinante o directa, lo cierto es que se torna una dificultad real consolidar un proceso democrático. El desafío está a la vista: ¿cómo se sostiene el largo plazo de profundización de la democracia sin desatender a las urgencias que se presentan debido a la crisis de los Estados nacionales y la crisis económica?

Esta encrucijada, para la cultura de izquierda de tradición marxista, encontraba respuestas en la idea de revolución: “la revolución era el punto mágico que nos permitía sortearla” (p.7). En la situación actual, el discurso de la revolución no comprende muchas de las situaciones que se deben asumir y debe convivir con nuevos discursos. Ante esta situación, “me parece que la única salida que nos queda, aunque sea una forma de arar en el desierto, es una profundización del discurso democrático y una comprensión más cabal de lo que significa ese discurso” (p.8).

Llegados a este punto, Aricó señala algunas cuestiones que son de suma importancia a los fines de avanzar en su comprensión de la democracia y que están en sintonía con los análisis que venimos desarrollando:

1. Se hace referencia a una cuestión de la teoría política, la cual comprende el régimen democrático como continuación o como devenir del forma-

lismo propio del Estado de Derecho moderno. Es claro que este Estado está compuesto por una serie de reglas que deben ser asumidas y que la posibilidad de la democracia se da dentro de las mismas, pero de ninguna manera “hay continuidad entre el formalismo jurídico del Estado de derecho y la propia democracia. Como tampoco hay un pacto de solidaridad entre democracia y capitalismo. Son dos cosas diferentes y son cosas que pueden ser contradictorias” (p.8).

2. Si se asume que la democracia “no es asimilable a la forma liberal del derecho; vale decir a la norma liberal democrática. Tampoco es una forma débil de procedimiento. Es un hecho nuevo, y hay que entenderlo como un hecho nuevo” (p.8). Ese hecho nuevo remite a una construcción, a una posibilidad que se abre a partir de que la democracia es el régimen que permite cuestionar “la decisión que preside este artificio normativo que hemos planteado antes. Alcanzar el lugar de quien decide, ser el que decide” (p.8). La democracia como forma que permite disputar el lugar de la decisión soberana, de transformar o reformar todo el aparato normativo en orden a favorecer las necesidades de transformación social urgentes. La democracia como forma de organización, como régimen, permite “alcanzar el puesto de quien decide, y la democracia crea los mecanismos por los cuales esto está siempre en discusión” (p.8).

Tomando estas afirmaciones y sumándole otras que venimos desarrollando, podemos aproximarnos un poco más a lo que sostiene como comprensión de la democracia que desarrolla Aricó en los años ochenta:

1. La crítica que se realiza a la identidad entre Estado de Derecho y democracia, aceptada por algunos compañeros en los años de la apertura democrática (Ricca, 2015), es pertinente por las consecuencias que acarrea. A saber, reducir la comprensión de la democracia a una débil forma de procedimiento legal y reducir a los sujetos sólo a la tarea de respetar las reglas impuestas (ciudadano). Si bien se señala que las demandas y transformaciones sociales deben darse dentro de la formalidad, la comprensión de esta no se puede reducir sólo al marco formal de la democracia. De fondo, la discusión es con aquellos que sostienen un proceso de transición a la democracia y una posterior profundización de esta y que Aricó ya cuestionó como una manera de soñar con los ojos abiertos o lograr tranquilidad sin el cambio: “Aricó lo considera parte de un mismo proceso de transformación que debe ser orientado en una dirección política precisa,

puesto que lo que está en juego es el significado mismo de la democracia” (Ricca, 2016, p.261).

La manera en que la democracia es asumida por Aricó no genera este salto entre distintos momentos. La incorporación de Schmitt, referida a la decisión soberana, le permite pensar la democracia como la forma de organización política que puede poner en discusión y disputar el lugar de la decisión soberana. De esta manera, se otorga una legitimidad a las luchas sociales, se evita esa escisión entre movimiento social y política, y la democracia asume la forma de un “proceso hegemónico en una cultura democrática” (pp.253-254). Proceso “instituyente, desde abajo” (p.254), que necesariamente debe constituirse en una alternativa, que genere consenso, para alcanzar el lugar de quien decide; llegar a ser una forma de gobierno.

2. De lo anterior se desprende la cuestión referida al sujeto político de la democracia. Para Aricó: “No hay evolución histórica ni social, más allá de la dirección que los propios sujetos políticos puedan imprimirle a esa historia en términos de construcción de una opción de gobierno” (p.254). La propuesta democrática a la que se refiere se asume como opción, por tanto, no acepta o no depende de sujetos políticos previamente constituidos, y tampoco se reduce a la tibia comprensión del ciudadano. Más bien, los sujetos políticos se constituyen en el propio proceso político hegemónico, desde abajo,⁵⁸ en orden a constituirse en alternativa de gobierno, que alcance el lugar de la decisión soberana y logre las transformaciones del propio régimen democrático. En una dirección que permita favorecer las transformaciones sociales urgentes e impostergables sin las cuales ningún proyecto democrático puede sostenerse en el tiempo.

LA RESPUESTA ES LA DEMOCRACIA

Durante el desarrollo del trabajo se hizo un análisis de la importancia de la democracia en los años ochenta del siglo pasado. Evidentemente subyace a la década analizada, y resuena en el presente la necesidad de precisar, discutir y disputar el

⁵⁸ “El debate en torno al concepto de Hegemonía vuelve a poner en primer plano que Aricó sigue pensando lo político desde una perspectiva heredera de la tradición marxiana y gramsciana; esto es, como un movimiento “desde abajo”, desde un lugar de agregación que no es cualquier lugar, sino aquel que compromete la fuerza de las clases subalternas para transformar y reconfigurar a la sociedad toda. Democracia, desde esta concepción de la hegemonía, es democracia social y no sólo la adscripción al orden jurídico de la democracia política” (Ricca, 2016, p.226).

sentido de la democracia como tal. Lechner (1986), sostiene que la democracia se constituyó en los ochenta como una salida esperanzadora y no en un problema como tal. De esta manera el retorno de la democracia se asumió como una posibilidad para todas las fuerzas que hacían al desarrollo o construcción de las sociedades: disputar la finalidad de la democracia o el uso que se daría a la misma. Es por esta razón que otros, como León Rozitchner, se referirán a la democracia de los años ochenta como “democracias aterrorizadas” (2015, p.57) ya que la misma es una concesión que el más fuerte en esa guerra hace al más débil, sabiendo que el terror se imprimió en el interior de los derrotados. Por esta razón sostiene que “la democracia actual fue abierta desde el terror, no desde el deseo” (p.57). En sintonía con lo anteriormente mencionado, Hinkelammert habla de *democracias de seguridad nacional*, para referirse al proceso de democratización de los años ochenta del cual surgen democracias que en ninguno de los casos “disuelven es Estado de Seguridad Nacional” (Hinkelammert, 1990, p.230).

Refiero estos apuntes críticos, intentando señalar que, para todos la respuesta o la salida a los procesos dictatoriales, se encontraba en la democracia. Razón por la cual, en ella confluyen, no sólo, los sectores del pensamiento crítico en América Latina, sino que también la derecha teórica latinoamericana y sus intelectuales orgánicos como señala Roitman Rosenmann (2001, pp.121-122). El sociólogo chileno explica de manera contundente cómo sectores de la derecha asumieron positivamente los golpes militares en tanto movimientos en defensa de la democracia del peligro que suponía la toma del poder de sectores subalternos y populares. Con el desarrollo de las dictaduras sufrieron el desplazamiento y “la pérdida de protagonismo económico, social y político de la burguesía intervencionista también arrastró a los sectores medios, base social y electoral de sus postulados políticos”. Esto los llevó a buscar en la revalorización de la democracia una forma de recuperar los lugares de poder que habían perdido y distanciarse de los gobiernos militares.

La democracia sin adjetivos, como procedimiento de elección de élites o como sinónimo de gobernabilidad fue la construcción teórica de los sectores que se distanciaron de los gobiernos militares, que en un principio habían apoyado. Esto hizo que se incorporaran al debate en torno a la democracia en sintonía con el pensamiento crítico. Es decir, el tema era común; diferían en sus contenidos. A su vez, con la finalidad de terminar con las dictaduras, sectores del pensamiento crítico latinoamericano que acusaron recibido del impacto de la crisis del marxismo, abandonaron posiciones críticas y confluyeron con sectores conservadores y neoliberales en la construcción de una teoría de la democracia vacía de todo contenido

económico, social, político y cultural. Como, señala Roitman Rosenmann, esto produjo una ruptura al interior del pensamiento crítico y permitió que converjan en un mismo discurso sectores que fueron contrarios a las dictaduras y sectores que por momento las habían apoyado.

Esta situación determinó la discusión en torno a la democracia: por un lado, quienes entendían la democracia como un fin en sí misma, como la forma de organización política que permite el final de las dictaduras y se erige como forma de organización política que reestablece una forma de orden y paz social. Y la reducen a una forma procedimental-jurídica que garantiza las libertades individuales, con una forma de participación social en las elecciones, vaciándola de contenido social, político, económico y cultural. Para esta forma de pensar la democracia:

Cualquier alternativa política construida sobre la base de demandas sociales, redistribución del ingreso y beneficios económicos, será considerada como una propuesta residual de la izquierda totalitaria sin capacidad para valorar suficientemente los beneficios de una práctica democrática, por ello causante de una posible desestabilización del orden democrático (p.124).

Por otro lado, estarán los sectores del pensamiento crítico que no abandonaron una manera de pensar la democracia. Democracia no sólo como respuesta a las dictaduras existentes, sino entendida como forma de organización política que posibilite la transformación de las sociedades en los que respecta a la desigualdad social, política y económica. Pero que, sobre todo, no abandonan el vínculo entre democracia y socialismo y la crítica al capitalismo. Para quienes se inscriben en esta manera de pensar, sostiene Yamandú Acosta, una democracia sin adjetivos, reduce a la misma a una

forma de gobierno que descansa en el cumplimiento de condiciones formales y procedimentales propias de una institucionalidad jurídico-política en la que la perspectiva instituyente no debe trascender las reglas y lógicas de lo instituido y especialmente el espíritu de las mismas (Acosta, 2010, pp. 39-40).

El espíritu al que hace referencia Yamandú, tiene que ver con la “acumulación del capital” (p.36). Ésta es la cuestión de fondo en las discusiones en torno a la democracia y que divide las aguas, legitimando a unos y condenando o demonizando a otros. “Los que defienden este ‘espíritu’ pueden violar la constitución sin violarla. Los que se oponen a este ‘espíritu’ violan la constitución, aunque no la violen” (Hinkelammert en Acosta, 2010, p.36).⁵⁹ Legitima a quienes sostienen el

⁵⁹ El texto citado de Hinkelammert es *Las armas ideológicas de la muerte* (1981).

espíritu de estas a tal punto que se transforman en la medida para la democracia y por tanto les está permitido “estar más allá” o por encima de las instituciones que dicen defender. Ante esta referencia, es inevitable pensar en procesos en torno a la democracia en Argentina y otros países de América Latina que se dieron en los últimos años y en la actualidad. Procesos donde sectores conservadores, liberales y defensores de las instituciones de la democracia, ante una amenaza o indicio de transformación del espíritu que sostiene las reglas de las instituciones no dudan en ignorar, desestimar, desconocer o violar la regla en orden a destruir o deslegitimar todo movimiento, fuerza o proceso con el propósito de defender o restablecer el orden funcional al espíritu (del capital).

Llegados a este punto, nos interesa sostener dos cuestiones respecto del trabajo que se presenta. En primer lugar, las reflexiones de Aricó en torno a la democracia se distancian totalmente de una comprensión en la que ésta sólo sea una salida a los tiempos oscuros de la dictadura, en orden a sostener “cierta estabilidad del orden democrático”. El cordobés afirma que no se puede alcanzar la paz o la tranquilidad si se postergan a futuro las transformaciones y las demandas económico-sociales. En sintonía con esta afirmación, también hay que señalar una distancia respecto del diagnóstico de Guillermo O'Donnell (1995, p.170), al afirmar que los análisis en torno a la democracia fueron de corte netamente político. Ni las reflexiones de Aricó, como tampoco las de Lechner, Hinkelammert, pueden encuadrarse dentro de lo que plantea el politólogo.

En segundo lugar, se mencionó una discusión, que presenta directamente Guillermo Ricca, sobre las lecturas o los análisis de la democracia en Aricó enfocados en sostener la idea de una democracia sin atributos, sin adjetivos. Al respecto y recuperando la idea anterior -de que la democracia fue la respuesta que asumió no solamente el pensamiento crítico en América Latina- cabe señalar que, posteriormente se construye una manera de trabajar el concepto de democracia en esta década con una finalidad muy particular: “se trata de invertir el proceso de análisis de la democracia situando como eje su sentido procedimental, alejando la democracia de una crítica sustantiva y desvinculándola de las formas de la dominación política de las clases dominantes” (Roitman Rosenmann, 2001, p.115). En este punto es donde se asientan las críticas y las discusiones en torno a las lecturas actuales de una década que debe interpretarse desde el presente y deben disputar con otras formas de leer, que no son ingenuas o desinteresadas. Esta es la razón por la cual Ricca asume el desafío de evidenciar y disputar con otras lecturas de la obra de Aricó. Lecturas que se presentan como legítimas, pero con la intención de imponer una única manera de pensar la democracia.

SE TRATA DE PODER PENSAR DE OTRA MANERA

Hay una idea que no sé si podré reflejarla con claridad. Tiene que ver con la posibilidad de pensar de otra manera la democracia. Una de las cuestiones que puedo afirmar con fuerza es que la idea de *democracia social avanzada* en el pensamiento de Aricó implica una forma de *pensar de otra manera*. Pensar de otra manera aquello que casi obstinadamente se busca imponer: que la democracia no puede pensarse más allá de los límites que le impone el capitalismo.

Galende sostiene que la política en los ochenta era sinónimo de reforma institucional. Ése era el valor más fuerte que se le confería a la recuperación democrática. Ahora, las demandas económico-sociales de las grandes mayorías deberían postergarse en orden a sostener la gobernabilidad ¿Qué implica sostener la gobernabilidad? Aceptar, casi con resignación, que con la finalidad de sostener la democracia como algo superador del horror de los años previos, la misma sea comprendida como el conjunto de reglas que garantizan la paz social, pero que no puede resolver las demandas económico-sociales de las mayorías empobrecidas. A su vez, lo que se pone en cuestión es que la pugna por sostener la gobernabilidad no toca las reglas de la economía política impuestas por la forma de organización del capitalismo.

La idea del trabajo parte de que en la actualidad la democracia es el tema de discusión política. Pero parece que no puede pensarse la democracia más allá de los límites que estipula cierta tradición liberal en la cual el desarrollo de la democracia no altera en lo más mínimo las estructuras del capitalismo actual. Por momentos tiendo a pensar que cierta tensión utópica con un mundo más justo, más humanamente vivible es comprendido como un riesgo para las posibilidades actuales de la democracia. Entonces, si bien hay cierta sintonía con lo que sucedía en los inicios de los ochenta en argentina y los debates en torno a la democracia; en la actualidad los límites dentro de los cuales se la puede pensar están encorsetados por el sostenimiento de formas que imponen ciertas reglas de juego. Y que desestiman el conflicto en favor de “tirar todos para un mismo lado” y posterga siempre a futuro la solución de las demandas de las grandes mayorías excluidas. Tanto es la fuerza de dicha forma que, por momentos, existe la sensación de que ni siquiera puede pensarse de otra manera.

Pensar la democracia implica un trabajo en la teoría y en la práctica realmente transformadora de la sociedad. Allí radica, a mi entender, la intensidad de la democracia como *democracia social avanzada* que propone Aricó. Que no resigna el trabajo en y sobre Marx y de la tradición de izquierda en lo que refiere a su crítica al capitalismo. Y ello para poner en cuestión cierta continuidad esencialista

entre democracia y capitalismo. Dicho de otra manera, *democracia social avanzada* implica un trabajo en la teoría de pensar la misma incorporando la crítica a la forma económico política hegemónica, propia de la tradición de Marx. Y que dicha crítica se traduzca en una práctica realmente transformadora de la sociedad. Es esa necesidad de transformación social de una realidad encauzada en un proceso constante de autodestrucción, como lo denomina Aricó, la que se torna insostenible. Por eso la necesidad de pensar más allá de lo que pareciera ser una democracia anémica totalmente débil. Pensar más allá de una democracia apuntalada sólo en su formalidad. Como dice Horacio González (2010), un *pellejo vacío* sin capacidad de acción para hacerse cargo de la transformación social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1986). *La ciudad futura*, 1.
- AAVV. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- ACOSTA, Y. (2010). Pensamiento crítico, sujeto y democracia en América Latina. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 15 (51), 15-43.
- ANSALDI, W. (2008). *La democracia en América Latina. Un barco a la deriva*. Buenos Aires: FCE.
- ARICÓ, J. (1985). "Prólogo". En Labastida Martín del Campo, J. (coord.), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México: Siglo XXI.
- ARICÓ, J. (1984). "Presentación". En Schmitt, C., *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Gandhi.
- ARICÓ, J. (1986). Una oportunidad de ponernos al día. *La Ciudad Futura*, 2.
- ARICÓ, J. (1992). "El difícil camino de la reforma democrática". En Adrianzén, A., y Ballón, E., (eds.), *Lo popular en América Latina ¿Una visión en crisis?* Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- ARICÓ, J. (2014). "América Latina, el destino se llama democracia". En Crespo, H. (comp.), *José Aricó: entrevistas 1974-1991*. Córdoba: UNC.
- BURGOS, R. (2004). *Los gramscianos argentinos: cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- CERUTTI GULDBERG, H. (2000). *Filosofar desde nuestra América, ensayo problematizador de su modus operandi*. México: UNAM.
- CORTÉS, M. (2015a). El tiempo de la política. La última aventura editorial de José Aricó. *Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierda, Políticas de la Memoria*, 15, 257-267.
- CORTÉS, M. (2015b). *Un nuevo marxismo para América Latina: José Aricó: traductor, editor, intelectual*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GALENDE, F. (2009). Los 80 de Alfonsín. Un recuerdo crítico resumido. *Pensamiento de los confines*, 23-24.

- GONZÁLEZ, H. (2010). La razón golpista. *Página 12*. «<https://www.pagina12.com.ar/diario/el-pais/1-159368-2010-12-27.html>».
- HINKELAMMERT, F. (1990). *Democracia y totalitarismo*. San José de Costa Rica: DEI.
- LABASTIDA MARTÍN DEL CAMPO, J. (1985). *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México: Siglo XXI.
- LECHNER, N. (1986). De la revolución a la democracia. *La Ciudad Futura*, 2, 33-35.
- MOUFFE, C. (2014). *Agonística: pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: FCE.
- O'DONNELL, G. (1995). Democracia y exclusión. *Ágora. Cuadernos de estudios Políticos*, 2, 165-172.
- PAVÓN, H. (2012). *Los intelectuales y la política en la argentina. El combate por las ideas 1983-2012*. Buenos Aires: Debate.
- RICCA, G. (2016). *Nada por perdido: política en José María Aricó: un ensayo de lectura*. Río Cuarto: UniRío.
- RICCA, G. (2015). Alcanzar el lugar de la decisión. Democracia, decisión y poder constituyente en Argentina. *El laberinto de arena*, 3 (5), 27-55.
- ROITMAN ROSENMAN, M. (2001) *Las razones de la democracia en América Latina*. Madrid: Sequitur.
- ROZICHNER, L. (2015). *Escritos políticos*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- SCHWARZBÖCK, S. (2016). *Los espantos: estética y posdictadura*. Buenos Aires: Las Cuarenta y El río sin orillas.
- ZENI, A. (1985). Un clásico de derecha. *Punto de vista*, 23, 42-43.

TIEMPO Y DEMOCRACIA: EL HUMANISMO DE LA PRAXIS Y LOS IMAGINARIOS UTÓPICOS EN EL TIEMPO PRESENTE

Carlos Javier Asselborn

PREGUNTAS EN TIEMPOS DE DUELO

¿Qué extraña manera es ésa de hacer historia, de enseñar democracia, golpeando a los que son diferentes para continuar gozando, en nombre de la democracia, de la libertad de golpear?

Freire: 1992, p. 38

A la memoria de Paulo Freire, en el centenario de su natalicio (1921-2021)

¿Qué hace el capitalismo, en su actual versión neoliberal, con el tiempo? ¿Qué hace con el pasado, con el presente y con el futuro? ¿Es posible trastocar democráticamente el tiempo administrado, gestionado y controlado por las nuevas formas de sujeción de la subjetividad, impuestas por una sensibilidad neoliberal y neoconservadora?

Si el tiempo no-libre es tiempo gastado para la producción, ¿qué es el tiempo libre? ¿Tiempo para consumir? ¿Tiempo para producir y reproducir ideología, símbolos, mitos legitimadores de la dominación, sentimientos de impotencia,

arrebatos de fuga deprimentes en espera de la restitución del “tiempo productivo”? En las actuales formas de convivencia social, ¿es posible construir un tiempo libre creador y crítico de las formas dominantes y opresivas del tiempo?

¿Qué hace el capitalismo con el tiempo libre? ¿Hay “tiempo libre” en las actuales sociedades de mercado? Asimismo, ¿qué hacen los “sujetos políticos críticos” con el tiempo libre? ¿Qué hacen los sectores populares con el tiempo libre? ¿Hay posibilidades de producir, sostener y/o restituir, en el actual tiempo presente, horizontes utópicos emancipatorios? ¿O dichos horizontes han sido ya anulados y destituidos por retóricas y utopías reaccionarias y antidemocráticas?

Las preguntas se corresponden con algunos de los objetivos del proyecto de investigación del cual formamos parte. En él se estudian las relaciones entre sujetos, subjetividad política y democracia en América Latina.⁶⁰

Una de sus hipótesis es que no hay posibilidad de irrupción de trazas de una democracia emancipatoria sin disputar la sensibilidad individual y colectiva, lugar donde se alojan las pasiones, las emociones, los deseos. La sola conciencia crítica no alcanza. Sostener y ampliar la democracia supone abrir espacios y tiempos para interpelar sistemáticamente a la misma democracia y a los mercados cuando se invierten en automatismos formales. Exige también abrir espacios y tiempos para otras formas de convivencia, otras formas de gozar, otras formas colectivas de producción de placer, en las que se incluye el tiempo libre. De lo contrario, las praxis emancipatorias, y el mismo humanismo de la praxis que subyace en ellas, estarán condenados sucumbir ante las seducciones opresivas del actual capitalismo y sus diversas formas de dominación.

Las posiciones y estrategias políticas críticas al capitalismo han tenido una larga historia, penosa, por cierto, de lucha incansable contra ese modo de producción que goza con la plusvalía económica de la masa trabajadora y consumidora. Robo sádico que se recrea con la destrucción de ciertos seres humanos y con la destrucción de la naturaleza. Sin embargo, aquellas barricadas contra el capital parece que dejaron abierta la posibilidad que éste jugara perversamente con los afectos, los deseos, las pasiones, los gustos, las emociones placenteras cuyo lugar común de expresión —aunque no el único— sigue siendo el tiempo dedicado al ocio, al descanso reparador y a la imaginación creadora de otros tiempos y otras formas de habitar territorios. Se trata del tiempo “libre” para la reproducción de lo que Ludovico Silva llamará “plusvalía ideológica” (1970). Hacer nada ¿es hacer nada?

⁶⁰ *Democracias y sujetos políticos. Perspectivas teóricas desde el pensamiento crítico latinoamericano*, FFyH, Universidad Católica de Córdoba. Director: Dr. Oscar Pacheco, Codirector: Dr. Carlos Asselborn.

En el régimen capitalista neoliberal parece que no. Hacer nada es producir algo; y al parecer, producir un valor de cambio cuasi imperceptible que puede lubricar subjetividades colonizadas.

Estas preguntas, tal vez no las mejores –como siempre advertimos– nos llevaron a revisar reflexiones de intelectuales que pensaron categorías para analizar y problematizar, por un lado, la relación entre experiencias sociales cotidianas del tiempo y su relación con la formalidad democrática en tanto mecanismo de legitimación del totalitarismo de mercado. Por otro, las posibilidades reales de democratización. Según nuestra lectura, dichos estudios tienen en común haber asumido las complejas relaciones entre tiempo y política y las dificultades de las praxis políticas emancipatorias para mantenerse con cierta eficacia en el tiempo. Las memorias de sujetos derrotados, la plusvalía ideológica del tiempo libre en sociedades capitalistas periféricas y las imaginaciones utópicas y sus críticas, son algunas de las referencias que esbozaremos en nuestro escrito. Un recorrido rápido por estos compromisos teóricos tendrá como objetivo ampliar y ahondar en la tarea de repensar las energías sociales concretas para trastocar el tiempo impuesto por el capitalismo contemporáneo, disfrazado de cambio permanente, vertiginosidad ineludible e interpelación reaccionaria. En lenguaje *benjaminiano*, se trata de pensar posibilidades colectivas para poner freno a la metafísica del progreso inexorable que deja tras de sí millones de muertos, carnes humanas rotas y desahuciadas; y territorios diezmados por las lógicas clasistas, patriarcales y racistas. El horizonte epocal no ayuda para estos amagues optimistas con pertrechos voluntaristas. Los mesías profanos (individuales o colectivos) parecen debilitados, fatigados o demonizados por medios de comunicación y cierto sentido común.⁶¹ Sin embargo, tal vez, alguna sensibilidad social en estado de pavor tenga un resto de energía disponible para desear y hacer otros mundos posibles. Vaya este texto como expresión de aquel deseo, cuya eficacia histórica quedará para nosotros como apuesta político-existencial.

Por lo pronto, sólo nos resta afirmar lo siguiente: Sin interpelar aquellos formatos donde se producen subjetividades colonizadas, será imposible pensar y llevar a cabo praxis políticas eficaces que puedan intervenir sistemáticamente la sacralización de los mercados, el corsé formalista de la democracia liberal y la naturalización de las jerarquías sociales. Respecto a lo anterior, tres aclaraciones:

⁶¹ La metáfora surgió luego de ver el documental del político y cineasta chileno Marco Enríquez-Ominami. “Chile, los héroes están fatigados” (2002). Su padre, Miguel Enríquez, uno de los líderes del Movimiento de Izquierda Revolucionaria muere en un enfrentamiento con la DINA chilena en 1974. Disponible en <https://youtu.be/M-zwvicwoGE>

a) referirnos a los procesos de colonización de la subjetividad no implica ubicarnos fuera de éstos como si estuviéramos en una burbuja inmune a los mismos; b) dichos procesos hoy se radicalizan con la irrupción de diversas interpelaciones, ya no emancipatorias sino reaccionarias; que se hacen cuerpo en vastos sectores de las sociedades latinoamericanas y mundiales. Esto obliga a revisar nuestra actitud crítica hacia las democracias formales, burguesas y coloniales; c) romper con una subjetividad colonizada exige también, aunque no sólo, producir tiempos colectivos para la emancipación. Y no sólo reproducir tiempos para las fugas estéticas y farmacológicas con las que seduce el actual sistema de relaciones de producción de mercancías y subjetividades.

Nuestra lectura intenta asumir creativamente las reflexiones de Franz Hinkelammert en torno a la crítica de las utopías, las ilusiones trascendentales, el principio de factibilidad y la recuperación del humanismo de la praxis y su historia. Otros estudios y pensadores serán “utilizados” para dar cuenta del problema e intentar ofrecer respuestas provisionarias a las preguntas planteadas. Es decir, desde el marco categorial hinkelammertiano, dialogaremos con otras corrientes teóricas que las asumimos como aportes críticos para pensar posibilidades de producción de otros tiempos para otras democracias.

En el primer apartado proponemos dos claves para comprender la intensificación del asedio a la democracia y a los sujetos y procesos de democratización. La primera señala el modo de construcción del orden en la historia de los pueblos latinoamericanos. La segunda describe algunos rasgos de los discursos reaccionarios. Sostenemos que ambas claves están presentes en los conflictos que atraviesan nuestras sociedades desiguales, dependientes y periféricas.

Los apartados siguientes indagan la relación entre tiempo y emancipación/democratización a partir de los debates y disputas en torno al pasado, el presente y el futuro. Debates y disputas que expresan también, la persistencia del humanismo de la praxis y sus utopías emancipatorias.

TIEMPOS DE REBELDÍA CONSERVADORA: DOS CLAVES PARA SU COMPRESIÓN

Parte de la academia crítica, tanto latinoamericana como de otras partes del occidente, viene analizando el impacto de las nuevas formas de interpelación colectivas que se suceden en la actualidad. Muchas de ellas, articuladas, organizadas y fortalecidas por un tipo de retórica anclada en argumentos supremacistas, clasistas, patriarcales. En fin, antidemocráticos y reaccionarios (Stefanoni, 2021; Brown, 2020). Las demandas al Estado, a las democracias formales y sus políticos

crecen por derecha. Y se reproducen en consonancia con discursos de odio (clasis-tas, racistas, patriarcalistas, homofóbicos...) y rechazo militante a movimientos de excluidos sociales, movimientos de mujeres y LGTBQ+, movimientos indígenas e indianistas y migrantes de países empobrecidos.

Podemos intentar comprender esta rebeldía conservadora, reaccionaria y antidemocrática indagando, por un lado, sus sedimentos históricos en el proceso de construcción del orden en América latina. Por otro, analizando algunas de las tesis que subyacen en sus retóricas. Sin embargo, esta reacción conservadora expresa una indignación, una disconformidad que no siempre es atribuible al sentimiento de pérdida de ciertos privilegios. Porque la reacción conservadora no parece ser privativa de una clase social, sino que impregna de modo complejo las diversas subjetividades sociales. Es reacción ante las amenazas igualitaristas; pero también indignación ante la reproducción de desigualdades materiales. Y las derechas antidemocráticas y reaccionarias logran cada vez más hegemonizar esta indignación, recurriendo en muchos casos, a una inversión y bastardeo de las categorías y discursos provenientes de las tradiciones emancipatorias.

I. LA PERSISTENCIA DEL ORDEN OLIGÁRQUICO EN LAS DEMOCRACIAS LATINOAMERICANAS

Desde la sociología histórica o “sociología de la historia lenta”, Waldo Ansaldi propone una explicación de la construcción del orden en las sociedades latinoamericanas, caracterizadas como complejas y de tiempos mixtos. Desde esta perspectiva, define a la democracia como “una forma política de la dominación de clase” (Ansaldi, 2003, p.110) y se pregunta: “¿por qué clases dominantes que levantan la democracia como principio de legitimidad de la construcción de su poder institucionalizado, terminan generando regímenes escasamente democráticos, cuando no francamente dictatoriales?” (2003, p.110).

Su respuesta apela a la descripción de tres matrices societales que produjeron, organizaron y sedimentaron un tipo de orden a partir del desarrollo de un determinado modo de producción y tipo de trabajo. La plantación con trabajo esclavo; la hacienda con trabajo semiservil y la estancia con trabajo asalariado son matrices que se asentaron en diversos territorios y tiempos del continente. Además, según la región, se mixturaron adquiriendo una considerable complejidad en sus formas políticas y en el modo de condicionar las nuevas democracias. Se trata de unidades de producción que generaron una cultura política donde prevalecen y sedimentan ciertas características comunes. Entre ellas: “concepción jerárquica del orden, paternalismo, clientelismo, modo de ser aristocrático (donde pesan el

linaje, la tradición y el ocio), redes de familia” (Ansaldi, 2003, p.112). Para Ansaldi, la propiedad latifundista será la condición de posibilidad de sistemas políticos duraderos orientados a la dominación oligárquica. Su “forma paradigmática” será el clientelismo político que aún persiste en las democracias liberales, e incluso en las nacional-populares.

Salvo excepciones, en América Latina, la construcción del orden político luego de los procesos independentistas invocó la democracia liberal pero sólo como instauración de un régimen que permitiera a las clases dominantes controlar un Estado afín a sus intereses materiales de clase (Ansaldi, 2003, p.113). Antes que una democracia de ciudadanas y ciudadanos lo que hubo fue un Estado fuerte. Invocando los estudios de Héglio Trinidad, Ansaldi habla de una construcción de los Estados latinoamericanos bajo lógicas liberales, pero con praxis autoritarias (Ansaldi, 2003, p.114). A este proceso lo llama revolución pasiva o modernización conservadora. Proceso en el cual se expandirán en el tiempo culturas políticas poco democráticas:

En todo caso, las revoluciones pasivas que protagonizan las clases dominantes latinoamericanas tienen componentes que van más allá de lo estrictamente políticoestatal, resuelto en el modo de dominación oligárquica, y definen imaginarios sociales y símbolos, como también comportamientos colectivos, sintetizables en la expresión modo de ser oligárquico, donde la frivolidad es una nota distintiva, como lo son la posesión y el uso de los valores fundamentales: el apellido, el ocio, el dinero, la raza (Ansaldi, 2003, p.114).

Historizar las formas de construcción del orden sociopolítico permite comprender, en parte, por cierto, los nichos reaccionarios, conservadores y autoritarios presentes en la vida social y en las instituciones que la estructuran. En la defensa de los privilegios de clase, raza y género persiste esta larga historia de la imposición de un Estado como creador y reproductor de una cultura política poco democrática:

Siendo una forma de organización y ejercicio de la dominación y no una clase, oligarquía define un tipo de régimen o de Estado, el oligárquico, al cual no se opone el régimen o Estado burgués o capitalista, sino el democrático; dicho de otro modo, la forma contradictoria de la oligarquía como dominación política es la democracia (Ansaldi, 2003, p.114).

El positivismo será la expresión intelectual de este proyecto oligárquico que buscará vinculaciones entre “sociedad y orden político”, insistiendo en la “distancia patológica entre la realidad social y el orden político y sus objetivaciones” (An-

saldi, 2003, p.114). Sospechamos que estas trazas históricas de ese positivismo aparecen hoy en los formatos de la interpelación reaccionaria:

Ese positivismo latinoamericano construye una cultura societal y una cultura política con improntas fuertes, destinadas a perdurar más allá de los tiempos de la dominación oligárquica y de la *Kulturkampf*. Hoy se las aprecia con toda nitidez en las precarias democracias: exaltación del presidencialismo, clientelismo, racismo, exclusión, desprecio por el diferente, animadversión por la política (cada vez más alejada de la mayoría de los ciudadanos y cada vez más convertida en expresión massmediática) (Ansaldi, 2003, p.115).

II. LAS RETÓRICAS REACCIONARIAS

La indignación de derecha recurre a diversos clivajes discursivos para constituirse como lengua común. Ni que hablar de cómo los medios de comunicación concentrados muestran y mediatizan la realidad a partir de dicha lengua. El debate en torno a la pandemia del COVID-19 y sus efectos sanitarios, económicos y las reacciones ante las decisiones políticas de ciertos Estados progresistas son lugares privilegiados donde se pronuncian múltiples retóricas reaccionarias: violación de las libertades individuales, infectadura, el fantasma del comunismo inoculado con vacunas rusas y chinas son sólo algunas expresiones de estas. La pandemia ha vuelto a reactivar en el plexo social la paradoja entre la exigencia de más presencia del Estado y más libertad de mercado. Sin embargo, la respuesta crítica a estas retóricas no puede provenir desde una supuesta superioridad moral progresista o de izquierda. Es necesario analizarlas con mayor detenimiento porque poseen la eficacia política de alcanzar las profundidades de la subjetividad social. En esas profundidades habitan las posibilidades de democratizar la vida cotidiana como también su ocusión.

El economista alemán Albert Hirschman, con varios estudios realizados en América Latina y participación efectiva en gobiernos colombianos, escribe en 1991 un estudio, reeditado en el año 2020, en torno a tres tesis que conforman una determinada retórica reaccionaria. Retórica que no es privativa de intereses conservadores. También aparecen, con cambios por supuesto, en los ámbitos progresistas.

A los fines de nuestro estudio, que se detiene más en el problema del debilitamiento de los imaginarios utópicos y la violenta irrupción de reacciones de derecha, su aporte puede ofrecernos categorías para repensar respuestas a esta afrenta a los movimientos populares y sus imaginarios emancipatorios. Asimismo, es una

herramienta teórica para comprender la argamasa discursiva del rechazo visceral a las políticas estatales de ampliación de derechos colectivos.

Su estudio lleva por título *La retórica reaccionaria: perversidad, futilidad, riesgo*. Describe tres tesis utilizadas por ideologías reaccionarias. Para ello historiza el surgimiento de dichas tesis, vinculadas a tres procesos históricos instituyentes de gran significación para Europa y su influencia en otras latitudes, como, por ejemplo, América Latina. El primero de ellos se inicia con la irrupción de la Revolución Francesa y la posterior afirmación de los derechos individuales y civiles, en particular, libertad individual e igualdad ante la ley. El segundo proceso tiene que ver con la aparición de la democracia y el derecho al sufragio universal. Por último, y más cercano en el tiempo, la aparición del Estado de Bienestar, consolidado al calor de la posguerra (Hirschman, 2020, pp.29-33).

Tales procesos históricos, complejos, contradictorios y mixtos serán puestos en cuestión por sectores de la sociedad civil denominados por Hirschman, como “reaccionarios” o “intransigentes” que construirán tres tipos de retóricas o tesis para frenarlos. Aclara que el término “reaccionario” procede de la mecánica newtoniana que se incorpora más tarde como categoría analítica y descriptiva en las ciencias sociales. Entiende que para su mejor comprensión debemos ubicarnos en la Revolución Francesa y las críticas a los excesos de ésta por parte de los jacobinos. Prueba de ello es el escrito de Benjamin Constant titulado *Tratado de las reacciones políticas* escrito en 1797. Allí se afirma que la reacción contra tales excesos puede dar lugar a excesos mayores. Asimismo, no puede entenderse el término “reacción” o “reaccionario” sin dar cuenta de la fuerte apuesta en el progreso por parte del movimiento de la ilustración.

A. LA TESIS DE LA PERVERSIDAD

De estructura argumentativa simple, Hirschman señala que esta tesis no sólo “afirma que un movimiento o una política caerá lejos de su objetivo u ocasionará costes inesperados o negativos” sino que “como resultado de la tentativa de empujar a la sociedad en una determinada dirección, la sociedad se moverá, ciertamente, en la dirección opuesta” (Hirschman, 2020, p.37). Así que la perversidad progresista radicaría en que los esfuerzos por alcanzar o ampliar la libertad producirán esclavitud; la búsqueda o ampliación de democracia producirá una oligarquía o, pero aun, una tiranía y; por último, los programas de bienestar social (en nuestros contextos, los famosos “planes sociales”) crearán más pobreza. “Siempre sale el tiro por la culata” (Hirschman, 2020, p.38).

Para certificar la tesis se recurre a una suerte de hermenéutica de la mitología griega que señala lo siguiente:

el hombre emprende una acción y tiene éxito al principio, pero el éxito lleva a la arrogancia y, en su debido momento, al retroceso, la derrota y el desastre. Es la famosa secuencia *hibris-nemesis*. Los dioses castigan la arrogancia y la soberbia ambición porque son envidiosos o son guardianes vigilantes del orden existente y sus misterios sagrados” (Hirschman, 2020, p.61).

Por una especie de Providencia impersonal, secular o religiosa, todo cambio lleva implícito una consecuencia opuesta. Por lo tanto, es mejor dejar todo como está. La ingenuidad de los sujetos del cambio los llevaría a la arrogancia. Entra aquí también aquella caracterización de los sujetos de la transformación como gente con buenas intenciones, pero equivocados.

B. LA TESIS DE LA FUTILIDAD

Según la RAE, “futilidad” hace referencia a: 1. f. Poca o ninguna importancia de algo; 2. f. Cosa inútil o de poca importancia.

Se trata de un argumento menos pasional, más frío, pero más sofisticado que el anterior. Dice así:

como resultado de la tentativa de empujar a la sociedad a una determinada dirección, la sociedad se moverá, ciertamente, pero en la dirección contraria. De modo que todo intento de cambio siempre será fallido, será solo una fachada, un cambio sólo cosmético mientras las estructuras sociales quedarán intactas (Hirschman, 2020, p.67).

La tesis parece más débil que la anterior, pero su fortaleza reside en despotenciar a los sujetos del cambio. Al afirmar que todo cambio es irrelevante o superficial, desmoraliza a los sujetos de la transformación. No queda más que adecuarse a dichas leyes y dejar todo como está. Esta tesis “pertenece enteramente al ámbito conservador” (Hirschman, 2020, p.101), no sólo desmoraliza, sino que cuestiona la buena fe de sujetos cuyas prácticas están orientadas a la justicia social. Las políticas de justicia social serían “sólo humo”, o en palabras más cercanas, no serían más que un relato para esconder enriquecimientos ilícitos, negociados e intereses egoístas.

La tesis viene a certificar la idea de leyes sociales inmanentes que estructuran la sociedad y que por ser tales, no pueden ser alteradas por las acciones humanas. Las acciones humanas tendientes a alterar estas leyes son no sólo impotentes sino también una farsa. Para nuestro caso podemos ejemplificar con las tesis de la

inmutabilidad de las leyes del mercado. No se pueden alterar los designios de las leyes científicas. Los sujetos del cambio se convierten entonces en estafadores y “sucios hipócritas” (Hirschman, 2020, p.99).

C. LA TESIS DEL RIESGO

Se trata de una forma más moderada que la liga al sentido común. De allí su eficacia. Reside en el hecho de afirmar “que el cambio propuesto, aunque quizá deseable en sí mismo, implica costes o consecuencias inaceptables de un modo u otro” (Hirschman, 2020, p.103.) El cambio o transformación no sería malo en sí mismo, pero sí riesgoso, peligroso, imprudente o indeseable. El “remedio puede ser más peligroso que la enfermedad”. Así, por ejemplo, la democracia y la democratización pueden convertirse en amenazas a la libertad y a la misma democracia. O la amenaza que supone el Estado de bienestar a la libertad y la república (por ejemplo, los discursos en torno al “populismo” o a las políticas en torno a la pandemia); al crecimiento económico, o, agregamos, la posibilidad de estar conectados “con el mundo”.

Dicho lo anterior, ofrecemos una síntesis esquemática de las tres tesis estudiadas por Hirschman:

Tesis	Perversidad	Futilidad	Riesgo
Argumento central	Toda transformación social tendiente a ampliar derechos y democratizar la sociedad provocará efectos contrarios	Toda tentativa de transformación social será en vano, fracasará en “causar efecto”. Todo cambio social no se producirá porque no se puede ir contra las leyes inmanentes de la sociedad	El cambio es bueno, pero es riesgoso porque implica costos muy altos (económicos, sociales, institucionales) y pone en peligros logros valiosos previos. O también: no es el tiempo apropiado para el cambio.

Concepción del sujeto	Sujeto arrogante y perverso	Sujeto impotente, estafador e hipócrita	Sujeto inoportuno
Modo de legitimación	Providencia divina o secular de carácter vengativo: el cambio lleva al degeneramiento social	Científica o pseudo-científica. Por ejemplo: la inmutabilidad de “las leyes del mercado”	Metafísica histórica: “Esto matará aquello”. Un nuevo avance pone en riesgo un avance anterior
Mitología	Tensión hbris-némesis Cientificista: imposibilidad de cambiar las leyes	Cientificista: imposibilidad de cambiar las leyes	Historia de Edipo, padre y rey que intenta oponerse a los designios divinos y fracasa

Tanto los sedimentos del orden oligárquico en las democracias latinoamericanas, como las tesis que sostienen las retóricas reaccionarias sustentan subjetividades aisladas de los deseos de igualdad, justicia social, democratización. Incluso alejadas del horizonte liberal de la tolerancia.

El punto que acabamos de desarrollar describe mínimamente un potencial locus desde el cual repensar la relación entre tiempo y democracia y las posibilidades de restituir un humanismo de la praxis orientado por una crítica de la razón utópica. Es el intento de pensar con realismo político. Pensar las posibilidades colectivas de un buen vivir sin esquivar las intensidades reaccionarias presentes en nuestra vida cotidiana.

EL PASADO Y SUS MEMORIAS DERROTADAS

La experiencia de la derrota contiene un potencial epistemológico que trasciende su causa.

Koselleck, en Traverso, 2018, p. 63

Hemos dicho ya que los procesos históricos de democratización exigen disputar el sentido del tiempo. Su eficacia radica también en producir otros tiempos;

o al menos poner un freno al tiempo clausurado en tanto progreso infinito. Una de las condiciones de posibilidad para producir otros tiempos es visitar el pasado como restitución de imaginarios utópicos emancipatorios. No se trata de una vuelta al pasado como construcción de un origen inimputable, hacedor de una supuesta interioridad previa a la carnadura histórica. Ése es el recurso de ciertas retóricas reaccionarias que imaginan un yo vacío de verdad histórica. Un yo higiénico que se piensa como distinto a la conflictiva experiencia humana de la convivencia social. Es un yo trascendental sin corporalidad concreta, al decir de Hinkelammert. Una filosofía de la historia convertida en moral y estética de los vencedores.

La historia del yo y del nosotros está poblada de difuntos y de las acciones de los vivos sobre los muertos. Se trata de una disputa, abierta o encubierta, por el sentido de esas muertes. Depende quien gane, ese trabajo sobre los muertos puede adquirir la cifra de la *resignación*, del *olvido* y sus políticas o de las *memorias*. Memorias que pueden estar ancladas en los sufrimientos de las víctimas y/o en el recuerdo de las luchas libradas contra actos, instituciones o sistemas de dominación y expoliación de lo humano, incluida la naturaleza. No abundan aquí las banderas de la victoria. ¿Qué quedará de todo ello en las memorias colectivas de las sociedades contemporáneas? ¿Qué se hace en la vida cotidiana contemporánea, especialmente la urbana-periférica de las clases medias y las clases excluidas, con el pasado? ¿Cómo traccionan el deseo de subjetividades individuales y colectivas esos trabajos sobre el pasado?

Los imaginarios utópicos, operantes en los sujetos y las praxis emancipatorias, han recurrido al *pasado* porque allí han sido enterradas las víctimas de las históricas desigualdades institucionalizadas. Acuden allí para desenterrarlas no ya sólo como víctimas, sino como sujetos derrotados. La pregunta por el pasado es despertadora de utopías humanizadoras cuando las víctimas recuperan el peso de la derrota. No se trata de un derrotismo pesimista. Al contrario, es rescatar la actualidad de proyectos (derrotados) hacedores de otras relaciones sociales. Significa también pensar seriamente, en palabras de Enzo Traverso, “la transición de la utopía a la memoria” (2018, p.18) que se inmiscuye en las energías colectivas críticas.⁶²

⁶² Destacamos las reflexiones de Elizabeth Jelin en torno a los estudios sobre la memoria y los modos de pensar el presente e imaginar el futuro: “Hablar de memorias significa hablar del presente. En verdad, la memoria no es el pasado, sino la manera en que los sujetos construyen un sentido del pasado, un pasado que cobra sentido en su enlace con el presente en el acto de recordar/olvidar; también en función de un futuro deseado” (2020, p.606).

La memoria de las víctimas, tan presentes en los discursos progresistas y de izquierda, puede ser funcional al olvido de los proyectos de emancipación que esos sujetos intentaron concretar en medio de las contradicciones de la historia. El pasado y sus víctimas, cuando se moralizan, quedan reducidos a una serie de vicios o virtudes individuales que invisibilizan el sustrato colectivo de los proyectos de emancipación. La condición moral de los individuos es ahora la vara que mide la legitimidad de tal o cual proyecto de sociedad. De allí que sea una política perversa el denostar todo proceso de emancipación recurriendo a las inmoralidades, reales o construidas, de los actores concretos protagonistas de dichos procesos. Y cuando recurre al pasado, esta política moralizadora, lo hace en tanto memoria de las víctimas a las que se les robó sus compromisos en proyectos históricos de liberación:

A diferencia del humanitarismo hoy dominante, que sacraliza la memoria de las *víctimas* y en su mayor parte pasa por alto o rechaza sus compromisos, la melancolía de izquierda siempre se concentró en los *vencidos*. Percibe las tragedias y las batallas perdidas del pasado como un peso y una deuda, que también son una promesa de redención (Traverso, 2018, p.20).⁶³

Traverso se refiere al impacto de las revoluciones de terciopelo y los procesos de transformación ocurridos en la Europa luego de la caída de los socialismos reales, agobiados con el pasado. O la llamada primavera árabe del año 2011 que no supo cómo sustituir las dictaduras depuestas con otras formas de ordenamiento social: “Esos levantamientos y movimientos de masas cargaron con las derrotas de las revoluciones del siglo XX, cuyo peso abrumador paraliza la imaginación utópica” (Traverso, 2018, p.29). Situación que también tuvo su peculiar impacto en las luchas feministas luego de la caída del muro de Berlín y su reacomodamiento frente a la democracia liberal y las sociedades de mercado. De modo que el siglo XXI inaugura un corrimiento de las expectativas sociales. Se pasa del “principio esperanza” (Bloch) al “principio de responsabilidad” (Jonas):

El “principio esperanza” inspiró las batallas del siglo pasado, de Petrogrado en 1917 a Managua en 1979, pasando por Barcelona en 1936 y París y Praga en 1968. Recorrió también sus más terribles momentos y alentó movimientos en la Europa nazi. El “principio de responsabilidad” apareció cuando el futuro se ensombreció, cuando descubrimos que las revoluciones habían engendrado monstruos totalitarios, cuando la ecología nos hizo conscientes de los peligros que amenazan al planeta y comenzamos a pensar en el tipo de mundo que daremos a las futuras generaciones... La expectativa

⁶³ Las cursivas son del original.

ha desaparecido; la experiencia, por su parte, ha adoptado la forma de un campo en ruinas (Traverso, 2018, pp.32-33).

Retomando las reflexiones de Koselleck, Traverso reafirma que el presente le da su significado al pasado. Preguntamos entonces, ¿qué pasará en nuestro presente que se carga de memoria hasta el punto de imposibilitar un lugar para el futuro y las utopías emancipatorias?, ¿para qué sirve el pasado?, ¿a quién le sirve el pasado?, ¿quiénes se benefician con esta inflación de la memoria?, ¿de qué modos se entrelazan en la vida cotidiana los espacios de experiencia y los horizontes de expectativa? (Koselleck, 1993, pp.338-342).

Desde las prácticas y actores políticos orientados por el humanismo de la praxis, el pasado no puede quedar reducido a un mero recordatorio de las y los protagonistas de las luchas emancipatorias en tanto víctimas. Los proyectos de emancipación, las luchas por ampliar y profundizar la democracia logran movilizar los horizontes de expectativas cuando vinculan esas víctimas con “sus luchas, sus victorias y sus derrotas” (Traverso, 2018, p.39). Los movimientos anticoloniales, antifascistas, tercermundistas, liberacionistas de los años 60 y 70 del siglo pasado, —espacios y tiempos donde se expresaba epocalmente el humanismo de la praxis— suelen denunciarse como utopistas ingenuos. Pero es claro que no cabía en ellos el sentimiento de impotencia política representado en el culto a la memoria: “La memoria se ponía en juego para combatir a los verdugos del presente, no para conmemorar a las víctimas del pasado” (Traverso, 2018, p.43). Esto fue un fenómeno que se tornó experiencia significativa en los procesos de redemocratización en el Cono Sur latinoamericano. La memoria de las víctimas de las dictaduras de Seguridad Nacional tendió, por una suerte de culpabilización, a borrar u olvidar las luchas y proyectos de liberación. E incorporó la defensa de los derechos humanos como la nueva ética de las democracias, pero marginando de su horizonte las demandas por transformaciones radicales. La tesis de Norbert Lechner (2014, pp.126-127) puede ser ilustrativa al respecto. Traverso lee este proceso como una experiencia mundial:

durante la década de 1980 se produjo un gran cambio. La ola revolucionaria tuvo su epílogo en Managua en julio de 1979, en correspondencia con el traumático descubrimiento de los campos de la muerte camboyanos. En Europa, el Holocausto se convirtió en el núcleo de la memoria colectiva. El antifascismo quedó marginado de los recuerdos públicos y las víctimas comenzaron a ocupar el escenario de un nuevo paisaje conmemorativo. El legado del pasado dejó de interpretarse como una serie de experiencias de lucha y pasó a ser un fuerte sentido del deber en defensa de los derechos humanos. De improviso, las tres décadas de la Guerra Fría desaparecían de la memoria colectiva (Traverso, 2018, p.44).

Cuando en el pasado sólo hay víctimas por recordar se sacralizan los valores de las democracias liberales: tolerancia, pluralismo, derechos del hombre. Y su defensa adquiere “la forma de una liturgia secular de recordación” (Traverso, 2018, p.47). En Europa ocurrió algo similar con la memoria del Holocausto y el olvido de la República Democrática Alemana; o con la memoria de la Guerra Civil Española que convirtió el conflicto entre democracia y fascismo en un recuerdo de “una secuencia de crímenes de lesa humanidad” (Traverso, 2018, p.49). El pasado se contrae como imperativo ético formal y abona la despolitización en el presente. O politiza sospechosamente el presente con una memoria que despotencia las luchas y procesos de democratización realmente existentes.

Por ello Traverso se refiere a la “melancolía de izquierda” como aquel sentimiento que sostiene un imaginario utópico en tiempos de parálisis revolucionaria:

La melancolía de izquierda no significa el abandono de la idea de socialismo o de esperanza de un futuro mejor; significa repensar el socialismo en un tiempo en que su memoria está perdida, oculta y olvidada y necesita ser redimida. Esa melancolía no implica lamentar una utopía perdida, sino más bien repensar un proyecto revolucionario en una era no revolucionaria (Traverso, 2018, p.55).

Esa melancolía, entendida como forma política de relación con el tiempo, estará presente como cristalización de una cultura de la derrota, más no derrotista. Se trata de una cultura de la derrota que es consciente del presente comprendido como campo arrasado, vacío de demandas revolucionarias. O si las hay, estas demandas se apagan con interpelaciones de derecha. La cultura de la derrota habla de *vencidos* más que de *víctimas*. Las derrotas y sus recuerdos, más allá de su peso traumático, pueden fortalecer y legitimar horizontes emancipatorios. El problema es cuando la derrota es sufrida sin haber llevado adelante batalla alguna. Se trata de derrotas que debilitan la subjetividad política porque le roban productividad utópica:

La derrota sufrida por la izquierda en 1989, sin embargo, fue diferente: no se produjo tras una batalla y no generó orgullo alguno; puso fin a un siglo y resumió en sí misma una secuencia acumulativa de reveses que, repentinamente reunidos y condensados en un viraje histórico simbólico, se manifestaron abrumadores e intolerables (Traverso, 2018, p.57).

Podríamos agregar que algo análogo ocurre cuando una supuesta victoria es gozada sin haber llevado a cabo batalla alguna. El caso de la restitución del orden democrático en Argentina es ejemplar para ilustrar esta cuestión puesta de relieve por León Rozichtner. El régimen de la dictadura militar-burguesa no fue vencido,

cayó por sus terribles errores políticos. La *gracia* de la vuelta democrática es la continuidad del *terror* que alcanza los pliegues de la subjetividad social. Se vuelve cultura política sedimentada en la imposibilidad de gozar sin culpa (2003). Esta hipótesis podría ser explicativa para abordar una de las tantas causas que han dado continuidad, en nuestro país, a sensibilidades profundamente reaccionarias y autoritarias; movilizadas por el deseo de desigualdad. Allí hay un pasado emplazado en las carnes y conciencias cuya disputa no alcanza sólo con obtener una hegemonía en el discurso social. Ese pasado puede removerse en tanto y en cuanto haya también avances institucionales y jurídicos que posibiliten democratizar la renta y la concentración del capital. Democratizar significa aquí, entre otros desafíos, lo planteado por Hinkelammert: la posibilidad de intervenir sistemáticamente los mercados.

EL PRESENTE Y SU TIEMPO LIBRE PARA LA PLUSVALÍA IDEOLÓGICA

Siempre es complejo pensar el presente. Mucho más en la situación pandémica en la que nos encontramos. Como ya dijimos, nuestra intención es preguntar sobre las relaciones entre tiempo y democracia: señalar que para sostener procesos de democratización hace falta también repensar los modos de vinculación con el tiempo. Con el pasado, con el presente y con el futuro. Reiteramos, se trata de *modos políticos de relación con el tiempo*. Porque dichos procesos no se concretizan sólo en “espacios” sino que son posibles porque hay una lucha contra el tiempo administrado por los diversos sistemas de dominación. Los dueños de los medios de producción y de los espacios de enunciación y legitimación de la dominación también parecen ser los dueños del tiempo.

Nos encontramos en un presente pesado, lugar de la atención productiva y del malestar corporal-subjetivo. Un presente donde se hace difícil hacer y tener “experiencia” de él. Un presente donde se producen mercancías, consumidores y deseos colonizados. Y se producen también tiempos orientados a ocluir o debilitar otros tiempos. Tiempos reales para la emancipación colectiva. La eficacia del humanismo de la praxis necesita tiempo, no sólo entendido como proceso histórico de liberación, sino tiempo real material para juntarse, pensar, imaginar, proyectar y hacer otros mundos y otros tiempos. Es decir, capacidad para crear tiempos para gozar por fuera de los formatos neoliberales. Un tiempo donde el acto de gozar no esté asentado en el sufrimiento y explotación de otros seres humanos y en la expoliación de la naturaleza.

Las posibilidades reales de producir otros tiempos presentes exigen revisar las lógicas de funcionamiento que obliteran el tiempo, reduciendo la reproducción de la vida corporal concreta al modelo actual de producción y consumo de mercancías. No se trata de una crítica moral al supuesto consumismo del homo economicus. Se trata más bien de una determinada relación con la producción y el consumo de mercancías como instancia insuperable para la conservación y reproducción de la vida social. Franz Hinkelammert y Henry Mora Jiménez han pensado estas cuestiones con lucidez teórica y crítica (2013).

Mucho se ha escrito sobre el tiempo libre y cómo el capitalismo neoliberal lo produce y gestiona. Invierte el tiempo libre como condición de posibilidad para sostener, por un lado, el tiempo de la producción de mercancías. Por otro, la reproducción de relaciones sociales que homogenizan y jerarquizan vidas humanas. Marx lo señaló en algunos de sus textos. Los anarquistas incluso llegaron a deducir el tiempo de trabajo mínimo para sostener dignamente la vida social con el fin de asegurar un tiempo libre creativo y humanizador o, al menos, reducir la jornada laboral. Ejemplo de ello es el cálculo matemático que Kropotkin realiza en una de las notas de *La conquista del pan* (2005). En algunos países de América Latina los militantes anarquistas de fines del siglo XIX y principios del XX oponían sus modos de producción de tiempo libre “iluminista” al tiempo libre de los sectores populares más bajos, ligado a la fiesta, al carnaval o al gozo plebeyo (Porrini, 2013). Porque algo importante se ponía en juego en el tiempo libre: la disputa política por un tipo de subjetividad afín a un proyecto de sociedad:

No es difícil, entonces, pensar que todos aquellos sectores con algún proyecto determinado de sociedad, alternativo o no, pensarán y mirarán el tiempo libre de los sectores populares con criterios normativos. Reformistas, liberales, católicos sociales, funcionarios estatales, médicos higienistas o socialistas intentaban desde perspectivas diferentes operar de diversas formas sobre el tiempo libre y determinaban qué era lo deseable o indeseable. Los anarquistas también (Suriano, 2004, p.146).

Varios movimientos contraculturales de los 60 y 70 del siglo pasado llegaron a “perturbar” el orden existente con sus formas de instaurar un tiempo libre alternativo. Otros movimientos políticos, como el peronismo en Argentina, llevaron a cabo una *gestión estatal del tiempo libre* para las masas trabajadoras al instaurar las vacaciones pagas, el aguinaldo, la construcción de colonias de vacaciones para las y los trabajadores y el turismo popular.⁶⁴

⁶⁴ La investigación de Elisa Pastoriza (2011) es un importante aporte para comprender los intentos de democratización del tiempo libre en nuestro país, Argentina.

Qué queda de todo ello, es un tema que nos excede. Nuestra intención es sostener la pregunta por los modos en cómo se coloniza el tiempo libre. Cómo el tiempo libre se debilita como tiempo para producir prácticas colectivas emancipatorias; prácticas democratizadoras de lo común. O cómo el tiempo libre es esencial para la producción de subjetividades conformistas, abúlicas o incluso, autoritarias. Sabemos de la complejidad del problema y sus dificultades epistemológicas para su tratamiento. Son esenciales aquí los estudios de la Escuela de Frankfurt. Pero nuestro aporte pretende ser sólo indicativo del problema y, además, rescatar una porción de lo que se ha pensado desde América Latina al respecto. De allí que sólo haremos mención del concepto de “plusvalía ideológica” acuñado por el escritor y filósofo venezolano Ludovico Silva (Luis José Silva Michelena). Así se llama uno de sus estudios publicado en 1970. El escrito es expresión epocal de las investigaciones en torno a los medios de comunicación y su poder de manipulación. Al leer esta obra vienen a nuestra memoria los trabajos de Michèle Matterlat, Armand Matterlat y Mabel Piccini con sus trabajos publicados en Chile, especialmente *Los medios de comunicación de masas. La ideología de la prensa liberal en Chile* (1970). En su momento, Franz Hinkelammert supo afirmar que esta obra:

llega en un momento en el cual se hace más y más evidente, que el propio plano de las luchas sociales se estanca, si no se amplían estas luchas hacia el plano propiamente ideológico y de la formación de la conciencia social. Es cada vez más claro que las luchas económicas y sociales no llegan a proyectos ampliamente compartidos de cambio social, si no alcanzan a ser luchas ideológicas con proyectos de cambio de las mismas herramientas de formación de la conciencia social masiva (Hinkelammert, 1970, p.172).

Además de sus críticas a la obra, señala que las futuras investigaciones en la materia, más allá de los estudios puntuales, deben aportar a una “crítica de la razón manipulativa” (Hinkelammert, 1970, p.175). Mirado desde el presente, esa crítica deberá asumir que la formación de una nueva conciencia social, capaz de acompañar los proyectos de emancipación-democratización, exige revisar los modos de manipulación de la sensibilidad (deseos, pasiones, sentimientos) y proponer alternativas concretas al respecto.

La crítica de Ludovico Silva es expresión clara de las corrientes de pensamiento crítico latinoamericano de los años 60 y 70 del siglo pasado. Se trata de teorías ancladas en la crítica a la conciencia alienada. Ha tenido y sigue teniendo su correlato en otras disciplinas como la filosofía y la teología de la liberación, la pedagogía del oprimido de Paulo Freire y la sociología de la dependencia; sólo por nombrar algunas. Método dialéctico, ideología y conciencia alienada son herra-

mientas y categorías con las cuales se sostenía tanto la voluntad de crítica como el deseo de transformación. El aporte de Silva estriba en indicar que la explotación inmaterial es condición de posibilidad para la continuidad de la explotación material. Es decir, la explotación material está asentada en la explotación de las energías psíquicas. Su crítica se fundamenta en un modo de entender el concepto de ideología acuñado por Marx:

el modo capitalista de producción logra engendrar en nuestro psiquismo, por debajo de la conciencia; fetiches que actúan en nosotros al modo de capataces interiores, y que son los mediadores de la más gigantesca explotación: la explotación de la conciencia, o mejor, la explotación de la energía psíquica (Silva, 1970, p.20).

Hay aquí una lectura latinoamericana de la teoría crítica frankfurtiana. Silva relee a Marx, también a Adorno, Marcuse, Lowenthal; incluso a Baran, Lefebvre y Enzensberger. Su trabajo no es una exégesis de textos sino el intento de pensar un problema —el de la plusvalía ideológica en sociedades dependientes— utilizando las categorías de estas tradiciones teóricas. El problema no está sólo en una conciencia recortada o alienada. La plusvalía ideológica indica los efectos de la industria de la conciencia en el capitalismo de su época. Esa industria logra su cometido recurriendo al robo de las energías espirituales de los seres humanos. Hoy podríamos llamarla robo de subjetividades, de deseos, de emociones y de afectos:

La plusvalía ideológica viene así dada por el grado de adhesión inconsciente de cada hombre al capitalismo. Este grado de adhesión es realmente un excedente de su trabajo espiritual; es una porción de su trabajo espiritual que deja de pertenecerle y que pasa a engrosar el capital ideológico del capitalismo, cuya finalidad no es otra que preservar las relaciones de producción materiales que originan el capital material. La plusvalía ideológica, originariamente producida y determinada dialécticamente por la plusvalía material, se convierte así no sólo en su expresión ideal, sino además en su guardiana y protectora desde el interior mismo de cada hombre (Silva, 1970, p.244).

Se podrá objetar que estos análisis fueron ya superados por nuevas categorías y epistemologías. Nuestra intención no es hacer arqueología sino recuperar aprestos teóricos que contribuyan a pensar los problemas del presente.⁶⁵ Y mitigar las tentaciones académicas de pensar la realidad desde cero. ¿No persiste en nuestro presente algo de esta plusvalía ideológica, de la cual no estamos exentos? ¿O las y los sujetos del humanismo de la praxis son almas inmunizadas ante las múltiples seducciones del capital? Detenernos en las formas contemporáneas del tiempo

⁶⁵ Podríamos citar también el conocido estudio de Juan José Sebreli, hoy intelectual orgánico de la derecha argentina: *Mar del Plata, el ocio represivo* (1970).

libre no significa señalar cómo debe vivirse ese tiempo libre. No hay aquí una presunción moral de cómo debería ser el verdadero tiempo libre no alienado o tiempo libre no represivo. Creemos sí que la crítica con horizonte emancipatorio debe incorporar la pregunta por las formas del tiempo libre funcionales a la colonización de los gustos y deseos. Valga esta cita para ilustrar la intencionalidad teórica y política de nuestro planteo:

En los Grundrisse aparece una madura teoría donde se concibe al tiempo libre como el “tiempo para el desarrollo pleno del individuo” (*Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Marx-Engels-Lenin Institut, Moskau, 1939, p.599). Este tiempo libre no es el mero y simple “no-trabajo”, no se lo puede caracterizar sólo negativamente: es el tiempo cualitativo del desarrollo del hombre. No es un tiempo que aparece tan sólo con la reducción de la jornada de trabajo. En la sociedad contemporánea –sobre todo en comparación con la época de Marx– la jornada de trabajo se ha reducido, pero no puede decirse verdaderamente que haya aparecido el tiempo libre de que hablaba Marx, el tiempo del “desarrollo pleno del individuo”. Ha aparecido un falso tiempo libre. Por eso comenta muy justamente Alfred Schmidt en su obra sobre el concepto de naturaleza en Marx, que no se puede llegar al tiempo libre con “simplemente eliminar” (262) el trabajo y sustituirlo con aquello que hoy se llama “ocupación del tiempo libre”, ocupación en la cual los hombres pasan su tiempo sin sentido y permanecen en realidad sujetos a los ritmos del trabajo y a su ideología” (A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.m., 1962, Cap. IV). Es decir, el “tiempo libre” de las relaciones actuales de trabajo no es un verdadero tiempo libre, porque en realidad no es un tiempo para el desarrollo pleno del individuo. ¿Por qué? Aquí aparece nuestro tema. Ello ocurre así porque el “tiempo libre” de la sociedad capitalista –incluso y mayormente la contemporánea– es un simple “no-trabajo”, un escaparse durante el resto del día a la alienación del trabajo. Pero lo más importante: *es un “tiempo libre” en el que trabajamos para la preservación del sistema, es el tiempo de producción de la plusvalía ideológica*. La energía psíquica permanece concentrada en los múltiples mensajes que el sistema distribuye; permanecemos atados a la ideología capitalista, y se trata de un tiempo de nuestra jornada que no es indiferente a la producción capitalista, sino al contrario: es utilizado como el tiempo óptimo para el condicionamiento ideológico. Es el tiempo de la radio, la televisión, los diarios, el cine, las revistas y, si tan sólo se va de paseo, el tiempo de los anuncios luminosos, las tiendas, las mercancías: *Homo homini mercator*. Este condicionamiento, que asedia al hombre medio de esta sociedad hasta en sus sueños, mutila por completo todo impulso hacia el libre desarrollo de la personalidad, un desarrollo no atado a la rueda de molino del consumo, que no es sino una de las formas en que aparece la explotación. El tiempo

libre de la sociedad capitalista-imperialista no es un tiempo libre: es el tiempo de producción de la plusvalía ideológica (Silva, 1970, p.261).⁶⁶

EL FUTURO Y LA CRÍTICA DE LAS UTOPIAS

El capitalismo es autodestructivo. La situación más probable es la pesimista. El capitalismo ha derrotado a la izquierda y en el curso de este siglo posiblemente va a destruirlo todo. Los capitalistas jamás van a aceptar cambiar de dirección. Eso sí que no. La única esperanza para mí está en que los movimientos democráticos sean capaces de pararlo (Hinkelammert, 2021).

El futuro puede ser una pregunta que poco a poco está quedando sin voces que lo expresen y sin imaginaciones que lo activen. Al menos en sensibilidades occidentalizadas, decadentes y blancas. El futuro parece otear sólo como consumación de la tecnología. O, tal vez, en el mejor de los casos hoy esté imaginado, milenariamente, por las luchas de los pueblos indios o de las mujeres pobres organizadas a partir de sus batallas cotidianas y sus demandas históricas. Nuestro límite humano hace que esas experiencias sean intransferibles. A los que hemos sido formateados por otras experiencias (blancas, patriarcales, clasemedieras y occidentales), por más deconstrucción activa y consciente, siempre quedará un resto, tal vez, irredento. Sólo nos queda empatizar con los vencidos, aunque esa empatía siempre será aproximativa. El peligro está en que esa empatía sea expresión de una compasión en tanto efecto emocional despolitizador. De todos modos, es claro que el futuro es problemático no sólo para algunos, sino para la mayoría de la gente común y de los sujetos colectivos de las múltiples emancipaciones. “La situación más probable es la pesimista” dice Hinkelammert.

La plusvalía ideológica que campea en el presente no es omnisciente ni omnipotente. Como dice Jorge Alemán, el crimen no es perfecto (2019). El presente se resiste a ser sólo presente. Es también tiempo batallado, no sólo espacio arrasado. Su dureza y aridez golpea los deseos colectivos del buen vivir. Esos deseos penetran en la historia como ausencia presente, grito del sujeto, imaginación utópica operante en la historia de los pueblos.

⁶⁶ Las cursivas son del original. Schmidt cita *Trabajo asalariado y capital* (1847) de Marx: “El tiempo es el espacio del desarrollo humano. Un hombre que no tiene a disposición ningún tiempo libre, cuyo tiempo vital, dejando de lado las interrupciones meramente físicas para el sueño, las comidas, etc., es usurpado a través de su trabajo para el capitalista, es menos que una bestia de carga”. Según el autor, “El problema de la libertad humana se reduce para Marx al del tiempo libre” (1977, p.164).

Franz Hinkelammert ha reflexionado de forma ininterrumpida sobre una teoría del sujeto y las posibilidades de transformación al desarrollar una crítica de la razón utópica. Crítica que se completa con la crítica a la razón mítica. Mito y utopía entendidos como imaginaciones sociales donde se expresan las tensiones entre el sujeto que interpela y la ley que se totaliza/fetichiza. A los mitos fundantes y a las utopías se los puede interpretar como éticas políticas críticas o éticas políticas funcionales. La crisis de los imaginarios utópicos que produjo la modernidad tiene, entre sus causas, haberlos comprendido como ilusiones trascendentales. Ilusiones trascendentales tal como las entendió Kant: ilusiones que comprenden las imposibilidades como posibles de alcanzar en la experiencia empírica-histórica. A diferencia de Kant, para Hinkelammert el problema no es privativo de una subjetividad individual. Se trata de un problema de racionalidad social, incluso de un problema civilizatorio de occidente. Es cierto que en Kant, el problema de un individuo racional y libre que tropieza con ciertos límites expresa al menos dos cuestiones: i) su filosofía es de orientación profundamente práctica, incluso su *Crítica de la razón pura*; porque los límites que piensa son puestos de relieve a partir de la necesidad de alcanzar la totalidad, la comunidad humana, la *universitas* y la *universalitas* (comunidad y universalidad); ii) la filosofía de Kant es expresión de las dificultades de la burguesía alemana por alcanzar la hegemonía de la maquinaria estatal y los valores espirituales afines a ésta (la cosa en sí). Es decir, la filosofía kantiana muestra la particular situación de esa burguesía, impotente para articular modernización con modernidad. Pero, además, esa misma filosofía es una crítica a ciertos valores burgueses cuando plantea que el ser humano concreto depende de algo exterior, de algo dado, de lo sensible; y por ello está limitado para alcanzar lo absoluto. Kant es un analizador de los límites; su filosofía podría ser considerada una filosofía política del límite, tironeado por el deseo de absoluto/utopía. Para Goldmann, a quien seguimos en esta interpretación, Kant esboza una crítica seria a la sociedad burguesa individualista de su época. Otra cosa será luego la reducción de su filosofía a pura gnoseología o epistemología.

En una época en que la burguesía inglesa había conquistado el poder económico y político casi un siglo y medio antes, y creado un Estado democrático; en una época en que en Francia la crítica intelectual y social obtenía grandes triunfos y en que la burguesía estaba a punto de destronar al absolutismo, el desarrollo económico de Alemania presentaba enorme atraso, lo que había determinado el nacimiento de un organismo social y político por completo anormal. Pero ese carácter patológico del cuerpo social permitió justamente a los elementos progresivos de la burguesía alemana alcanzar un conocimiento filosófico mucho más claro y profundo que el del resto de Europa (1974, p.105).

La conciencia de los límites reales, concretos e históricos son expresión de querer alcanzar aquello absoluto en tanto la utopía deseada.⁶⁷ Claro que en Kant este conocimiento de los límites parece quedar atrapado en el plano de la conciencia individual y sus categorías a priori. Cuando la realidad exterior se vuelve inasequible, problemática y conflictiva, la tentación del pensamiento es girar hacia la introspección. En la filosofía occidental, algo semejante ocurrió con Sócrates luego de la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso y con Agustín de Hipona en medio de la hecatombe del imperio romano de occidente. Al enfatizar ese giro, las causas de las crisis sociopolíticas o de las derrotas de proyectos de sociedad suelen explicarse recurriendo a justificaciones moralizadoras. De allí que Sócrates, con su filosofía de la virtud y la mayéutica, llevará a cabo una reconstrucción moral de la “ciudadanía”; proyecto que culminará con la filosofía para la muerte de Platón. Y Agustín convertirá al cristianismo en religión contra el cuerpo. Los imaginarios utópicos se deshistorizan y descorporizan. En Kant, algo de ello aparece cuando analiza los límites de la razón, pero su pensamiento no abandona el desafío de alcanzar ese absoluto deseado en las tramas de la historia.

Hinkelammert relee la crítica kantiana a las ilusiones trascendentales y la ubica en el plano histórico-social de la modernidad (2020, p.131). Se trata de la crítica de la ilusión trascendental del “mundo utópico”:

Lo utópico es la coincidencia de lo éticamente bueno y lo que satisface más nuestras imaginaciones de felicidad. Que la felicidad se agregue a la moralidad, de allí la crítica de la ilusión trascendental se dirige a la crítica a la pretensión de poder lograr esta armonía. Eso es la comprensión kantiana de la ilusión trascendental... Esta ilusión trascendental es la ilusión de poder realizar empíricamente por la acción humana lo que los conceptos trascendentales hacen presente. Esta ilusión es frecuente. Ha aparecido sobre todo en las grandes ideologías sociales de la modernidad (Hinkelammert, 2020, p.138).

⁶⁷ Goldmann remarca los elementos que se encuentran expresados en el plano filosófico dentro del sistema kantiano: “a. Puesto que cualquier combate serio por la realización de la democracia era increíblemente remoto, se podía conservar el espíritu crítico y no caer en ese optimismo exagerado que la lucha engendra por fuerza. Al racionalismo optimista de los franceses se podía oponer, en Alemania, una visión clara de las insuficiencias reales del orden social burgués e individualista que estaba en vías de nacer en Europa. b. Pero como por otra parte la realidad en que se vivía era por demás miserable, era imposible seguir el ejemplo de los empiristas ingleses, satisfechos con la suya. Incondicionalmente se debía esperar un futuro mejor, tender hacia él, y ello con tanta mayor fuerza cuanto que se lo concebía más bello, más perfecto que el orden existente en Inglaterra o en vías de advenir en Francia. *Los sueños y las esperanzas son siempre extremos mientras no deba lucharse por su realización.* c. Sin embargo, el problema más difícil y aun en apariencia insoluble era este: ¿cómo pasar de la miseria presente al ideal soñado? (En términos filosóficos: el problema de la unidad entre la teoría y la acción)” (1974, pp. 105-106). Las cursivas son nuestras.

La crítica a las ideologías se desarrolla en el pensamiento de Hinkelammert como crítica de la razón utópica en tanto ilusión trascendental y, además, como crítica de la religión en tanto fetichismo de toda ley o institución que sustituya el ser humano como ser supremo. La crítica a la ilusión trascendental, que en alguna medida llega a suplantar a la crítica de las ideologías, se concretiza como crítica de la modernidad y de sus ilusiones trascendentales que han provocado trágicas e inhumanas consecuencias (Hinkelammert, 2020, p.139).

Podríamos afirmar, siguiendo a Hinkelammert, que no hay futuro vivible sin una crítica a los modos de imaginar el futuro y sin una crítica de las utopías. Implica repensar las mediaciones institucionales para transformar el mundo y sostener esas utopías. La deslegitimación de los imaginarios utópicos emancipatorios es llevada a cabo por una racionalidad que imagina escenarios utópicos alcanzables en términos empíricos. Por lo tanto, el deseo de emancipación, que sostiene a los imaginarios utópicos, se coloniza o, en el peor de los casos, se lo anula como voluntarismo que, al verse fracasado en sus fines, produce subjetividades resignadas y conformistas. Hace falta, por cierto, una crítica a los modos de imaginar el futuro y sus utopías y una crítica al carácter sacral de las instituciones. Y esto, más allá de la tan cacareada crisis de las instituciones. Por el contrario, en el presente hay instituciones que se presentan inmunes a la crítica. Una de ellas es el mercado. De allí la necesidad de sostener las utopías, mas no como ilusiones trascendentales que omiten incorporar en sus presupuestos el límite humano:

esta autorrealización no puede ser definitiva. Las esclavitudes constantemente vuelven y tienen que ser enfrentadas de nuevo. Marx todavía buscaba la solución definitiva de una nueva sociedad que ya no tiene tendencias hacia nuevas esclavitudes. Por eso se imaginaba el socialismo como una sociedad sin mercados y dinero, y sin un Estado represor. Lo consideraba posible. Sin embargo, la experiencia de los socialismos del siglo XX es que no son factibles en este sentido. Constantemente hay que recuperar lo que anteriormente se ha logrado y vuelto a perder. Ningún logro tampoco es definitivo. Hoy son las propias ciencias empíricas las que se presentan para lograr soluciones definitivas (Hinkelammert, 2020, p.146).

Y más adelante aclara:

El ser humano no puede vivir sin las instituciones. Pero precisamente estas mismas instituciones amenazan siempre la posibilidad de la propia vida humana. Y eso vale muy especialmente para el mercado y para el dinero (Hinkelammert, 2020, p.159). [...] esto presupone que ahora tenemos que interpretar todas las instituciones universales y especialmente las instituciones universales como el mercado a partir de la mencionada realidad doble de las instituciones. Por un lado, son imprescindibles, pero por otro lado siempre se hacen presentes como amenaza para la vida humana, si no son siempre

intervenidas conscientemente bajo el punto de vista de la vida humana. La totalización de estas instituciones, como el mercado (y también como el Estado), destruye la vida humana hoy en el mismo sentido en el cual el intento de su abolición los amenazaría (Hinkelammert, 2020, p.160).⁶⁸

Ese “punto de vista de la vida humana” tiene que ver con su concepción de sujeto en tanto ausencia presente. Es el criterio que anima al humanismo de la praxis. Su concreción en términos históricos es siempre incompleta o, más aún, aparece con mayor fuerza en cuanto esas concreciones lo niegan. La imaginación utópica no puede ser realizada por ninguna norma o institución o por el cumplimiento irrestricto de alguna ley. Más que normas más justas o nuevas y mejores instituciones, se trata de un criterio de juicio para la “praxis política”. Hinkelammert también lo llama “referencia ética” en tanto ausencia que está presente en todas las culturas (2021, pp.259, 265).⁶⁹ El futuro es posible en tanto tiempo no administrado que aparece como utopía crítica. Éste es uno de los principales aportes de Hinkelammert que incorporamos al tema que nos ocupa. Su concepción de la utopía como lo imposible que mueve lo posible y su crítica a las ilusiones trascendentales desde un criterio ético-político son dos referencias inestimables para señalar las amenazas de la fetichización de la racionalidad instrumental. El fetichismo de la racionalidad instrumental mata la imaginación utópica y, por lo mismo, aplasta todo intento de crítica:

No se puede realizar completamente esta imaginación, si bien está presente todo el tiempo y llama a hacerse más humano. Por eso puede dar a la vida un sentido que sigue operando a pesar de que en última instancia no puede ser ni meta ni realización definitiva. En cada momento puede hacerse presente y servir para la humanización del ser humano y orientar la acción. En este sentido, la imaginación de la humanización se transforma en un criterio de la acción. Resulta el núcleo interno trascendente de nuestra realidad, que es la autoconciencia humana (Hinkelammert, 2020, p.267).

⁶⁸ Las cursivas son nuestras.

⁶⁹ “Porque la ausencia está presente hasta en el caso de que uno no lo sabe. Habíamos ya analizado esta ausencia presente como la imaginación de una vida humana humanizada, “como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos”, una esperanza de una sociedad más allá de explotación, dominación, guerra y apocalipsis, muchas veces hasta soñado como una vuelta a tiempos anteriores. Como ya mencionamos, esta ausencia tiene muchas formas de imaginación. Aparece como “lo comunista”, como humanismo Ubuntu en la tradición africana bantú, como obra de la Pachamama en la cultura de los Andes en América del Sur, como tao de Lao-Tse en el taoísmo chino, como budista y el cielo islámico, pero también como reino de Dios en las tradiciones cristianas o como reino mesiánico en las tradiciones judías. Inclusive los “cotos de caza” eternos de los indios de América del Norte son partes de estas imaginaciones posibles” (2021, p.265).

CONCLUSIONES: TIEMPO Y DEMOCRATIZACIÓN

Hemos intentado acercarnos a la relación entre tiempo y democracia apropiándonos de aportes teóricos de diversos pensadores. Apropiación que, como dijimos, no tuvo su énfasis en un análisis exegético de dichas teorías. Más bien, esas teorías fueron herramientas categoriales que permitieron acercarnos tímidamente al problema que nos ocupa: ¿qué hace la democracia con el tiempo y qué hace el tiempo con los procesos de democratización?

En primer lugar, partimos de la situación actual que atraviesan las democracias formales. Por un lado, asediadas por la metafísica neoliberal del mercado y que carga tras de sí, para el caso latinoamericano, con el peso de la larga historia del orden oligárquico; sedimentado en las culturas políticas existentes. Por otro, interpeladas por el descontento ante las fallas del neoliberalismo que, en vez de demandar más democracia, recurre a la represión y demonización de las tradiciones emancipatorias. La interpelación a las democracias formales se lleva a cabo con gramáticas reaccionarias, neoconservadoras y fascistas. En América latina este fenómeno va en aumento. En Europa se profundiza cada vez más con la consolidación de partidos políticos institucionalizados que ven como atroz amenaza todo intento de ampliación de la democracia.

De allí nuestra pregunta por el tiempo y sus modos de comprensión y administración. Como también la pregunta por los modos de disputar el tiempo en tanto dimensión ineludible para sostener los diversos y plurales procesos de emancipación y democratización presentes en diversas geopolíticas. Democratización puede ser hoy uno de los nombres de la emancipación. El término no indica sólo democratizar los tres poderes del Estado sino también democratizar el mercado en tanto productor de mercancías y concentrador de la riqueza; y como productor de jerarquías y subjetividades individuales y colectivas traspasadas por el deseo de desigualdad. Para democratizar todo esto hace falta tiempo. Tiempo para gestionar políticas estatales democratizadoras. Tiempo para imaginar y producir praxis colectivas críticas, muchas de ellas llevadas a cabo hoy por diversos movimientos sociales. Hace falta tiempo para movilizar o despertar los raquítricos imaginarios utópicos de la gente común.⁷⁰ En las democracias de mercado siem-

⁷⁰ Siguiendo a Hinkelammert, Yamandú Acosta afirma: “Se trata pues de “volver a construir la dignidad humana, negada desde su propia raíz” y esa reconstrucción solamente es posible en cuanto se hagan posibles las alternativas a la sociedad que se construye sobre el asesinato fundante de la igualdad, que es el asesinato de la dignidad humana. Para construir la alternativa, la humanidad mayoritariamente debe cobrar conciencia de que es necesaria, por lo tanto “no se puede tratar de una alternativa clasista. Se trata

pre falta tiempo. El tiempo es oro y no puede gastárselo en “cualquier cosa”. En esas democracias de mercado el tiempo, como el dinero, es cuerpo acumulado por medio del sacrificio corporal. Pero también es cuerpo liberado, en tanto y en cuanto esa liberación se despliegue dentro de esa matriz o, en el peor de los casos, esa liberación sea celebración y gozo sin horizonte colectivo emancipatorio. Sin embargo, en medio de estas democracias de mercado y de una subjetividad social rota puede estar como ausente, el “ser humano como ser supremo para el ser humano”. Ausencia presente que expresa la conciencia de que el dolor individual es parte de un histórico dolor colectivo. Y la liberación, no absoluta, por cierto, de ese dolor colectivo puede acaecer en tiempos y espacios donde persiste el humanismo de la praxis, esto es: “el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Hinkelammert, 2018, p. 41). Suena a acto de fe, pero podríamos señalar acontecimientos históricos donde logró afianzarse el humanismo de la praxis.

Para nuestra interpretación, este imperativo categórico de núcleo ético supone una praxis política concreta de apropiación crítica del tiempo. Más allá de las críticas que puedan hacerse a la concepción lineal del tiempo y sus correspondientes filosofías de la historia; o la importancia de las reflexiones en torno a las categorías filosóficas de historicidad y temporalidad, sospechamos que tanto las prácticas como los procesos de emancipación suponen también, aunque no sólo, un trabajo sobre el tiempo:

i) Un trabajo sobre el pasado orientado a rescatar la memoria de los vencidos, de los derrotados, y no sucumbir ante la seducción de la historia de los vencedores que moraliza los proyectos políticos de emancipación y comprime a los sujetos de esos proyectos a víctimas. Como dice Traverso comentando a Benjamin:

La transformación del presente acarrea una posible “redención” de lo que ha sucedido. En otras palabras, para rescatar el pasado tenemos que hacer renacer las esperanzas de los vencidos, dar nueva vida a las esperanzas incumplidas de la generación que nos ha precedido (2018, p.380).

ii) Un trabajo incansable sobre el *presente*; poniendo en crisis no sólo los tiempos del trabajo alienado sino también los modos de gestionar el tiempo libre y el ocio alienante. Estudiar, describir y batallar contra las prácticas sociales que reproducen la plusvalía ideológica y el robo de la sensibilidad individual y colectiva. Esto es, señalar, describir e ilustrar los modos en cómo acontece la colonización

de una alternativa para toda la humanidad” respecto de la cual los criterios básicos pueden anticiparse por la ausencia de los mismos en el orden de la sociedad burguesa vigente” (2020, p.250).

de los deseos y gustos y la producción en serie de sentimientos de impotencia. El intelectual y activista Franco Berardi afirma en una entrevista:

La euforia agresiva producida por la ideología neoliberal no volverá, creo. Solo puede regresar la tristeza agresiva, la rabia depresiva que se manifiesta como histeria de la libertad individualista. La fuerza de la derecha hoy se funda sobre esta tristeza: el fascismo como reacción histérica a la depresión.

Creo que hoy la derecha puede fundar su comunicación sobre una verdad profunda que la izquierda no sabe interpretar: la impotencia, la agresividad que nace de la impotencia. La derecha habla directamente del sufrimiento de los hombres blancos envejecidos, y de los hombres blancos que son jóvenes pero que están deprimidos y furiosos por su impotencia política, psíquica y sexual. No habla de manera sincera, naturalmente. Habla a los impotentes exaltando la potencia infinita de la raza, de la violencia, del trabajo, de la competencia. La izquierda sigue repitiendo palabras cada vez más vacías sobre la democracia. La democracia está muerta, es un ritual ineficaz cooptado por automatismos técnicos y financieros (2021).

La plusvalía ideológica de la que hablaba Ludovico Silva hoy puede traducirse como trabajo excedente sobre la sensibilidad. Se trata de encontrar tiempos y espacios donde la tristeza y la rabia agresiva se transformen en tristeza y rabia creativas; en sentimientos afines a la recuperación colectiva del cuerpo que somos.

iii) Suponen también un trabajo sobre el futuro. Sobre los modos de imaginar otros mundos posibles a partir de un realismo político opuesto a la *realpolitik*. *Realpolitik* construida sobre las teorías de la gobernanza y el giro hacia la filosofía del líder/liderazgo. Trabajar colectivamente el futuro significa comprender el realismo político que define lo posible “por medio de la imaginación de lo imposible. Sujetando lo imposible al criterio de factibilidad, resulta lo posible” (Hinkelammert, 2002, p.380). Un realismo político que no reprima la crítica de las utopías que operan como fundamento de los proyectos políticos de emancipación/democratización. Imaginar, desear y pensar un futuro vivible con dignidad implica no identificar sin más, lo imposible con lo posible:

se concibe lo imposible para conocer, a través de la praxis y del análisis de la factibilidad, lo posible. Sin embargo, la persecución y realización de este posible es constantemente desvirtuada por la ilusión de perseguir o realizar aquel imposible, de cuya conceptualización se ha partido (Hinkelammert, 2002, p.385).

No sabemos qué es lo que nos deparará la post-pandemia. Nos resistimos a responder recurriendo a los discursos de la incertidumbre, en muchos casos funcionales al neoliberalismo imperante. Aunque somos conscientes también de la tentación y el peligro del voluntarismo y el utopismo que pueden amenazar a los

movimientos sociales y a las y los que luchan por alcanzar las emancipaciones y democratizaciones faltantes.

El presente no está clausurado si el humanismo de la praxis, presente en diversos proyectos y movimientos críticos, es capaz de producir sueños de vida colectiva digna, a partir de experiencias concretas de emancipación. Porque los sueños no son sólo sueños: ¿Habrà pues, a pesar de todo, algùn tiempo para otro tiempo?, ¿habrà tiempo para otros sueños que no sean los sueños de la dominación y el sin sentido? ¿Podrán los vencidos de la historia y las y los oprimidos de los pueblos soñar sueños que activen los deseos de igualdad, de vida digna, de felicidad colectiva?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, Y. (2020). "Crisis del socialismo y crisis del capitalismo. Dos pasos de una misma crisis en dos Pasos". En Alfredo Falero *et al.*, *Intelectuales, democracia y derechos* (pp.239-262). Buenos Aires: El Colectivo/CLACSO.
- ALEMÁN, J. (2019). *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*. Barcelona: NED.
- ANSALDI, W. (2003). La democracia en América Latina, más cerca de la precariedad que de la fortaleza. *RHA*, 1 (1), 109-125. «<https://rodin.uca.es/bitstream/handle/10498/14345/31305702.pdf>».
- BERARDI, F. (2021). Hay una crisis de la mente crítica. *Página 12*. «<https://www.pagina12.com.ar/341983-hay-una-tesis-de-la-mente-critica>».
- BROWN, W. (2020). *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- FREIRE, P. (1996). *Política y educación*. México: Siglo XXI.
- GOLDMANN, L. (1974). *Introducción a la filosofía de Kant*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HINKELAMMERT, F. (1970). Reseña de "Los medios de comunicación de masas (La ideología de la prensa liberal en Chile)", Armand Mattelart, Mabel Piccini, Michèle Mattelart. *Cuadernos de la Realidad Nacional* 3. Santiago de Chile: CEREN.
- HINKELAMMERT, F. (2018). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. México: Akal.
- HINKELAMMERT, F. (2020). *Cuando Dios se hace hombre el ser humano hace la modernidad: crítica de la razón mítica en la historia occidental*. San José, Costa Rica: Arlekin.
- HINKELAMMERT, F. (2021). *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: Volver a Marx trascendiéndolo*. Buenos Aires: CLACSO.
- HINKELAMMERT, F. (2021). Hinkelammert: "El capitalismo ha derrotado a la izquierda y este siglo posiblemente va a destruirlo todo". *Plaza Pública*. «<https://www.plazapublica.com.gt/content/hinkelammert-el-capitalismo-ha-derrotado-la-izquierda-y-este-siglo-posiblemente-va>».

- HINKELAMMERT, F., y MORA JIMÉNEZ, H. (2013). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. San José, Costa Rica: DEI.
- HIRSCHMAN, O. (2020). *La retórica reaccionaria. Perversidad, futilidad y riesgo*. Buenos Aires: Clave Intelectual.
- JELIN, E. (2020). *Las tramas del tiempo: Familia, género, memorias, derechos y movimientos sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- LECHNER, N. (2014). *Obras III. Democracia y utopía: la tensión permanente*. México: FCE-FLACSO.
- KOSSELLECK, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- MATTELART, A., PICCINI, M., MATTELART, M. (1970). *Los medios de comunicación de masas. La ideología de la prensa liberal en Chile. Cuadernos de la Realidad Nacional 3*. Santiago de Chile: CEREN.
- PASTORIZA, E. (2011). *La conquista de las vacaciones: breve historia del turismo en la Argentina*. Buenos Aires: Edhasa.
- PORRINI, R. (2013). Anarquistas en Montevideo: ideas y prácticas en torno al “tiempo libre” de los trabajadores (1920-1950). *Revista História: Debates E Tendências*, 13(2), 357-371. «<https://doi.org/10.5335/hdtv.13n.2.3279>».
- ROZITCHNER, L. (2003). *El terror y la gracia*. Buenos Aires: Norma.
- SCHMIDT, A. (1977). *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo XXI.
- SEBRELI, J. (1970). *Mar del Plata, el ocio represivo*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- SILVA, L. (1970). *La plusvalía ideológica*. Caracas: Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.
- STEFANONI, P. (2021). *¿La rebeldía se volvió de derecha? Como el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda debería tomarlos en serio)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- SURIANO, J. (2004). *Anarquistas: cultura y política libertaria en Buenos Aires, 1890-1910*. Buenos Aires: Manantial.
- TRAVERSO, E. (2018). *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Buenos Aires: FCE.

ORIGINALES DE LOS ARTÍCULOS PUBLICADOS

Historia, un modo de hacer política: América Latina, indios y mestizajes, *Octavio Marino Pedoni*

El original de este artículo se publicó en *Cuadernos de FHyCS de la Universidad Nacional de Jujuy* (Argentina), 2024, n° 65, ISSN 0327-1471; ISSN-e 1668-8104. <https://www.scielo.org.ar/pdf/cfhycs/n65/18578775008.pdf>.

Crisis de la democracia neo-indigenista cuando se levantan las wiphalas, *Gustavo Roberto Cruz*

El original de este artículo fue presentado en las *III Jornadas Internacionales de Filosofía Intercultural sobre Democracias, liberación y utopías*, organizadas por Interculturalia y FFyL de la Universidad de Buenos Aires, 2024. Una versión resumida se publicó como “Democracias, liberación y utopías cuando se levantan las Wiphalas” en el Acta de dichas Jornadas.

Aproximaciones al sentido común y sus vínculos con la memoria, *Oscar Pablo Pacheco*

El original de este artículo se publicó en *Anatéllei: se levanta* del Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (Córdoba, Argentina), 2022, n° 47, ISSN 1850-4671.

Cultura política y subjetividad en el proceso democrático argentino, *Oscar Pablo Pacheco*

El original de este artículo fue presentado y discutido en la sesión de septiembre de 2025 de la *Cooperativa Pensamiento del Sur*.

Subjetividad autoritaria y democracia como horizonte emancipatorio. ¿Es posible una democracia sin padres?, *Carlos Javier Asselborn*

El original de este artículo se publicó en *Realidad*, Revista de CSyH de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (San Salvador), 2021, n° 158, ISSN 1991-3516; ISSN-e 2520-0526. <https://doi.org/10.51378/realidad.v0i158.6429>.

Del socialismo indio al nacionalismo aymara, *Gustavo Roberto Cruz*

Una versión resumida del artículo se publicó como “Usos del futuro en el indianismo y neoindianismo” en *Actas del 1º Congreso Internacional de Ciencias Humanas-Humanidades entre pasado y futuro* de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín, 2019.

Justicia racial y justicia social en la revolución india, *Octavio Marino Pedoni*

El original de este artículo se publicó en *Revista de Filosofía* de la Universidad de Costa Rica, 2025, n° 169, ISSN 0034-8252; ISSN-e 2215-5589. <https://doi.org/10.15517/revfil.2025.61794>.

Aportes para repensar la tradición de la democracia desde/en América Latina, *Mariano Oscar Montero*

El original de este artículo se publicó en *Pelícano* de la FFyH de la Universidad Católica de Córdoba (Argentina), 2023, vol. 9, ISSN 2469-0775. <https://doi.org/10.22529/p.2023.9.01>.

Tiempo y democracia: el humanismo de la praxis y los imaginarios utópicos en el tiempo presente, *Carlos Javier Asselborn*

El original de este artículo se publicó en *Utopía y Praxis latinoamericana* de CESA-FCES Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), 2022, n° 97, ISSN 1316-5216; ISSN-e 2477-9555. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e6376719>. Dossier: Utopía y praxis en el humanismo crítico de Franz Hinkelammert.

SOBRE LOS AUTORES

Carlos Javier Asselborn

Docente investigador de la Universidad Católica de Córdoba (UCC). Doctor en Estudios Sociales de América Latina. Licenciado en Filosofía.

Oscar Pablo Pacheco

Docente investigador en la Universidad Católica de Córdoba (UCC). Doctor en Estudios Sociales de América Latina. Licenciado en Filosofía.

Gustavo Roberto Cruz

Investigador de la UCC. Docente e investigador en CISOR-CONICET y Universidad Nacional de Jujuy. Doctor en Estudios Latinoamericanos. Licenciado en Filosofía.

Octavio Marino Pedoni

Doctor en Estudios Sociales en América Latina. Licenciado en Filosofía.

Mariano Oscar Montero

Licenciado en Filosofía. Docente en la formación docente (Esperanza-Santa Fe).



**UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CÓRDOBA**
JESUITAS