

## EDITORIAL

En el año 2003 estábamos publicando el primer número de *Tabula Rasa*, un proyecto que nos llevaría a producir un número anual durante los tres primeros años, y luego asumiríamos el reto de publicar dos números al año, lo cual se ha mantenido desde entonces, sin interrupciones, y manteniendo el rigor académico, el cumplimiento editorial, en una revista de ciencias sociales, que fue tomando la vía de la teoría crítica contemporánea, abriendo caminos en las diferentes disciplinas de su área específica (antropología, sociología, trabajo social, estudios culturales, historia, geografía humana), pero más que en las disciplinas, en el pensamiento interdisciplinario, crítico, periférico, desde los márgenes, en contraposición al pensamiento hegemónico, el que está en las corrientes centrales del pensamiento académico. *Tabula Rasa* es una revista de pensamiento crítico, esta ha sido su característica, al tiempo que presenta trabajos de estudios de caso, del trabajo que se hace en campo, de nuevo en los márgenes, sobre los temas, que, aunque importantes, como las personas con las que se han realizado los estudios, no son tenidos en cuenta por las grandes corrientes científicas. Bueno, *Tabula Rasa*, continúa construyendo conocimiento de forma crítica, rigurosa, y siempre abierta a que sea leída de forma libre y gratuita, otra posición que se ha planteado desde el primer número y que se ha mantenido, con la seguridad de que el conocimiento debe estar al alcance de todas las personas. Teniendo en cuenta lo anterior, es con enorme satisfacción que podemos anunciar que a partir de este año (2019), nuestra revista *Tabula Rasa*, revista de ciencias sociales, será publicada cuatro veces al año: en marzo, junio, septiembre y diciembre. La revista seguirá publicando números temáticos, como ha venido haciendo desde hace un tiempo, y sus temas se han planificado con tiempo, así que esperamos seguir contando con nuestra audiencia y llegar de manera significativa a públicos mayores.

**Leonardo Montenegro Martínez**

*Editor*

# REIVINDICAR LA CERCANÍA ENTRE LOS FEMINISMOS POSCOLONIALES Y DECOLONIALES CON BASE EN SPIVAK Y RIVERA CUSICANQUI<sup>1</sup>

<https://doi.org/10.25058/20112742.n30.01>

KIRAN ASHER

Orcid ID: [orcid.org/0000-0002-3256-8077](https://orcid.org/0000-0002-3256-8077)

*University of Massachusetts<sup>2</sup>, Amherst, USA*

[kasher@umass.edu](mailto:kasher@umass.edu)

Cómo citar este documento: Asher, Kiran (2019). Reivindicar la cercanía entre los feminismos poscoloniales y decoloniales con base en Spivak y Rivera Cusicanqui. *Tabula Rasa*, 30, 13-25. Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n30.01>

Recibido: 19 de agosto de 2018

Aceptado: 29 de noviembre de 2018

## *Resumen:*

En los últimos años, se han puesto los feminismos poscoloniales y decoloniales en contra unos de otros. En este artículo, argumento a favor de tratarlos como emparentados, yuxtaponiendo algunas de las ideas que he hallado en los escritos de Gayatri Spivak y Silvia Rivera Cusicanqui. Ninguna de ellas se presenta como feminista poscolonial o decolonial, aunque sus obras son citadas con frecuencia en referencia a estos campos. Ambas se enfrentan al espinoso tema de la representación de la subalternidad y la indigeneidad, no solo en la academia eurocéntrica, sino también entre académicos migrantes y diaspóricos y en las elites nacionales. Afirmo que son sus críticas persistentes a la representación lo que permite promover un diálogo entre la academia feminista poscolonial y decolonial. Esos diálogos conllevan la necesidad de pasar por encima de limitaciones lingüísticas, históricas, geográficas, políticas y teóricas para entablar alianzas anticoloniales.

*Palabras clave:* poscolonial, decolonial, feminismos, Spivak, Rivera Cusicanqui.

## **Claiming a kinship between Postcolonial and Decolonial Feminisms via Spivak and Rivera Cusicanqui**

### *Abstract:*

In the last few years, postcolonial and decolonial feminisms have been pitched against each

<sup>1</sup> Esta es una versión modificada de mi artículo publicado en 2017 “Spivak and Rivera Cusicanqui –on the Dilemmas of Representation in Postcolonial and Decolonial Feminisms”, en *Feminist Studies*, 43(3), 512-524. Agradezco a *Feminist Studies* por su autorización para usar parte de mi texto original. También a Leonardo Montenegro y Daniel Zamalloa por su apoyo editorial.

<sup>2</sup> Ph.D. Profesora del Departamento de Estudios sobre Mujeres, Género y Sexualidad.



Paris - 2018  
Johanna Orduz

other. In this commentary I make a case for treating them as kin. I do so by juxtaposing some of the ideas found in the writing of Gayatri Spivak and Silvia Rivera Cusicanqui. Neither claims to be a postcolonial or decolonial feminist, though their writings are regularly cited in reference to these fields. Both grapple with the thorny matter of representing subalternity and indigeneity, not only in Eurocentric scholarship, but also by migrant and diasporic academics and national elites. I contend that it is their persistent critiques of representation that can help foster a dialogue between postcolonial and decolonial feminist scholarship. Such dialogues entail reaching across linguistic, historical, geographical, political, and theoretical boundaries to establish anti-colonial alliances.

*Keywords:* Postcolonial, decolonial, feminisms, Spivak, Rivera Cusicanqui.

## Reivindicando um parentesco entre os feminismos pós-coloniais e decoloniais via Spivak e Rivera Cusicanqui

*Resumo:*

Nos últimos anos, os feminismos pós-coloniais e decoloniais foram colocados uns contra os outros. Neste comentário, elaboro um caso a fim de tratá-los como parentes. Faço isso juxtapondo algumas das idéias encontradas nos escritos de Gayatri Spivak e Silvia Rivera Cusicanqui. Nenhuma delas afirma ser feminista pós-colonial ou decolonial, embora seus escritos sejam regularmente citados em referência a esses campos. Ambas lidam com a questão espinhosa de representar a subalternidade e a indigeneidade, não apenas nos estudos acadêmicos eurocêtricos, mas também por parte de acadêmicos migrantes e diaspóricos e elites nacionais. Eu afirmo que suas persistentes críticas à representação podem ajudar a fomentar um diálogo entre os estudos feminista pós-colonial e decolonial. Tais diálogos implicam a superação de fronteiras lingüísticas, históricas, geográficas, políticas e teóricas para estabelecer alianças anticoloniais.

*Palavras-chave:* pós-colonial, decolonial, feminismos, Spivak, Rivera Cusicanqui.

No me cabe duda de que debemos *aprender* a aprender de los filósofos ecológicos empíricos originales del mundo, por medio de la singularidad ética, lenta, atenta, revolucionaria (de ambas partes), que merece el nombre de «amor».

(Spivak, 1995, p. 201)

No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora.

(Rivera Cusicanqui, 2012, p. 62)

Aunque nací y crecí en India, llevo más de la mitad de mi vida haciendo investigación sobre y dentro de América Latina. Es por esta y otras razones que afirmo que hay parentesco con la academia poscolonial y decolonial, y sostengo

que debemos explorar las conexiones políticas e intelectuales entre ellas (Asher, 2011). Parte de la tarea de exploración de esos vínculos es examinar las conexiones entre las naturalezas, las culturas y los géneros.

Desde finales del siglo XX, las naturalezas y las culturas, mediadas por los géneros, también han ocupado un lugar central en los léxicos de los movimientos sociales y ambientales en todo el mundo. Han sido especialmente visibles en las luchas indígenas y afrodescendientes por los derechos étnicos y los reclamos de tierras ancestrales en América Latina. Académicos y activistas –influenciados en diferente medida por las críticas poscoloniales, decoloniales y feministas dirigidas a la modernidad– defienden que esos movimientos se oponen a la actual fase «neoliberal» de globalización y a la modernidad eurocéntrica, capitalista que ella representa. Por ejemplo, defensores del «posdesarrollo» y ciertas ecofeministas culpan el desarrollo dominante de la degradación del medio ambiente y del empobrecimiento de poblaciones vulnerables por causa de la destrucción de sus medios de subsistencia (Escobar, 1996, 2010; Shiva, 1988)<sup>3</sup>. Hacen énfasis en cómo las prácticas tradicionales de esas comunidades y las experiencias de quienes están situados «fuera de Europa» contienen posibilidades de alternativas sostenibles y justas al desarrollo, en las cuales naturalezas y culturas estén estrechamente ligadas y no separadas como lo están en la modernidad occidental. Un interés en la resistencia subalterna y el conocimiento subyugado, en particular proveniente de mujeres del tercer mundo y de pueblos indígenas se ha convertido en rasgo central de la academia y la defensa feminista poscolonial y decolonial.

Existen, por supuesto, múltiples variantes de los feminismos poscoloniales y decoloniales, y estos convergen y divergen en muchas formas<sup>4</sup>, cuya discusión está fuera del alcance de este escrito. Mi tarea aquí es relacionar ciertos elementos claves de dos importantes académicas: las obras de Gayatri Spivak y Silvia Rivera Cusicanqui. A Spivak se la reconoce como crítica poscolonial, marxista, feminista y académica deconstructiva. Sus ensayos sobre representación, formación de sujetos subalternos y luchas por la justicia más allá de lo legal se dirigen implícita y explícitamente a las inquietudes poscoloniales y decoloniales (Spivak, 1988, 1990,

<sup>3</sup> Para una crítica más extensa del posdesarrollo y la relevancia de la obra de Spivak para ir más allá, véase Asher y Wainwright (2019).

<sup>4</sup> Hay un extenso y ahora reconocido conjunto de académicas feministas poscoloniales. Las obras de Gayatri Spivak y Chandra Mohanty, aquí citadas, se cuentan entre algunas que son claves de esto. Su obra también configura los feminismos decoloniales. Sin embargo, este último tiende a asociarse con análisis interseccionales de prácticas y experiencias coloniales de comunidades indígenas en el continente americano (véase Maese-Cohen, 2010).

1994, 1999, 2004, 2012). Los escritos de la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui sobre sindicatos campesinos y *ayllus* andinos, su trabajo como parte del Taller de Historia Oral Andina (THOA) y su crítica al liberalismo occidental han sido claves para llamar la atención sobre la indigeneidad en el desarrollo y la resistencia bolivianas (Rivera Cusicanqui, 1984, 1997, 2010).

Junto con Rossana Barragán, Rivera tradujo algunas de las palabras claves de la historiografía poscolonial (Rivera Cusicanqui y Barragán, 1997). Su trabajo sobre la experiencia de los pueblos y mujeres indígenas convoca a decolonizar la izquierda latinoamericana y los feminismos latinoamericanos. Al contrario de muchos académicos decoloniales de la región, Rivera sigue ocupándose de manera crítica de los académicos y la academia poscoloniales.

Como señalan las editoras del libro *Translocalities/Translocalidades: The Feminist Politics of Translation in the Latin/a Americas*: «La traducción es política y teóricamente indispensable para forjar justicia feminista, prosocial; alianzas antirracistas, poscoloniales/decoloniales y políticas antiimperialistas...» (Álvarez et al., 2014, p. 2). Al desplegar la traducción de manera figurada, los autores del volumen trazan los recorridos multidireccionales de las teorías feministas en el continente americano y subrayan las muchas complicaciones de la creación de alianzas. Por ejemplo, Ana Rebeca Prada reflexiona sobre las dificultades de la traducción literal y política de las ideas de Gloria Anzaldúa en Bolivia, dada la imposibilidad de traducir la categoría usada en Estados Unidos «mujeres de color» en Latinoamérica (Prada, 2014).

Estas dificultades se hacen evidentes cuando las académicas feministas se ocupan de los escritos de Spivak y Rivera Cusicanqui. Ninguna de ellas afirma ser feminista «poscolonial» o «decolonial» en sí. Pero sus escritos sobre subalternidad e indigeneidad son citados de manera regular y justificable en referencia a los feminismos poscoloniales y decoloniales, aunque lo que estas citas muchas veces no notan es que ambas académicas advierten contra la refrendación, sin más, de la autoridad antieurocéntrica de las mujeres subalternas o las comunidades indígenas. Ambas, aunque de diferente manera, invitan y se ocupan de una crítica persistente del eurocentrismo, el capitalismo, el nacionalismo y sus prácticas representacionales. Ambas afrontan el espinoso tema de la representación de la subalternidad y la indigeneidad, no solo en la academia eurocéntrica, sino también por parte de los académicos migrantes y diaspóricos y de las elites nacionales. Destaco lo imperativo de las persistentes críticas que hacen Spivak y Rivera Cusicanqui sobre la representación, porque promueven la reflexión feminista poscolonial y decolonial, y piden diálogos entre ellas. Al igual que las traducciones, tales diálogos implican pasar por encima de límites lingüísticos, históricos y geográficos para tender puentes políticos y teóricos, en un intento por conectar las divisiones decoloniales y poscoloniales.

### **Los dilemas de la representación en los feminismos poscoloniales y decoloniales**

La academia poscolonial y decolonial, y los feminismos asociados a ella, están marcados por diversas genealogías e historias, y surgen de múltiples lugares. Ninguno de ellos puede pronunciarse en forma singular. Lo que tienen en común

es que son «anticoloniales» al menos en dos formas: primera, resaltan cómo las prácticas coloniales constituyeron el mundo moderno y las formas de producción de conocimiento «eurocéntricas» que marginan otras formas de saber y estar en el mundo. En segundo lugar, coinciden en que la tarea política de trabajo para la liberación, la decolonización y la justicia social deben acompañar las tareas de análisis académico y teórico.

Hasta aquí llega la coincidencia. Hay acalorados debates de amplio alcance en torno a preguntas fundamentales: ¿cómo contribuyen las «críticas poscoloniales» y la «praxis decolonial» a las luchas por justicia social y ambiental? ¿Cómo se relacionan las actuales luchas por la justicia y la liberación con las pasadas?, ¿con las anticapitalistas, antirracistas y feministas? ¿Quiénes son los sujetos de la resistencia y el cambio? ¿Cómo se explican los diferentes tipos de prácticas coloniales y las especificidades de cada una? ¿Cómo las experiencias de los pueblos marginados y las epistemes invisibilizadas configuran las luchas de decolonización? ¿Cómo las «mujeres tercermundistas», las «mujeres de color», las «comunidades indígenas», las «Primeras Naciones», los pueblos migrantes y diaspóricos, y sus conocimientos dan forma a la academia y las prácticas poscoloniales, decoloniales y feministas? Esas preguntas son las preocupaciones propias de críticos y activistas poscoloniales y decoloniales. La falta de consenso sobre sus prioridades relativas (dentro de los dos campos, y entre ellos), refleja la vitalidad de los debates no resueltos. Cualquier comprensión verdadera de la complejidad de las relaciones de poder coloniales —en sus manifestaciones presentes y el proyecto anticolonial relacionado— no puede privilegiar una única perspectiva o locus de lucha.

El tema de la representación se sitúa en el centro de las críticas feministas poscoloniales<sup>5</sup>. El término «poscolonial» no se refiere al período después del final del colonialismo formal, sino a una serie de posturas teóricas y políticas.

<sup>5</sup> Hay un grupo amplio de reconocidas académicas feministas poscoloniales que configura esta mirada general. Las obras de Gayatri Spivak citadas anteriormente y las de Chandra Mohanty que se citan a continuación son algunas de las claves para ello.

La problemática poscolonial llama la atención sobre formas de conocimiento que se crearon durante la *longue durée* del dominio colonial y que se mantienen en el presente. La academia o los discursos coloniales (textos, prácticas e

instituciones) representan a los sujetos coloniales como «atrasados», y al mundo en binarios simples como «Oeste/resto», «Modernidad/tradición», «civilizado/bárbaro», etc. Estas representaciones son vistas como siempre preexistentes (universales, esenciales); y por ende borran cualquier rastro de presencia e intervención coloniales (etnocentrismo/eurocentrismo).

La academia poscolonial se inspira para su análisis en perspectivas posestructuralistas, pero difiere de estas en que considera el poder y las prácticas coloniales partes constitutivas de la modernidad «occidental». De las varias y debatidas lecciones

de las críticas poscoloniales, dos significados específicos pero interrelacionados de la representación son cruciales para este comentario. El primero se refiere a la representación como la constitución o la producción de los sujetos y los objetos de la intervención, y el segundo a la representación como la que *habla en defensa de* o en el nombre de sujetos marginados o subalternos.

La obra de Gayatri Spivak representa una variante importante, pero de ningún modo la única, del pensamiento poscolonial. Entre otros logros, destaca cómo el problema de la representación está ligado a problemas de relaciones: entre el Oeste y el resto, la metrópolis y la colonia, lo rural y lo urbano, el capital y las culturas, la cultura aborígen y la cultura nacional, la filosofía y la ciencia occidentales y el conocimiento o la episteme indígenas. En su enfoque deconstructivo, las relaciones no solo opuestas, y la representación es a la vez necesidad e imposibilidad. De esa manera, incluso los críticos radicales deben mantener vigilancia constante sobre la manera cómo se producen los objetos de su análisis, crítica o política alternativa, incluyendo la de los críticos mismos, como sujetos investigadores. Esto difiere de la simple autorreflexividad o esencialismo estratégico en que no hay posibilidad de una «buena» representación ni relaciones «por fuera» del espacio.

Esto es lo difícil del argumento en *Can the Subaltern Speak?* (¿Pueden hablar los subalternos?) (1988), y no puede malinterpretarse como un llamado a recuperar la «agencia» de los sujetos subalternos. Como lo señala Rosalind Morris (2010), lo problemático o la aporía de la representación –como imposibilidad y necesidad– en el colonialismo, el capitalismo y el feminismo, es un hilo que atraviesa toda la obra de Spivak, desde *Can the Subaltern Speak?* (1988) hasta *An Aesthetic Education in the Age of Globalization* (Una educación estética en la era de la globalización) (2012). Al respecto de la implacable crítica antipositivista de Spivak y de su advertencia contra el esencialismo, Drucilla Cornell escribe:

Una vez que se acepta la inevitabilidad de la representación, tanto en términos de ideales y de personas involucradas en la lucha política, debemos, y el *debemos* aquí es el momento ético, confrontar cómo estamos modelando a otros por medio de esas representaciones para reforzar las imágenes y fantasías de lo colonial, así como el imaginario aún no decolonizado. (2012, p. 100)

Spivak deja en claro que el «nosotros» que debe estar atento al momento ético incluye los críticos poscoloniales y los académicos migrantes que se ocupan del multiculturalismo estadounidense (Spivak, 2009). Nos insta a que «debemos *aprender* a aprender de los filósofos ecológicos prácticos originales del mundo» (Spivak, 1995, p. 201). Sin embargo, tanto en el Prefacio del traductor, como en el Epílogo de *Imaginary Maps* (mapas imaginarios), advierte contra una recuperación acrítica de la subjetividad no occidental y de los recuentos esencialistas del conocimiento indígena sobre las naturalezas.



Las experiencias coloniales diversas y diferenciales de los aborígenes del continente americano –indígenas y de las Primeras Naciones– sirven de base para las diferentes corrientes de los proyectos decoloniales.<sup>6</sup> De estos, el colectivo de investigación sobre Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad (MCD) en América Latina tiene una postura especialmente crítica hacia la teoría poscolonial, pese a que comparten buena parte de su análisis y de la crítica a la modernidad occidental o eurocéntrica<sup>7</sup>. Justificadamente señalan al poscolonialismo de Spivak (y a otras obras que emergen de la historia subalterna sudasiática) por su falta de atención al rol de la conquista del continente americano y las prácticas racializadas del colonialismo de los colonos en la constitución de Europa. Los miembros de la MCD aseguran además que sus críticas y propuestas de liberación surgen de las cosmovisiones de los grupos marginados y explotados.

María Lugones, Silvia Rivera Cusicanqui, y Margara Millán, entre otros, básicamente amplían la academia decolonial rastreando la manera como las relaciones coloniales de poder económico y racial fueron y siguen siendo profundamente machistas<sup>8</sup>. Un aspecto clave de su aporte al pensamiento y los feminismos decoloniales es que no hay una visión singular del género o de la manera como éste se intersecta con múltiples ejes de poder, incluyendo los de la raza, el lugar, la clase y el sexo.

Varias feministas y feminismos –del tercer mundo, de las mujeres de color, negras, transnacionales, interseccionales, multiculturales– han intentado analizar y resaltar estas diversas experiencias mediadas por los géneros y las razas<sup>9</sup>. También han intentado articular prácticas más liberadoras o decolonizadoras. Es en este contexto que se citan cada vez más los escritos de Rivera Cusicanqui sobre campesinos y comunidades indígenas bolivianas en referencia al pensamiento decolonial y feminista decolonial latinoamericano.

<sup>6</sup> El pensamiento decolonial surge de los escritos y los activismos de las chicanas y otras mujeres de color en Estados Unidos, las Primeras Naciones de Estados Unidos y especialmente de Canadá, las luchas zapatistas en el sur de México, las luchas afrolatinas e indígenas éticas y territoriales en zonas costeras o de tierras bajas de Centro y Sur América, las luchas de los campesinos y comunidades indígenas andinas (quechua y aymara) en Suramérica y más. La lista, sin hablar de su análisis, supera el alcance de este artículo. Pero es importante señalar que hay muchas corrientes de pensamiento decolonial aun dentro del pensamiento decolonial latinoamericano.

<sup>7</sup> Véase Asher (2011) para una revisión detallada de la obra y las ideas de la MCD. La obra de Anibal Quijano sobre la *colonialidad del poder* (1991, 2000) ha sido una fuente clave de inspiración para el colectivo de la MCD. Muchos de los escritos de academicos que hacen parte de la critica de la MCD aparecen en *Tabula Rasa*.

<sup>8</sup> Algunas obras importantes incluyen «Colonialidad y género» (2008), de Maria Lugones; «Feminismos, postcolonialidad, decolonización: del centro a los márgenes?» (2011), de Margara Millán, y las obras de Silvia Rivera Cusicanqui citadas anteriormente.

<sup>9</sup> En Estados Unidos, estas experiencias son puestas en primer plano en la obra de Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa, la Declaración Colectiva del Río Combahee y otros escritos feministas de los años 80, asi como trabajos recientes de feminismo decolonial. Igualmente importante es el amplio espectro de obras de mujeres y feministas fuera de Angloamerica que contribuyen a perturbar las visiones unitarias o esenciales de la «feminidad» y exploran cómo el sexo/género, raza, y otras identidades y relaciones de poder inextricablemente vinculadas, forman la subjetividad y las experiencias de las «mujeres». Esta última obra no es citada tan frecuentemente como otros escritos publicados en occidente.

Rivera Cusicanqui no se dirige al decolonialismo o los feminismos como tales, ni habla de ellos en sí. En lugar de eso, en su trabajo, rastrea cómo se configuran y cambian las diferencias culturales en Bolivia en contextos coloniales, nacionales y político-económicos cambiantes. Escéptica de las vicisitudes del «multiculturalismo neoliberal», ella señala que las formas oficiales de reconocimiento de la diferencia cultural desde la década de 1990 son tales que,

Así, a medida que los pueblos indígenas de oriente y occidente se recluyen en sus TCO [Tierras Comunitarias de Origen] y se ONGizan, las nociones esencialistas y «orientalistas» (Said) se hacen hegemónicas y se convierten en el adorno multicultural del neoliberalismo. (2010, p. 59)

Entre los peligros de un multiculturalismo neoliberal, y de términos como «pueblo originario» como adorno, es que es «la estrategia de desconocer a las poblaciones indígenas en su condición de mayoría, y de negar su potencial vocación hegemónica y capacidad de efecto estatal» (2010, p. 60). Así, aunque crítica mordazmente al Estado (incluyendo al gobierno de Evo Morales), Rivera Cusicanqui, al igual que Spivak, rechaza la condición de subalternidad para las comunidades indígenas, pues eso significaría negarles la posibilidad de acceso a los beneficios de la ciudadanía.

Aunque demanda la necesidad de resaltar la importancia de la indigeneidad en la historia y la política latinoamericanas, advierte que, «El discurso del multiculturalismo y el discurso de la hibridez son lecturas esencialistas e historicistas de la cuestión indígena, que no tocan los temas de fondo de la descolonización» (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 62). Al igual que la crítica a la razón poscolonial que hace Spivak, Rivera Cusicanqui es categórica en su condena de ciertas corrientes de la academia de estudios culturales y decoloniales (p. 58). Su práctica decolonizadora difiere de la de la MCD en que ella no rechaza el Estado y el desarrollo *in toto*. Más bien, como Spivak, su análisis político económico se centra en la manera como varias entidades –elites nacionales, académicos, líderes (masculinos) sindicales y comunitarios, feministas *mestizas* bolivianas, mujeres indígenas– asumen posturas distintas dentro de la división internacional del trabajo (DIT) del capitalismo global.

En «La noción de “derecho” o las paradojas de la modernidad poscolonial: indígenas y mujeres en Bolivia», Rivera Cusicanqui (1997) documenta la labor económica y cultural crucial, pero muchas veces invisible, que realizan las mujeres indígenas en Bolivia. Destaca cómo las indígenas jugaron papeles claves en la organización de sindicatos obreros, en las luchas étnicas y territoriales, y en los movimientos políticos que llevaron a Evo Morales a ser elegido como el primer presidente indígena de la historia suramericana; y en la formulación de la constitución de 2009, que garantiza derechos sin precedentes a las comunidades indígenas. Ella señala que estas contribuciones no son vistas ni representadas por Estados, organizaciones

indígenas ni feministas bolivianos. Hay muchos paralelos aquí con mi trabajo sobre la organización de las mujeres afrocolombianas, donde el rol esencial de las mujeres en la lucha por los derechos étnicos y territoriales fue muchas veces invisible para los feministas y los activistas negros de corrientes dominantes (Asher, 2016).

Las mujeres indígenas también se quedan muchas veces en los meandros de las tierras movedizas de la clase, la etnia y la política cultural. Por ejemplo, las mujeres migrantes que trabajan en labores domésticas en zonas urbanas son tratadas como «indígenas» y perciben una paga inferior al salario mínimo. Sin embargo, se las designa como *mestizas*, y por ello se les niega el acceso a los derechos indígenas. Al destacar las contradicciones y dilemas de la identidad y el trabajo de las indígenas, el escrito de Rivera Cusicanqui contribuye a complicar las discusiones sobre cómo contribuyen las indígenas a los futuros decoloniales. En el contexto de este comentario, quiero señalar su llamado a las feministas bolivianas a cuestionar su representación del trabajo doméstico como naturalmente femenino, y su falta de compromiso con la indigeneidad. También pide a las organizaciones étnicas que presten atención a las identidades de género y a las necesidades de las migrantes indígenas, quienes no pueden formular sus derechos ni acceder a ellos en términos territoriales. Como lo señala en su conclusión,

El corolario implícito en toda esta argumentación alude a la necesidad de un esfuerzo simultáneo de descolonización cultural y de género, a través de una teoría y una práctica que engarcen las nociones alternativas y pluralistas de derecho ciudadano con el derecho consuetudinario, tanto en la legislación como en las prácticas más cotidianas y privadas de la gente. (1997, p. 47)

Su noción de decolonización no reposa ni en nociones esencialistas del indígena o la mujer (y sus relaciones con las naturalezas y las culturas) ni rechaza al Estado. En lugar de eso, amplía los terrenos de lucha de ambos y la academia decolonial que representa esas luchas.

Aunque es crítica de la globalización económica neoliberal y de la correspondiente política multicultural, la obra de Spivak y de Rivera Cusicanqui invita a ejercer igual vigilancia sobre las alternativas poscoloniales y decoloniales. Dicha vigilancia significa ir más allá de representaciones abstractas o generalizadas de las relaciones materiales de los pueblos indígenas con las naturalezas y la tierra para entender cómo se modelan las culturas naturistas pasadas, presentes y futuras dentro de coyunturas específicas de la economía política, las políticas de Estado y la política cultural.

### **Comentarios finales**

En *Under Western Eyes*, Chandra Mohanty (1991) analiza los escritos feministas occidentales sobre «mujeres tercermundistas» y sugiere que «colonialicen discursivamente las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las

mujeres en el tercer mundo, por ende, produciendo/re-presentando una “mujer tercermundista” compuesta, singular» (p. 53). Según Mohanty, los retratos de las mujeres tercermundistas como víctimas empobrecidas, monolíticas del patriarcado o el desarrollo capitalista minimizan el hecho de que las mujeres se hacen no solo en relación con los hombres, sino también en relación con situaciones particulares de clase, religión, raza, coloniales, nacionales y otras situaciones históricas y políticas. Este no es un argumento sobre la pluralidad entre mujeres o la heterogeneidad de las identidades femeninas, como suele malinterpretarse. En lugar de eso, el argumento de Mohanty es que no hay una mujer tercermundista *a priori*: esas mujeres son producidas discursivamente por el feminismo occidental reciente de una manera que recuerda las prácticas coloniales.

Al igual que Mohanty, Spivak y Rivera Cusicanqui señalan los escollos de las representaciones coloniales en los feminismos poscoloniales y decoloniales. Creo que esos escollos también están presentes en las representaciones *de* los feminismos poscoloniales y decoloniales. Por ejemplo, el proyecto feminista poscolonial se considera «deconstructivo», mientras que el feminista decolonial se piensa como «constructivo». Pero parafraseando de nuevo a Mohanty, «los feminismos anticoloniales» se ocupan de ambos proyectos en forma simultánea (p. 51). La discusión anterior es apenas un punto de entrada a diálogos en curso muy necesarios entre ellos. Esos diálogos no son fáciles. Pero Rivera Cusicanqui nos urge,

El desafío de esta nueva autonomía reside en construir lazos sur-sur que nos permitan romper los triángulos sin base de la política y la academia del norte. Construir nuestra propia ciencia –en un diálogo entre nosotros mismos– dialogar con las ciencias de los países vecinos, afirmar nuestros lazos con las corrientes teóricas de Asia y África, y enfrentar los proyectos hegemónicos del norte con la renovada fuerza de nuestras convicciones ancestrales. (2010, p. 73)

Añade en otro lugar que esas tareas implican estar atentos a la economía política de la producción del conocimiento. La noción de Gayatri Spivak de trascender los diálogos neutrales «para hacer visibles las estructuras históricas e institucionales del espacio representativo» (Spivak, 1990, p. vii) desde el cual se les pide que hablen complementa las sugerencias de Rivera Cusicanqui. En estos comentarios he tratado de mostrar cómo nos instan –tanto los feministas poscoloniales como los decoloniales– a reflexionar críticamente sobre nuestros deseos y métodos para representar a quienes están fuera de Europa, mientras nos dedicamos a las luchas anticoloniales.

El hasta ahora marginado conocimiento de los pueblos indígenas y el tercer mundo es central para imaginar alternativas al capitalismo colonial y conexiones más justas entre los humanos y las naturalezas. Pero es imperativo estar conscientes

de las trampas y problemáticas de la representación de este conocimiento, es decir, de la economía política de la producción de conocimiento con el fin de guardarse de hacer afirmaciones simplistas sobre las ontologías decoloniales y los futuros poscoloniales.

## Referencias

Álvarez, S. E., Lima Costa, C. de., Feliu, F., Hester, R., Klahn, N. & Thayer, M. con C. C. Bueno. (2014). Introduction. En *Translocalities/Translocalidades: Feminist Politics of Translation in the Latin/a Américas*, (pp. 1-28). Durham, NC: Duke University Press.

Asher, K. (2016). *Negro y verde: etnicidad, economía y ecología en los movimientos negros del pacífico colombiano*. Serie Terrenos etnográficos. Bogotá: Icesi e Icanh.

Asher, K. (2011). Latin American Decolonial Thought, or Making the Subaltern Speak. *Geography Compass*, 7, 832-842.

Asher, K. & Wainwright, J. (2019). After Post-Development: On Capitalism, Difference, and Representation. *Antipode*, 51(1), 25-44.

Cornell, D. (2012). The Ethical Affirmation of Human Rights: Gayatri Spivak's Intervention. En *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*, (pp. 100-114). NY: Columbia University Press.

Escobar, A. (2010). *Una minga para el posdesarrollo*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global.

Escobar, A. (1996). *La invención del desarrollo*. Popayán: Universidad del Cauca.

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.

Maese-Cohen, M. (2010). Introduction: Toward Planetary Decolonial Feminisms. *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, 18, 3-27.

Millán Moncayo M. (2011) Feminismos, postcolonialidad, decolonización: ¿del centro a los márgenes? *Andamios*, 8, 11-36.

Mohanty, C. T. (1991). Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourse. En C. Mohanty, A. Russo y L. Torres (Eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism* (pp. 51-80). Bloomington: Indiana University Press.

Morris, R. (2012). Introduction. En *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea* (pp. 1-18). NY: Columbia University Press.

Prada, A. R. (2014). Is Anzaldúa Translatable in Bolivia? En S. E. Alvarez, C. de Lima Costa, V. Feliu, R. Hester, N. Klahn & M. Thayer (Eds.), *Translocalities/Translocalidades*:

*Feminist Politics of Translation in the Latin/la Américas*, (pp. 57-77). Durham, NC: Duke University Press.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, vi(2), 342-386. Edición especial: Festschrift for Immanuel Wallerstein.

Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena* 13(29), 11-20.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (1997). La noción de «derecho» o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia, *Temas Sociales: Revista de Sociología UMSA*, 19, 27-52.

Rivera Cusicanqui, S. (1984). «Oprimidos pero no vencidos». *Luchas del campesinado aymara y qhichwa, 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje.

Rivera Cusicanqui, S. & Barragán, R. (comps.), (1997). *Debates pos-coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: SEPHIS, Editorial historias y Ediciones Aruwiry.

Shiva, V. (1988). *Staying Alive: Women, Ecology, and Survival*. Londres: Zed Books.

Spivak, G. C. (2012). *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Spivak, G. C. (2004). Righting Wrongs—2002: Accessing Democracy Among the Aborigines, En *Other Asias*, (pp. 14-57). Oxford: Blackwell.

Spivak, G. C. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Spivak, G. C. (1995). *Imaginary Maps: Three Stories by Mahasweta Devi*. NY: Routledge.

Spivak, G. C. (1994). Responsibility. *boundary 2*, 21(3)19-64.

Spivak, G. C. (1990). *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues* (ed. Sarah Harasym). NY: Routledge.

Spivak, G. C. (1988). Can the Subaltern Speak? En C. Nelson y L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, (pp. 271-313). Chicago, IL: University of Illinois Press.

# CAUSALIDAD EN LA EXPERIENCIA DEL DOLOR, EL PADECER Y LA VIDA COTIDIANA<sup>1</sup>

<https://doi.org/10.25058/20112742.n30.02>

VÍCTOR HUGO LAVAZZA<sup>2</sup>

Orcid ID: [orcid.org/ 0000-0003-4648-3725](https://orcid.org/0000-0003-4648-3725)

*Universidad de Buenos Aires / Instituto Nacional de Medicina Tropical (INMeT),  
Argentina*

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

Cómo citar este documento: Lavazza, Víctor Hugo (2019). Causalidad en la experiencia del dolor, el padecer y la vida cotidiana. *Tabula Rasa*, 30, 27-45.  
Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n30.02>

Recibido: 16 de enero de 2018

Aceptado: 15 de mayo de 2018

## *Resumen:*

En las poblaciones de Puerto Iguazú, Misiones (Argentina), existen, al menos, dos sistemas de salud bien definidos, uno proviene del sistema biomédico y el otro de los *mbya-guaraní*. las atenciones en el hospital son frecuentes; en la mayoría de los casos asisten la población de la ciudad, pero también gente mbya-guaraní, niños y adultos (en menor grado). La mayor parte de las mujeres guaraní se hace atender cuando su progenie está afectada porque no hay *opyguá* (sacerdotes-chamanes) que puedan seguir esas dolencias y porque están obligadas a hacerlo por el sistema biomédico. Aquí me propongo establecer grados de inclusión, coexistencia y exclusión de personas a partir de lo que denomino *control de la experiencia del dolor*, conferidos a través del sistema biomédico y del guaraní. El trabajo fue realizado mediante la inserción en el campo, observación participante que incluyó esquemas, fotografías y grabaciones que le dieron forma a la argumentación.

*Palabras clave:* causalidad, experiencia del dolor, criollos, mbya-guaraníes.

## **Causality in the experience of pain, suffering, and daily life**

### *Abstract:*

In Puerto Iguazú villages, in Misiones, Argentina, at least two established health care systems —one on the biomedical model, and the other one, on the *Mbya-Guarani* tradition. Health care at hospitals is common. In most cases, these facilities assist urban

<sup>1</sup> El artículo se enmarca en el proyecto del INMeT (Instituto Nacional de Medicina Tropical) y su nombre es «Procesos de salud-enfermedad-atención, cartografía social y percepción del riesgo sanitario entre comunidades mbya guaraní, criollos, ocupantes y colonos en la Triple Frontera de Iguazú».

<sup>2</sup> Doctor en antropología por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.



Grecia - 2019  
Johanna Orduz



population, but also Mbya-Guarani people, both children and grown-ups (at a lesser extent). Most Guarani women look for care when their offspring is affected, because there are no *Opyguá* (priests-shamans) who are available to follow up on those illnesses, and because they are forced to look to the biomedical system for health care. Here I intend to lay down several degrees of inclusion, coexistence and exclusion of individuals, based on what I call *control of pain experiences*, as defined within the biomedical and Guarani systems. This work was carried out through fieldwork, participating observation, involving graphs, pictures and recordings to shape reasoning.

*Keywords:* causality; pain experience; Criollo people; Mbya-Guarani people

## Causalidade na experiência da dor, do sofrimento e do cotidiano

*Resumo:*

Nas populações de Puerto Iguazú, Misiones (Argentina), existem pelo menos dois sistemas de saúde bem definidos, um deles proveniente do sistema biomédico e o outro dos mbya-guaraní. O atendimento no hospital é freqüente; na maioria dos casos a população da cidade recebe atendimento, mas também pessoas do povo mbya-guarani, crianças e adultos (em menor grau). A maioria das mulheres guaranis recorrem ao serviço de saúde quando sua prole fica afetada pela falta de um Opyguá (sacerdotes-xamãs) que possa tratar essas doenças e por estarem obrigadas a fazê-lo pelo sistema biomédico. Aqui proponho estabelecer graus de inclusão, coexistência e exclusão de pessoas a partir daquilo que chamo de *controle da experiência da dor*, conferidos por meio dos sistemas biomédico e guarani. O trabalho foi realizado através da inserção no campo, observação participante que incluiu gráficos, fotografias e gravações que deram forma à argumentação.

*Palavras-chave:* causalidade; experiência da dor; *criollos*; mbya-guaranies.

## Presentación

Años atrás Mary Douglas le dedicó un famoso ensayo, *Sobre la naturaleza de las cosas* (1976), al tema de la causalidad. En forma sintética, expresa que, bajo circunstancias de inicio en tiempo y espacio, donde se ubica una causalidad dada, ésta provoca efectos sobre otra instancia «x» por condicionamientos referidos a categorías propias de cada cultura. La autora dedica su estudio a los leles de Kasai, en el Congo; los karam Nueva Guinea y los judíos bíblicos y examina grados de inclusión, neutralidad y exclusión social con otros grupos según la relación que los mismos tienen con animales considerados desde sus sistemas taxonómicos como «anómalos». En el presente trabajo el dilema esta puesto en el *control de la experiencia del dolor* como término de la comparación, ya que nos interesa profundizar sobre la distinción salud-enfermedad. El término *dolor*, entre los *mbya-guaraní* puede colaborar para entender «causas» en el bienestar y malestar, pero esto sucede también entre los *criollos*. Dado este contexto dedico mi interés

a criollos y guaraníes de Puerto Iguazú, en torno a los tratamientos y la atención en salud que dan como resultado inclusión, exclusión y coincidencias en relación con el *dolor*, *rachy* o *hachy* (en guaraní), en la organización social de ambos grupos.

En los estudios de la antropología médica las categorías que conforman los procesos de salud, de enfermedad, atención y prevención (Menéndez, 2017, p. 253) cobran sentido apenas comenzamos a comprender, a través del padecimiento, que se puede hacer algo con los desencajes en el eje corporal de las personas. Dicha situación podría incluirse en lo que Michael Lambek (2004, p. 64) denomina «disrupción del habitus» tomando como base a Pierre Bourdieu (2007, p.86). No solo estamos hablando de la observación simple, de modo frecuente en todos los grupos humanos se tornó necesario actuar sobre el cuerpo cuando la persona sufría por algún motivo cuyo principal síntoma básico es la *experiencia del dolor* que, cruzado un límite, desarma aspectos de la cultura del padeciente y lo deja sin reaccionar ante la afección (Seppilli, 2000, p. 37).

En los espacios urbanizados, grandes y pequeñas ciudades, en lo cotidiano existen momentos en el transcurso del ciclo vital en donde se manifiestan molestias y dolores en el cuerpo de los habitantes urbanos. En edades tempranas adquirimos nociones para entender si estamos padeciendo de manera infrecuente e inusual. No tenemos motivos para pensar que ello no suceda en todo grupo humano si tenemos en cuenta que existen tecnologías asociadas a la actividad de especialistas que «curan». En antropología, estos individuos son sacerdotes que se los designa como chamanes o bien sus nominaciones locales, para el caso guaraní, es el *opyguá*<sup>3</sup>.

Estos hechos pueden relevarse para analizar la incidencia de la observación práctica localizada, ya que a pesar de que en el mundo institucional biomédico el transcurrir

<sup>3</sup> Más allá de que éstos no pueden ser encasillados de manera que encontremos un parecido de curadores en todo lugar, las prácticas de cura suelen estar en manos de una persona especializada. Si nos orientamos por las tesis de Pierre Clastres (1978) cuando teoriza sobre el tema de la sociedad contra «lo uno», podemos inferir que el conocimiento de plantas medicinales está distribuido socialmente en el seno de las familias. De hecho, las personas *mbya* utilizan esas plantas, y antes de ir al chamán se consultan entre ellos cuál sería la mejor medicación desde su propio conocimiento.

de la vida se encuentra pautado más allá de las acciones individuales cotidianas, la auto-atención en salud está muy extendida en la población (Menéndez, 2009, p. 56). Al respecto Menéndez dice que «Lo primero es la auto-atención constituye uno de los principios básicos para asegurar el proceso de producción y de reproducción bio-social y sociocultural de los sujetos y grupos, lo que puede

observarse especialmente a través de los procesos de salud-enfermedad-atención».

En este punto el argumento del artículo es que las coordenadas de espacio y tiempo concurren en las intermediaciones de los cuerpos y de las personas, y dicha acción produce una estructura de aprendizaje determinada e influye de manera condicionante en el eje del *control de la experiencia del dolor*. Lo mencionado es

uno de los aspectos de la clínica del sistema biomédico, la detección del dolor forma parte de la atención. A pesar de los síntomas, cualesquiera sean ellos, los pacientes se desenvuelven, de todos modos, en la vida cotidiana que se encuentra ya distorsionada por las características que posee una dolencia. Los grados de resistencia al dolor, el control de la experiencia de la intensidad del dolor y la manifestación del mismo es parte de un proceso que contiene un dominio temporal y otro espacial, el primero por el devenir del tiempo y el segundo porque acontece en lugares concretos, comúnmente en los espacios de la vida en común y se ubica en el cuerpo de las personas.

La paráfrasis antecedente la he elaborado a partir del concepto del *control de la experiencia ritual* de Godfrey Liendhardt (1976). En su libro *Divinidad y experiencia* llega a ver cómo los momentos de posesión durante el ritual tienen una lógica que es la de hacer que los cuerpos no se extralimiten al punto de la enajenación, a ello el autor lo denominó el *control de la experiencia ritual*. Entonces, de algún modo *el padecer* está presente en la historia personal de los individuos sea cual fuere el lugar donde éstos se desenvuelven, pero dicho espacio se domestica, por decirlo de algún modo, en todos los grupos humanos. Aunque de manera diferenciada podemos encontrar una serie de coincidencias en todas las culturas entendidas como grupos humanos disímiles.

En este sentido, en la *modernidad*, los progenitores y parientes, aunque no sean ellos el eje de la cura, están adiestrados en reconocer si alguien de su familia transita por alguna dolencia. Dichos conocimientos también se aprenden: los cuidados se realizan para paliar el dolor de una enfermedad y forman parte de conocimientos adquiridos con la ayuda de un desarrollo técnico muy experto, pero éstos son fragmentos mixturados de esas instrucciones. Los saberes sobre el cuidado de los dolientes forman parte de la cultura de una región o localidad. Entonces los conocimientos locales se suman a los provenientes de la biomedicina. Los mismos son modalidades de conocimiento que transitan consciente e inconscientemente a través de las personas y grupos que no constituyen el cuerpo, *strictu sensu*, del sistema biomédico.

Parte de dichos conocimientos provienen del campo de las ciencias de la salud, que prepara técnicamente de manera muy minuciosa a las personas que ejercen distintas profesiones. Pero cuando estos conocimientos son apropiados por el común de la gente, se convierten en prácticas de imaginación y creación social. Esto es, los saberes locales se superponen sobre el conocimiento biomédico, es decir, le proporcionan al individuo una sobre-exposición sobre los grados de resistencia al dolor, del control de la experiencia de la resistencia al dolor y del control sobre la intensidad y la expresión del mismo.

Como ejemplo, cuando niños, la primera manifestación de molestias entre los criollos es el llanto más o menos controlado, pero el transcurso de los años traduce el descontrol en una actitud sopesada y graduada según el accidente o la

enfermedad contraída: a dicho proceso lo denomino *control de la experiencia del dolor*. De ello quiero decir que al mismo tiempo constituyen las condiciones en que las personas pueden significar la resolución de problemas relativos en el plano de la actitud corporal cuando existe una afección.

El paciente aprende del médico, pero sólo los fragmentos del discurso entendible para la persona que se atiende. En el plano de lo popular esto es relevante porque dichos conocimientos también sirven para permanecer en las conversaciones que derivarán en la auto-atención, como lo señala Michel de Certeau para otro contexto (2006, p. 121): los dolores, podría decirse, se vuelven «pensables» y requieren una intensa experiencia cultural que resulta en una *praxis* pública (pertenece a todos). Estos saberes sobre el dolor y la enfermedad exigen, en determinados casos zanjar el problema de modo no biomédico mediante un corpus de saberes, pero desde la *medicina popular* (un vendaje se convierte en un empasto, o frotarse alcohol en una zona inflamada por el dolor reemplaza al medicamento, los ejemplos se multiplican). Este tipo de prácticas son realizadas por gente que utiliza los servicios médicos donde aprenden cuestiones básicas de atención mediante estrategias observadas en la instancia de los exámenes clínicos; las personas las aprenden con fines prácticos para transmitir las a otros «pacientes».

Desde el punto de vista occidental, el ámbito de los condicionamientos generados por «la salud» y sus variaciones (los padecimientos), también hacen que la cuestión acerca de cómo debemos comprender los eventos clasificatorios que actúan –en el plano del sufrimiento– son insoslayables e imperativos. El dolor debe cesar de alguna forma tolerable, «El dolor total señala el momento en que el individuo ya no está unido al mundo más que por la irrupción de su dolor; sus sensaciones o sentimientos están inmersos en un sufrir que lo envuelve por completo» (Le Bretón, 1999, p. 35).

Éste se relaciona con la significación en la experiencia del control de lo que es *bueno* para el cuerpo ya que sin ese complemento esto no se haría evidente. La molestia padecida se forma en la intersección del bienestar y el malestar. Pero todo ello forma parte del *preventivismo* si hablamos desde una biomedicina que sabe de sus limitaciones y de sus posibilidades (Arouca, 2008). De modo similar puede haber en sociedades diversas situaciones distintas que, sin embargo, tienen un «parecido» al modo en que Michel Foucault (2002, pp. 300-301) habla de eso. Es decir, un dolor en la zona abdominal puede deberse a una comida opulenta, pero también puede tratarse de una úlcera, desde la auto-atención podría procederse de la misma manera. Por este motivo debemos valernos de la comparación para dejar en claro cuál es nuestro punto de vista y a partir de dónde comenzamos con nuestras investigaciones.

## La problemática de dolor y salud-enfermedad en clave comparativa

Para la resolución de dolencias, su inicio es a través de la «carrera moral de paciente» (Goffman, 1998, p. 132) que, utilizado en este contexto, implica que las personas se acostumbran a percibir molestias sobre su cuerpo. La acción no es determinante, pero el médico le enseña al paciente desde edades tempranas a reconocer los dolores que aparecen en la instancia de la diagnosis clínica. Ello no obsta para que, en el mundo occidental, gran parte de las personas sean analfabetos terapéuticos de la biomedicina. Es decir, el estatus y clase social también influyen en las comunicaciones cuando el médico se entrevista con ellos: no tienen las visitas médicas suficientes como para comprender varias vicisitudes, porque el profesional las pregunta con base en aquello que, supone, la gente socializada en el sistema debería conocer (Good, 2003, p. 169).

Pero por lo general a través de los años son las personas que aprenden a transitar por una serie de *stress lines* corporales (Foster, 1992, pp. 121-122) a lo largo del tiempo, lo que da al individuo entrenamiento para reconocer eventos similares de afección. Por ello el sujeto aprenderá durante su vida a manipular algunas situaciones para superar la adversidad. En la sociedad occidental, entre los diversos aprendizajes que pueden naturalizarse en los periodos de contracción corporal, es acostumbrar a la persona a frecuentar a menudo al médico.

Entonces, a través de los años, cuando las personas ya han utilizado una cantidad de veces la consulta médico-clínica aprenden a diferenciar de una manera conclusiva entre lo normal y lo patológico. Aquí autores como Emile Durkheim (1987), acerca los condicionamientos sociales; Georges Canguilhem (1971), consustanciado la epistemología natural-social y Michel Foucault (2003) que discurre sobre la formación del poder desde la clínica médica; a pesar de que son trabajos clásicos y complejos, nos permiten argumentar que la persona ya ha realizado una carrera como *paciente moral* en todo ello de manera asistemática, manteniendo la heurística y la propedéutica de estos autores sin conocerlos. La gente sabe que tiene una patología porque tiene algún dolor, se siente mal (Seppilli, 2000 p. 34), y que, si la auto-atención no da los resultados requeridos, si no funciona la estrategia individual deberá ir al médico de forma obligada bajo el peligro de que la afección se agrave. Por lo que el conocimiento que tiene sobre el tema *dolor* puede ser desperejo pero muy avanzado.

Lo normal y lo patológico se forma a través del aprendizaje del *control de la experiencia sobre el dolor* cuando el paciente se está formando como un *paciente moral*. En este sentido, los conocimientos que el paciente posee y ha aprendido durante las consultas no se manifiestan de forma permanente en su totalidad al mismo tiempo. Las personas normales tienen un cúmulo de instrucciones en

diagnóstico (que se recicla en auto-diagnóstico), y saben actuar muy bien frente al médico en la instancia de atención. Por ello es pertinente ver qué sucede cuando las personas se apropian de estas experiencias. Es cuando entonces comienzan a actuar según las implicancias de diversas etapas de la socialización sobre el control de la experiencia del dolor, en el seno de multitud de haces culturales en el campo de la salud.

### **Aprendizaje de los umbrales de la experiencia del control del dolor**

El *dolor* tiene su genealogía y su configuración esto quiere decir que dado una dirección sociocultural, al modo en que lo desarrolla Norbert Elías (1993), se constituye una sociogenética<sup>4</sup>. Para nuestro caso se trata del desarrollo, por un lado, interno de la

<sup>4</sup> El mismo N. Elías da como ejemplo cómo se fueron configurando las maneras de mesa en Occidente a través de escritos de «modales» («el decoro externo del cuerpo») de Erasmo de Rotterdam, entre otros. Por proporcionar un ejemplo una vez que se empezaron a usar utensilios de mesa como los cubiertos (el uso del cuchillo y tenedor): esta práctica primero se estandarizó entre la nobleza renacentista pasando a formar parte de la cultura, de modo que en la actualidad la utilización de los mismos es generalizado y usual en casi toda la población que tiene influencia europea (Elías, 1993, pp. 99-253).

ciencia médica y de la biomedicina; pero, por otro, los guaraníes también poseen su propio ámbito eco-etnológico a su disposición para ser mostrado como una orientación determinada (una genealogía con su propia configuración). En ese orden de cosas ellos tienen sus propios dispositivos de cómo debe hacerse la cura, lo que se encuentra vinculado a cierta experiencia del dolor para lograr el bienestar. Los guaraníes poseían un

sistema de cura y cantidad de dolencias que fueron registradas por Moisés Bertoni (1927), el primer etnógrafo guaraní, conocimientos que fueron perdiéndose con la escasez de chamanes debido a procesos de aculturación (Schaden, 1962).

Uno de los condicionantes es que, por lo general en las poblaciones, en los primeros años de vida de los niños, los tutores de un sujeto tienen que seguir un cronograma de vacunaciones regulado por el Estado, en donde se incluye gente *mbya*. Este estado de las cosas condiciona en gran medida de qué manera van a resolverse diversos problemas referidos al examen corporal, en la totalidad de los niños, que se traducen en enfermedades y todas las que, potencialmente, puedan acontecer en el ciclo vital humano. Allí encontramos que se trata de uno de los motivos por los que, en la sociedad criolla, las categorías o términos que describen las oscilaciones en el cuerpo, por diferentes causas, puedan ser imaginados de manera tan opuesta al contrastarlos como salud-enfermedad. Aunque si exploramos en cómo se construyen, veremos que se trata de una cantidad de experiencias distintas que acumulan su resolución en un único instituto: la profesión médica. La salud se encuentra del lado de la medicina, y la enfermedad es el gran problema que los médicos deben resolver, cuando se trata de diagnósticos sobre humanos, mediante la atención.

Al estar integrados el sistema biomédico y el Estado, es un ente que abarca todas las posibilidades terapéuticas, sin dejar prácticamente nada que se refiera a un tratamiento sobre el cuerpo fuera de la medicina, so pena de caer bajo la calificación de «práctica ilegal». La observación de cómo se desarrollan los mismos aspectos en sociedades distintas a la occidental nos hace considerar lo distante que están de imaginar estos procesos como alejados de la «vida normal», sin embargo, dicha observación liga con aspectos que se parecen en grado sumo en ambas sociedades, la criolla y la guaraní. Contrariamente a ello, la diada salud-enfermedad comienza a develar su multiplicidad y significa que la vida no termina en la mera atención resolutoria de una afección, sino que se expande más allá de estos considerandos.

Es decir, si comienzo por el inicio que le atribuyo a estos procesos, la repetición convierte al evento de la experiencia del dolor en un acto de pensamiento en toda sociedad. Quiero significar que fuera de Occidente encontramos otras predisposiciones a los problemas mencionados, y que no tienen la urgencia, ni la jerarquía, ni la normatividad con que se encuentran envueltos en lo que los guaraníes denominan el *mundo de los blancos*. En esta postura vamos a entablar un diálogo con algunas de las significaciones que se refieren al mundo de la enfermedad y el dolor entre grupos de *guaraní mbya* de la ciudad de Puerto Iguazú, provincia de Misiones en Argentina.

Los *mbya-guaraní* son gente de la selva. Se trata de gente que desarrolló su humanidad en torno a múltiples ejes que confluyen en la formación de la persona, en los *habitus* y en el «arco intencional», disposiciones geográfico-culturales y cognitivas que incorpora el individuo a través de los años, y que se convierten en operaciones que se realizan de manera automática (Merleau Ponty, 1986, p. 153) pero en el monte (Larricq, 1993, p. 114). De modo que antropizan la selva, de manera imperceptible para un no-guaraní, y en donde conjuntos de personas *mbya* se socializaron durante un lapso considerable de tiempo. Los mencionados factores encarnan en la cultura del pueblo de tal modo que permiten a los sujetos humanos reconocer y armar las piezas de categorías unidas que formarán su carácter en la línea temporal en lo que hace a las enfermedades. En estos lugares de categorías de la memoria del dolor resultarán una de las experiencias del malestar y, al mismo tiempo, producirán ingentes cambios sobre esa experiencia. En consecuencia, se abrirán varios procesos en donde se formarán los lineamientos del mundo de la vida (Blumenberg, 2013, p. 42), que se producen en la relación entre espacio-tiempo-cuerpo guaraní. Esto lo interpreto así, porque para mi argumentación el centro del problema es la experiencia del *dolor*, que no va a dejar de serlo por ejemplo si es leve o fuerte, si es una herida o un virus, y cuya variación se la ha dispuesto como presencia o ausencia bajo los nombres de salud-enfermedad. Pero al mismo tiempo constituyen las condiciones en que las personas pueden significar la resolución de problemas relativos en cada caso en el plano de la *salud* a través del *control de la experiencia del dolor*.

En el ámbito de los condicionantes generados por la biomedicina (diríamos «la prevención») y sus variaciones, cuando interviene la enfermedad y los padecimientos, estos eventos se relacionan con la significación en la experiencia del control de «lo saludable». Esto implica que las personas poseen diferentes concepciones de lo que la salud y la enfermedad representa para ellos.

Por ilustrarlo de alguna manera en la sociedad donde está extendido el sistema biomédico, cuando la gente padece, frecuentemente se entregan rezos y cadenas de oración para tener una sanación asegurada. Independientemente de que en el mundo científico la oración no tenga incidencia comprobable, sí lo tiene para el proceso de tratamiento y curación para la mirada de quienes realizan estas acciones. A estos eventos medianamente incompatibles con la ciencia médica los denomino *situaciones específicas*. Por ello, la postura adoptada para el artículo comprende describir también las estructuras y la constitución de la enfermedad generada por los individuos en diversos *contextos solapados*, en donde suelen intervenir preferentemente los *blancos*.

Antes de ingresar a estas situaciones (solapado – específico), en la biomedicina, luego de una diagnosis realizada bajo circunstancias controladas, se llega a una serie de categorizaciones que son el conjunto de enfermedades catalogadas como tales: cada una de ellas tendrá su protocolo de acción y de tratamientos a seguir de aquéllas que los tuvieran. Y también contendrán la serie de causalidades hasta donde la investigación sobre una enfermedad determinada haya concluido en su búsqueda. Pero estas investigaciones clínicas se realizan en el hospital (y en institutos de investigación científica), y concentran también a personas, no profesionales, que intervienen de manera activa y participante en diversas esferas de actividad, como convocar a rezar por los enfermos con el fin de que obtengan la cura.

### ***Contextos solapados. Espacio de la biomedicina***

La conformación y el estado actual de las ideas asociadas con la salud y la enfermedad adquieren entendimiento conceptual cuando son situadas en esferas de acción específicas. Dichas esferas no son iguales en diferentes grupos. Por ejemplo, sin dejar de entender que existe una dialéctica entre las dos experiencias, que describen dichos conceptos mediante la atención y la prevención, colaboran para un plano de la comprensión de estos procesos. Según mi opinión debemos tomar en cuenta algunas consideraciones: los términos que componen la fórmula salud-enfermedad no los considero opuestos, tal como lo hemos descripto, sino que conviven como dos momentos diferentes de la cotidianidad, aunque la enfermedad siempre contiene excepcionalidad dado que es un padecer. En la enfermedad se padece porque no se encuentra solución al dolor, y el individuo se encuentra en un conjunto de molestias permanentemente.



Hasta que no suceden instancias críticas, la dolencia transcurre en el seno de los vínculos de interacción habitual de cada sociedad. No las considero como categorías que contienen pureza conceptual ya que encuentran sentido no sólo por su negatividad mutua, en la oposición, sino que también se verifican en la complementariedad. En este punto al describir los pares al modo estructuralista, encontraríamos que los dos ejes extremos de un esquema simplemente se referirían a una dualidad enfermedad/salud, cuyos contenidos opuestos sitúan el eje en una situación que es abarcativa: la enfermedad corresponde a la naturaleza y la salud a la cultura. Por ello debemos de concebir instancias de separación y de reincorporación al sistema biomédico, tal como si fuera un rito de pasaje. Las personas entran al sistema con una enfermedad dada y salen con el proceso implicado en la idea de salud mediante la atención. Es decir, la persona se torna paciente para ir transformándose, después de un proceso, nuevamente en una persona culturalmente activa: vuelve a ser *persona completa* cuando termina el tratamiento. Los contextos solapados son aquellas instancias en donde se interceptan dos o más esferas de actividad y circuitos de acción en la esfera de los devenires sanitarios.

Por lo general se encuentran en gran número de interacciones rituales que se desarrollan en la vida cotidiana (Collins, 2009), como continuidad de la relación clínica. El enfermo en la vida cotidiana suele crear condiciones para consolidar el punto de intersección ritual con la asistencia al hospital, que es uno de los factores generadores de sistemas de relaciones que posibilitan la auto-atención. Por lo general un porcentaje de las personas que concurren al médico han pasado por instancias de auto-atención antes de ir al médico o al hospital. Por ejemplo: el vapor de agua con hojas de eucalipto se utiliza, en el saber popular, para tratarse de gripe o resfríos, se supone que es para aminorar la *tos flemática* y lo que hace es *abrir* los pulmones.

En el caso de la sociedad *blanca* muchas de estas interacciones, donde se comunican estas *soluciones*, se dan en los ámbitos donde se desarrolla la actividad de la salud, los hospitales (internaciones, guardias), las clínicas (símil hospital, pero a pequeña escala), los consultorios (varía el tiempo de consulta), las salas (en donde existen atenciones programadas). Los médicos a domicilio (urgencias e internaciones en el hogar) son de carácter diferente porque al estar en un espacio doméstico, las personas deliberan acerca de las instrucciones del médico una vez que éste se retiró del ámbito familiar. Se *solapan* porque en estas instancias se reciben miles de personas al año, cada una con su problemática, y son reconvenidas en un único sistema. Sin embargo, las esferas de acción donde las experiencias cotidianas aparecen nunca dejan de estar presentes en el momento de la consulta médica, y estas son comunicadas por los pacientes entre sí.

Aunque todo el sistema de relaciones esté basado en síntomas, y análisis clínicos, cada paciente debe minimizar los hechos de la vida cotidiana que las personas deben recorrer a cada momento de todos modos durante la consulta. Los médicos

saben que las condiciones de vida de la gente-paciente forman, en numerosas ocasiones, parte del tratamiento por lo que el profesional debe tomar en cuenta donde vive, como se encuentra el hábitat de la persona-paciente, pero de manera protocolar. Aun así, las personas-pacientes, muchas veces, han hecho su diagnóstico en la sala de espera. También sucede que cuando el individuo termina el tratamiento siguen las recomendaciones que han recibido de otros legos.

Las posibilidades abiertas para la auto-atención están abiertas por el espacio del tratamiento médico en sí, y no sólo porque se dan a conocer la significación de las categorías normativizadas por la influencia institucional, sino también por los modos en que lo normativo impacta sobre la población. Pero es para señalar de nuevo que la intención es ver qué sucede cuando las personas se apropian de estas experiencias y comienzan a actuar según las implicancias culturales que se basan en recomendaciones provistas por la biomedicina. El concepto supone que el espacio del tratamiento también puede ser el hogar del paciente, pero esta circunstancia no implica estar en situación de vida cotidiana, sino que está constreñido por la enfermedad y por las indicaciones del médico.

El paciente está en una perspectiva que indica el lugar donde estos eventos se inician, en calidad de patología, en espacios temporales donde los procesos ocurren. En dichas situaciones vemos que el inconveniente se genera en una posición que es la interacción entre enfermedad y vida cotidiana. Pero, sin embargo, es para remarcar que el sistema biomédico –en el plano ideal– supone la inclusión de todos los grupos sociales.

### ***Situaciones específicas. Hachy (dolor) y vínculos socioculturales***

Si la dolencia que acontece en un cuerpo *mbya guaraní*, a diferencia de los criollos, éste tiene un umbral mayor de resistencia al dolor por lo que será muy excepcional que vaya a la atención, sea biomédica o a través de un *opyguá*, iría a recurrir antes que nada a la auto-atención. *Dolor* para los guaraní está en relación con el estar quieto, *no estar a gusto –ndojevi'ai–* (Remorini (2005, p. 71) sin un motivo aparente. Entonces el individuo va a ser *observado* por el *opyguá*. Luego, si la aflicción es continua procederá a atenderse con el *opyguá*. Antes que nada, él tomara precauciones para saber si puede curar la afección. De alguna manera los *mbya* adultos tienen las mismas instancias que los *blancos* para con las dolencias, el primer paso es la auto-atención y luego, como lo consideramos, el *opyguá*. Este sistema de actitudes se realizaba así antes que irrumpiera el sistema biomédico así que, si la expresión se refiere a un contenido de *dolor y padecimiento*, la mayoría de los *opyguá* en la actualidad en Puerto Iguazú incitan al individuo a que vaya al hospital para ellos ver la concurrencia de la cura. Quiere decir que los guaraníes ante la falta de *opyguá* comenzaron a asistir al sistema biomédico frente a la enfermedad.

Las salas de atención primaria en las comunidades indígenas tienen una historia que hacen a su formación y son de funcionamiento similar en diferentes grupos en Argentina (ver Lorenzetti, 2017). Básicamente las salas de Atención Primaria de la Salud que se encuentran en las aldeas son socializadoras para el sistema biomédico. En estas instancias se trata de ver por qué en ciertos lugares hay mayor incertidumbre respecto de cuáles son los condicionamientos referidos a la salud, que deberíamos tener en cuenta. Tomemos en consideración que quienes viven en las comunidades y están más lejos de la Sala de Atención Primaria de la Salud (que se encuentran dentro de las comunidades) raramente asisten a ella. Así que no conocen la significación de las categorías normativizadas por la influencia institucional, ello se debe a los modos en que lo normativo (controles de talla y peso, vacunaciones masivas, entregas de leche en polvo) impacta sobre la población de niños guaraní.

En definitiva, los *blancos* siempre se encuentran en el espacio de contextos solapados debido a los valores opuestos de las categorías salud-enfermedad, porque ya fueron socializados en este sistema desde niños a través del médico o atención hospitalaria. En cambio, el *opyguá* piensa que la experiencia del dolor es el núcleo de un malestar. Es un indicador de que algo está mal con la persona a ser tratada. En más de un sentido son depositarios de la cultura guaraní y también aseguran que curan la enfermedad y hacen cesar el dolor. El problema es, según un *opyguá* de Fortín Mbororé, que no hay muchos (*opyguás*), entonces las «especialidades» que tenían como conocimientos, se fueron perdiendo.

En opinión del sacerdote-chamán ellos tienen que combinar biomedicina y cura guaraní «cincuenta y cincuenta por ciento por este motivo» (sic). Una de las cosas más interesantes que me comunicó es que el aprendizaje de un *opyguá* es de más de 15 años, y que la técnica principal es enfermarse ellos mismos y sentir de que se trata esa cuestión, qué dolores se sienten en el cuerpo. Cuando él me explicaba esto se tocaba en todas las partes de su propio cuerpo, como si estuviese seguro de que las posibilidades de la cura provenían de las propias experiencias del control del dolor que él mismo había tenido. Otra cuestión que se suma a la escasez de *opyguá*: antes de que el chamán tenga entre 55 y 60 años no pueden ejercer como tales, porque la gente los considera muy jóvenes como para tener la experiencia suficiente en su tarea.

Como decíamos, la persona guaraní cuando se enfrenta al sistema médico normalmente se inserta en el mismo a través de la Sala APS local, cuando ésta existe. El contacto con el médico resulta esporádico y discreto durante prácticamente todo el ciclo vital. En la actualidad en Puerto Iguazú los contactos de los *mbya* con el sistema biomédico se limitan a la niñez y a las mujeres embarazadas por lo que el conjunto de la atención se centra sobre esas franjas sociales.

Las consultas de los adultos se limitan a problemas de resolución compleja: tuberculosis, mal de *Hansen*, *leishmaniasis*, *dengue*<sup>5</sup>. Pero el mayor énfasis está

<sup>5</sup> De todos modos, por ejemplo, para el caso del *dengue* hubo muy pocas personas *mbya* ya no solo registrado en una estadística, sino que observamos de manera efectiva entre las seis aldeas, en donde la población oscila en un total aproximadamente en 3.200 personas, cuya sintomatología de *dengue* fue confirmada en un número de seis.

en el embarazo y la lactancia del niño. Por ejemplo, cuando una mujer guaraní queda embarazada, el sistema biomédico se vale de algunos aspectos consuetudinarios para proveer de atención a la situación de embarazo.

Uno de los aspectos más notables es la relación que establecen los agentes sanitarios guaraníes, la mayor parte de ellas son mujeres, con la gente de la comunidad. Las relaciones que ellas consiguen establecer son muy parecidas a la que tendrían como vecinos, son guaraní, comparten los mismos criterios culturales. Sucede que, con un entrenamiento junto a otros agentes tienen –en poco tiempo– un conjunto de conocimientos para desempeñar la actividad.

Mejor que nadie las agentes sanitarias locales conocen si una mujer está embarazada, a partir de entonces comienzan a realizar controles de inmediato. Del mismo modo, con los niños, ellas conocen a todos los de la comunidad porque están consustanciadas con el tema y siguen un control muy minucioso, y de otros aspectos relativos al seguimiento del crecimiento del niño. Los/las agentes tienen un cumulo de información, casi memorística, de todas las personas que llegan a la sala APS. Por todo lo demás comparten vínculos culturales discretos con personas de aldeas diferentes y, cuando tienen que resolver un problema de salud, recurren de manera primordial a los *opyguá*, pero también a los conocimientos guaraníes de plantas, hierbas y árboles.

Estos recursos se utilizan profusamente, por ejemplo para algunos parásitos utilizan una hierba que denominan *k'ané*. No recurren por si mismos al médico por cierto tipo de dolencias, nunca van cuando se inicia la enfermedad. Ahora bien, adolescentes y adultos *mbya* no van normalmente a las consultas médicas después de los 14 años aproximadamente, por lo que no tienen una socialización acabada en el sistema biomédico porque no asisten más después de esa edad, a menos que se encuentren en una situación de salud muy crítica, como la tuberculosis, entre otras enfermedades.

Del mismo modo que muchos *blancos* que no tienen historial médico para comprender de manera adecuada al médico, en una situación clínica a la que tienen que asistir los *mbya*, las preguntas que hace el médico no son comprendidas por ellos de manera completa. Porque comparados con las personas que asisten desde la infancia de manera continuada y –en virtud de ello– llegan a poseer un cumulo de aprendizaje no formal de cómo enfrentar la atención médica. Al carecer de dicho aprendizaje en el transcurso de su vida, no saben cómo resolver verbalmente lo que los médicos intentan conocer sobre el paciente. Esto se debe a que los guaraníes no experimentan la misma cualidad de dolor que los *blancos*.

En el caso de los guaraníes el cuidado del niño desde el inicio es con la madre y sus hermanos, sobre todo. En observaciones realizadas sobre el terreno, la detección del dolor es de manera temprana, en la niñez. Entre los *mbya* de Puerto Iguazú, contrariamente, al detectar el dolor porque el niño irrumpe en llanto es visto simplemente como una queja. Los umbrales de las molestias percibidas en el cuerpo, al vivir en el monte, son más amplias que la de los *blancos* de modo que, en poco tiempo, el niño resiste varias molestias como picaduras, irritaciones de la piel, lastimaduras que para un niño habitante de la ciudad serían de tratamiento obligatorio con el pediatra. Por ejemplo, un pequeño que vive con su familia extensa en un sitio denominado *600 hectáreas* es colocado en un pequeño hoyo en el suelo, le colocan una manta cubriendo la tierra y el niño se queda allí sin andar más que entre los límites del hoyo. Pero allí va ejercitando sus frágiles sentidos y lo van «entrenando» para, poco a poco, salir de ese hoyo. El niño aprende sus primeras experiencias de molestias, como sarpullidos generados por bacterias y la acción del sol (que son muy comunes); de modo que lo primero que se curte es la piel de la cara y de extremidades.

Cuando el niño tiene edad suficiente para caminar ya puede hacerlo casi sin problemas, y cuando llega al tercer año de vida logra desempeñarse sin severas dificultades. Debemos recordar que la selva es un lugar que, para las personas que no están acostumbradas es muy inclemente: insectos que pululan incesantemente y se pegan al cuerpo, son terrenos húmedos que hacen que la mojadura sea permanente, y existe la posibilidad que se encuentren con animales peligrosos como el yagareté, tapir, serpientes y otros. Lo destacable es que el niño desde su nacimiento ya se está preparando para las dificultades de la selva dado que es un espacio en donde no existe urbanización, aunque estén muy cerca de la ciudad.

En este sentido, los umbrales de la experiencia del dolor son mucho más amplios que alguien que nació en una ciudad, donde la infraestructura misma genera espacios de comodidad. Estos espacios en el monte son solares aldeanos, por ello es interesante destacar que los dolores corporales del tipo construido para los blancos, para el *mbya* son prácticamente inexistentes, están muy acostumbrados de niños a encontrarse en el medio selvático.

Aquello que para nosotros resulta muy molesto como picaduras, sarpullidos y cosas por el estilo nos llevarían al médico, pero para ellos estas afecciones son normales. Para los *mbya* el dolor está asociado con el *estar quieto* porque no puede actuar por sí mismo, por ello esta expresión contiene un conjunto de interpretaciones para comprender el dolor intenso. Hasta estar cerca del agua o de las fuentes de agua que es un tabú (Cebolla Badie, 2016) proporciona experiencias de aflicción a la gente guaraní.

En la vida guaraní tienen al menos dos espacios bien identificados, el de la vida cotidiana y el de la subsistencia. En la aldea, entre ellos el espacio del dolor se genera allí en el límite del hogar y el espacio de la subsistencia. El restablecimiento se forma en la vida cotidiana, pero si este no se produce puede ocurrir el destierro (o la muerte), no puede permanecer incólume en la vida cotidiana. Nosotros vemos que el espacio de la experiencia del dolor se genera en ambos casos, *blancos* y *guaraníes*, en un lugar preciso que es una posición determinada del sujeto, entre el espacio público y el de la vida cotidiana, que es una coincidencia que existe entre los dos grupos, ya que es el paso previo a la auto-atención o la asistencia a un especialista en ambos casos.

En la sociedad *mbya* los pasos sobre la enfermedad se multiplican, pero las inconsistencias respecto de la integración pos-enfermedad tienen la salida de volver a la vida cotidiana al reestablecerse la cura y, como no pueden tener algo anómalo que pueda afectarlos de manera generalizada y no muestre avances en su situación, cesa de ser atendido y queda fuera del espacio doméstico. La respuesta final es única y contundente. Quitando este último recurso unívoco el número de causalidades atribuidas al dolor ascienden a múltiples posibilidades, pluralidad que ha sido señalada por Héctor Keller (2010), donde habla de las etiologías y tratamientos de algunas enfermedades guaraníes donde para cada afección puede tener diferentes soluciones. Lo que en los guaraní son cálculos individuales basados en diferenciales específicos, se contraponen los cálculos estadísticos y probables, pilares de la biomedicina, por lo que las medicaciones serán estándares para todo paciente que tenga una misma enfermedad, viva donde viva y esté donde esté salvo raras excepciones.

En este texto simplemente constato que, empleando herramientas teóricas, entre ellas la obra de Clifford Geertz (1987), la perspectiva interpretativa en antropología, el ontologismo de Philippe Descola (2012) y la hermenéutica de Paul Ricoeur (1977) podemos establecer conclusiones similares: nada es lo que parece, y toda palabra tiene varios sentidos. En nuestro caso entonces, la interpretación del *dolor* tiene diferencias amplias con la de los *blancos* además de que pueda haber discrepancias internas a cada grupo (diferenciadas por la socialización en sistemas particulares disímiles), pero en la ontología guaraní, *hachy*, está consustanciado con el medio ambiente. En las improntas sociales vemos que la sociedad blanca por un lado rechaza lo extraño y ominoso, al mismo tiempo lo mantiene –a modo de prueba– para ver si en algún momento resulta traducible a sus términos, ello es para que sea culturalmente traducible a un mundo que se sustenta en el consumo y la preeminencia de *lo nuevo*. Pero todo ello en base a la dicotomía salud-enfermedad contenida en el genérico *control de la experiencia del dolor*. En este punto vemos que no hay exclusiones a través del sistema biomédico, pero si severas sanciones (Espósito, 2005, pp. 35-36); por ejemplo, mayor control sobre el paciente.

Entre los guaraní por un lado ocurre algo similar en cuanto a la severidad de la sanción que ya hemos mencionado, el destierro o la muerte cuando la dolencia no encuentra solución. Este destino no le concierne a cualquiera, hay instancias donde el individuo pasa antes de ser reestablecido plenamente a la sociabilidad. Ya que, mientras esta doliente, permanece en la vida cotidiana pues la dolencia no siempre puede ser extrema, pero también tienen otro recurso que es la biomedicina ya que depende de las decisiones de la familia guaraní.

El punto de intersección que es el de dolor/*hachy*, se traduce en *control de la experiencia del dolor*, y el hospital como punto de salida para algunos guaraníes, ya que la biomedicina tiene un giro a la categoría salud como cultura que sería una *vuelta* a la vida cotidiana. Es decir, después de todo hay guaraníes que se van a hacer atender al hospital y esto los devuelve a la vida cotidiana, pero después de este hecho, si no fue consultado con anterioridad, es más complejo que ellos mismos se hagan tratar por un *opyguá* si les concurre otra dolencia.

### Comentarios finales

Al inicio nos hemos trazado el problema de la causalidad tal como glosa de lo planteado por Mary Douglas según mi interpretación. El principio del problema indica una circunstancia a ser investigada, en ciencias sociales la causalidad ha sido muy debatida *a causa* de su ligazón con las epistemologías positivistas. Aunque de hecho los desenlaces corresponden a diversas causalidades que dependen de la coyuntura del paciente-padeciente en nuestro caso. Pero el principal objeto del artículo era conocer cómo los umbrales de la *experiencia del dolor* son constituyentes de toda enfermedad. Ya que la última no sería tal si no tuviese otros atributos que el de salud, atención y prevención, aquí veo que la incidencia del *dolor* juega un rol inalienable y excluye o incluye al individuo en un sistema u otro si no existe resolución del problema.

Por lo general ninguna persona acostumbrada al sistema biomédico busca ser tratada de alguna afección en otro lado que no sea finalmente el hospital. Puede suceder que recurran, como observa Eduardo Menéndez (2010, 2017), a la auto-atención o inventen tramas a partir del sistema biomédico. Los rituales de iniciación en el sistema son claros y una vez incorporados son muy efectivos. Son ejemplos los tiempos de espera que suelen ser mucho más extensos que los de consulta, esta es una de las instancias donde se va formando la auto-atención porque las personas, en sus esperas, hablan de las dolencias y mencionan que para determinados diagnósticos se utilizan determinados medicamentos, o bien que hay que realizar una determinada acción para aplacar el dolor.

Todo el aparato de acción ritual hace que el sistema biomédico posea una alta verosimilitud y su enlace con el Estado hace de él, como también lo señaló Menéndez (2010), un ámbito que es hegemónico por el carácter obligatorio

que ciertas enfermedades tienen de tratarse en el interior del sistema médico. En cambio, el modelo guaraní no separa en lo cotidiano aquello que nosotros nominamos como salud/enfermedad/atención-prevención, no conocen la genealogía que llevó a ese estado de las cosas. Por lo general aceptan de mala gana que se los atienda y como me dijo uno de los caciques, «la gente viene a morir a estos lugares (se refería a su propia comunidad) y es porque ya fueron desterrados de los suyos». Para el guaraní el morir en un lugar como el hospital es porque careció de un *opyguá* que quizás podría haberlo curado desde su experiencia. Por esto afirmo que, desde el punto de vista de la experiencia del dolor y de la cura, la sociedad guaraní es totalmente excluyente ya que si no se es guaraní es difícil que los *juruaá* (gente blanca) transiten por las sinuosidades de los procesos curativos guaraníes. Al contrario, si un individuo *mbya* se recobra en un hospital o sus sucedáneos tal vez quedaría fuera de los circuitos de cura propios, pero ya habría ingresado al sistema biomédico para resolver cualquier evento de enfermedad.

## Referencias

- Arouca, S. (2008). *El dilema preventivista. Contribuciones a la comprensión y crítica de la medicina preventiva*. Buenos Aires: Lugar.
- Blumenberg, H. (2013). *Teoría del mundo de la vida*. Buenos Aires: F.C.E.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bertoni, M. (1927). *La civilización guaraní. La higiene y la medicina guaraní. Tomo 3*. Asunción: Edición ExSylvis.
- Canguilhem, G. (1971). *Lo normal y lo patológico*. México: Siglo XXI.
- Cebolla Badie, M. (2016). *Naturaleza y cosmología guaraní*. Buenos Aires: Biblos.
- Certeau M. de, (2006). *La escritura de la historia*. México: UIA.
- Clastres, P. (1978). *La sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Ávila.
- Collins, R. (2009). *Cadenas rituales de interacción*. Madrid: Anthropos.
- Descolá, P. (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Douglas, M. (1976). *Sobre la naturaleza de las cosas*. Barcelona: Anagrama.
- Durkheim, E. (1987). *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Elías, N. (1993). *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Buenos Aires: F.C.E.



- Espósito, R. (2005). *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foster, G. M. (1992). *Las Culturas tradicionales y los cambios técnicos*. México: F.C.E.
- Foucault, M. (2002). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2003). *El nacimiento de la clínica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- Goffman, E. (1998). *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Good, B. (2003). *Medicina, racionalidad y experiencia. Una perspectiva antropológica*. Barcelona: Bellaterra.
- Keller, H. (2010). Nociones de vulnerabilidad y balance biocultural en la relación sociedad guaraní y naturaleza. *Avá*, (18), 25-45.
- Lambek, M. (2004). The Saint, the Sea Monster, and an Invitation to a Dîner-Dansant: Ethnographic Reflections on the Edgy Passage – and the Double Edge– of Modernity, Mayotte 1975-2001. *Anthropologica*, 468 (1), 57-68.
- Larricq, M. 1993. *Ipytuma. La construcción de la persona entre los Mbya Guaraní*. Posadas: Editorial Universitaria.
- Le Bretón, M. (1999). *Antropología del dolor*. Barcelona: Seix Barral.
- Liendhardt, G. (1988). *Divinidad y experiencia*. Madrid: Akal.
- Lorenzetti, M. I. (2017). Los enfoques de salud intercultural en los ámbitos de gestión e investigación en Argentina. *Revista de estudios marítimos y sociales*. 10(11), 148-176.
- Menéndez, E. (2010). *De sujetos, saberes y estructuras*. Buenos Aires: Ed. Lugar.
- Menéndez, E. (2017). Antropología de la salud en las américas. Contextualizaciones y sugerencias. *Salud Colectiva*, 13(3), 353-357.
- Merleau-Ponty, M. (1986). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Remorini, C. (2005). Persona y espacio. Sobre el concepto de «Teko» en el abordaje etnográfico de las primeras etapas del ciclo de vida Mbya. *Scripta Ethnológica*. XXVII, 59-75.
- Ricoeur, P. (1977). *La metáfora viva*. Buenos Aires: Megápolis.
- Schaden, E. (1962). *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- Seppilli, T. (2000). De qué hablamos cuando hablamos de factores culturales en salud. A modo de presentación. Perdiguero E. y Comelles, J. M. (eds.), *Medicina y cultura. Estudios entre la antropología y la medicina*, (pp. 33-44). Barcelona: Bellaterra.

# DILEMAS E INVENCIONES DEL TIEMPO LINEAL BURGUÉS EN CHILE, SIGLOS XIX-XXI

<https://doi.org/10.25058/20112742.n30.03>

MAXIMILIANO SALINAS C.<sup>1</sup>  
*Universidad de Santiago de Chile*<sup>2</sup>  
merquen@gmail.com

Cómo citar este artículo: Salinas C., Maximiliano (2019). Dilemas e invenciones del tiempo lineal burgués en Chile, siglos XIX-XXI. *Tabula Rasa*, 30, 47-66.  
Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n30.03>

Recibido: 04 de agosto de 2016

Aceptado: 15 de agosto de 2017

## *Resumen:*

El tiempo lineal burgués ha constituido la forma hegemónica de pensar históricamente a Chile desde el siglo XIX. Esta forma de pensar la historia, que las elites han naturalizado, sólo pudo instalarse a partir de las empresas económicas y militares del siglo XIX, especialmente tras las guerras del salitre, que incluyen las conquistas del territorio minero, el derrocamiento del presidente Balmaceda y las represiones a los trabajadores salitreros a principios del siglo XX. Este tiempo lineal burgués terminó por reinventarse en el siglo pasado tras el golpe de Estado de 1973 como una reedición de las gestas bélicas decimonónicas. A pesar de toda su parafernalia, la vida histórica de Chile resiente las consecuencias de este régimen lineal que deshumaniza tanto a las elites privilegiadas como a la inmensa mayoría del pueblo.

*Palabras clave:* tiempo lineal, burguesía, Chile, siglos XIX-XXI.

## **Dilemmas and Inventions in the Bourgeois Linear Timeline in Chile, 19th-20th centuries**

### *Abstract:*

Bourgeois linear time has been the hegemonic way of thinking about Chile throughout history, since the 19<sup>th</sup> century. This way of thinking of history, an approach naturalized by elites, could only be established by economic and military enterprises in the 19<sup>th</sup> century, especially in the wake of the saltpeter wars, including the takeover of mining territories, President Balmaceda ousting, and repression on saltpeter workers at the onset of the 20<sup>th</sup> century. This bourgeois linear time ended up by being reinvented in the earlier century after the coup d'état in 1973, as a re-edition of the 19<sup>th</sup> century war exploits. Despite all of

<sup>1</sup> Doctor en Teología. Universidad de Salamanca, España.

<sup>2</sup> Académico del Departamento de Historia, Facultad de Humanidades.



**Grecia - 2019**

*Johanna Orduz*

its paraphernalia, Chile's historic life endures the consequences of that linear time regime, dehumanizing both privileged elites and the huge majority of people.

*Keywords:* linear time, bourgeoisie, Chile, 19<sup>th</sup> to 21<sup>st</sup> centuries.

## Dilemas e invenções do tempo linear burguês no Chile, séculos XIX-XXI

*Resumo:*

O tempo linear burguês constituiu a maneira hegemônica de pensar historicamente o Chile desde o século XIX. Essa maneira de pensar a história, que as elites naturalizaram, somente conseguiu ser instalada a partir das empresas econômicas e militares do século XIX, especialmente depois das guerras do pacífico (*guerras del salitre*), que incluem as conquistas do território mineiro, a derrubada do presidente Balmaceda e as repressões aos trabalhadores salitreiros no início do século XX. Esse tempo burguês linear acabou reinventando-se no século passado após o golpe de 1973, como uma reedição das conquistas bélicas do século XIX. Apesar de toda a sua parafernália, a vida histórica do Chile resente as consequências desse regime linear que desumaniza tanto as elites privilegiadas quanto a imensa maioria do povo.

*Palavras-chave:* tempo linear, burguesia, Chile, séculos XIX-XXI.

Yo me sentía morir;  
Inventé unas máquinas,  
Construí relojes,  
Armas, vehículos,  
Yo soy el Individuo.  
Apenas tenía tiempo para enterrar a mis muertos,  
Apenas tenía tiempo para sembrar,  
Yo soy el Individuo. (Parra, 1956, pp. 153-154)

Delia [del Carril] más de una vez ha explicado, convencida por Pablo [Neruda], me parece, la manera extraña de ser de los chilenos que tienen un concepto distinto de la vida al de otros pueblos más progresistas. En Chile no se trata de enriquecer sino de vivir a su manera. [...]. Nadie tiene interés en acumular dinero sino en gozar de la existencia, practicando sus preferencias. Nadie estaría dispuesto a ceder un momento agradable de su tiempo a fin de juntar fortuna.  
(Lago, 1999, p. 73)

Una historia no lineal nos permitiría recuperar muchas cosas que hemos dejada olvidadas por el camino de la mitología del progreso: el peso real de los pueblos no europeos, el papel de la mujer, [...].  
(Fontana, 2002, p. 194)

## Introducción

En un hermoso mapa que acompaña la edición italiana de la historia de Chile de Juan Ignacio Molina, impreso en Bologna, en 1776, aparece en el territorio chileno un «indiano araucano», de poncho y pies descalzos. El indígena encarna la presencia del tiempo y el espacio chilenos. De una manera ancestral, brotada de la tierra (Molina, 1776). En esa imagen el tiempo real chileno no es el de la Europa burguesa.

La historia burguesa es la formación social de la apropiación capitalista del tiempo. Éste, objetivado, hay que ganarlo, utilizarlo, atrapararlo. La burguesía italiana lo dijo en el siglo XIV: «Quien no pierde el tiempo puede hacer casi todo; y aquel que sabe emplearlo bien se hará pronto dueño de cualquier situación [...]. Para no perder nada de ese precioso bien que es el tiempo, me impongo esta norma: no estar nunca ocioso, rehuir el sueño y no reclinar la cabeza hasta caer rendido de cansancio [...]. Prefiero perder el sueño que el tiempo» (Sombart, 2005, pp. 121-122).

El tiempo burgués inició su itinerario de expansión planetaria en la Europa moderna entre los siglos XVI y XVIII. Nació con la pretensión de conquistar el orbe terrestre para el capitalismo. El tiempo pasó a ser una empresa destinada a asaltar el espacio del mundo, entendiendo la historia como una línea recta y secuencial, incesante, el progreso continuo de una codicia (*cupiditas*) a otra, como definiera el filósofo inglés Tomas Hobbes la felicidad en el siglo XVII. El tiempo como enfrentamiento del yo con los adversarios: agrediéndose, ultimándose incluso consigo mismo. Como lo hiciera el bombardeo de La Moneda en Santiago de Chile en 1973, haciendo explotar, de modo real e imaginario, la arquitectura borbónica y republicana representada en el edificio de Gioacchino Toesca (1745-1799) (Constable & Valenzuela, 2013).

El tiempo pasa a ser un objeto a disposición del sujeto burgués. Devorada entre el pasado desechado y el futuro por venir, la historia extravía su presente, olvida su presencia. Proyectado hacia el futuro, descarta las huellas y las marcas del pasado. El pasado es el confinamiento de los desafortunados, los incompetentes. En Chile el tiempo burgués comenzó a definirse con el sistema republicano del siglo XIX. Al borde del bicentenario de dicho régimen afirmó el empresario del retail Isaac Hites Averbuck (1931- ): «Antes Chile era un país pobre, hoy Chile es un país rico, hay muchas oportunidades para la gente [...]. Mis hijos viven en casas maravillosas, en verdaderos palacetes»<sup>3</sup>. Tras el bicentenario, durante la

<sup>3</sup> El Mercurio, Santiago. (2009, 12 de diciembre).

primera administración de Sebastián Piñera, otro empresario del retail Horst Paulmann Kemna (1935-) afirmó: «Los empresarios son lo más valioso que existe en el mundo, porque ellos empujan la economía. Si no, no tendríamos autos, ni electricidad; si no hubiéramos tenido gente como el señor Paulmann dedicado

a cosas, andaríamos todavía en burro o en caballo y no tendríamos tampoco esa fabulosa torre que se llama Costanera Center que está lindísima, ¿no? Uy que está bonita la torre esa ¿ah? [...]. Es una torre bonita, es una torre linda para Chile. En doscientos años más yo no voy a estar, pero la torre estará ahí [...] va a estar siempre ahí, dominando el cielo»<sup>4</sup>.

Por su parte, los pobres remiten al pasado. Según el empresario José Yuraszeck (1951- ) en 1997: «Todavía hay mucha gente que no se sube al carro del desarrollo»<sup>5</sup>. El futuro es la forma atrevida e ilusoria de controlar el tiempo: la panacea del capitalismo. Sebastián Piñera (1949- ), empresario y presidente de la república, anunció en 2010: «Definitivamente la prioridad en nuestro gobierno es la construcción del futuro [...]»<sup>6</sup>. Ricardo Lagos (1938- ), ex presidente de la república, sentencia en 2016: «Lo que pienso es futuro siempre»<sup>7</sup> ¿Dónde se concreta ese futuro esplendor? Los habitantes del futuro son quienes pueden alcanzar las promesas del capitalismo. Lo señaló el ministro de hacienda de Patricio Aylwin Alejandro Foxley (1939-) en 2001: «Los actores centrales del futuro son justamente los llamados grupos medios emergentes: los que van a los malls, los que viajan a Punta Cana y a Cancún; son los supervisores de empresas, los ingenieros de computación, los que están en transnacionales instaladas en Chile [...]. Son los que están marcando la pauta de los estilos de vida»<sup>8</sup>.

¿A dónde se dirige el tiempo capitalista? ¿Cuál es el alcance de su futuro? En

<sup>4</sup> El Mercurio, Santiago. (2013, 2 de noviembre).

<sup>5</sup> El Mercurio, Santiago. (1997, 10 de agosto).

<sup>6</sup> El Mercurio, Santiago. (2010, 18 de julio), El Mercurio, Santiago (2016, 3 de julio).

<sup>7</sup> El Mercurio, Santiago. (2016, 5 de junio).

<sup>8</sup> La Tercera, Santiago. (2001, 25 de marzo).

el lenguaje popular chileno del siglo XIX la vida del famoso empresario del ciclo minero Matías Cousiño (1810-1863) fue interrumpida por los propios artificios de su maquinización, por la voluntad suicida de su aspiración

moderna. Recordó la memoria popular Antonio Acevedo Hernández (1886-1962), escritor y conocedor de la cultura popular chilena: «Jué don Matías Cousiño / un jutre muy estrellero / que porque plata tenía / no respetó a Dios del cielo. / Un día se le ocurrió / con un semblante muy terco / qu'el tren deb' e parar / ond'el pusiera su deo; / pero no l'entendió el tren / porque el tren era de acero, / y queó hecho picaíllo / el mentao caballero» (Acevedo Hernández, 1938, pp. 164-165). Al intentar controlar el devenir de la historia, el empresario es atrapado por el tiempo que él mismo inventó, y en el que estimó ser amo absoluto. El burgués hace de su existencia una acción vertiginosa por atrapar el tiempo, por tener y detener ese escaso recurso, conteniendo el flujo natural y espontáneo de la vida. El tiempo de la civilización tecnocrática dejó atrás la escala humana. La industria televisiva, expresión de la maquinización de la información moderna, instaló en miles de monitores la velocidad, la agresividad, en cualquier posibilidad del acontecer. Todo debió ocurrir de manera rápida, exitosa (Huneus, 1989, p.

55). Igor Saavedra, premio nacional de ciencias en 1981, advirtió en 1983: «Este es un papel que la TV está asumiendo: propagar la violencia norteamericana. Y esto es un crimen contra los chilenos»<sup>9</sup>.

A la larga, el tiempo es fuga, carencia. Mario Kreutzberger (1940- ), figura histórica de la televisión chilena y latinoamericana, recibió como regalo de su hijo un frasco vacío con un papel escrito: «Papá, tú tienes todo, no hay nada que te pueda regalar, lo único que te falta es tiempo»<sup>10</sup>.

El ritmo del tiempo opera a través de la velocidad de los seres vivos convertidos en objetos y mercancías a altísima aceleración. Es necesario eliminar todas las resistencias a la velocidad que requiere el flujo de producción y consumo. Según el ex presidente de la república Ricardo Lagos en 1994: «Los ostiones deben demorarse 24 y no 36 horas en llegar a París»<sup>11</sup> Arnold Harberger, inspirador de los Chicago Boys, caracterizó a Ricardo Lagos: «[En él] no pude encontrar ni una frase que no hubiera sido pronunciada por un profesor de Chicago en mi tiempo ahí, pura economía, no más»<sup>12</sup>.

El reconocimiento del tiempo burgués como deterioro de la vida de la naturaleza y del amor es flagrante: «Nuestra civilización de horarios rinde obcecado culto a la dictadura del reloj, cuyo sagrado mandamiento –“el tiempo es oro”- arbitra nuestra vida entera, envenenando el amor». (Pino & Urquieta, 1992, p. 19). Al recibir el premio nacional de Humanidades y Ciencias Sociales en 1993 el filósofo chileno Félix Schwartzmann (1913-2014), expresó: «Estamos viviendo de la devastación de nuestra naturaleza viviente. [...]. Lo que ahora acontece es lo que he llamado la muerte del discurso amoroso. [...]. No existe ninguna fantasía creadora para encontrar nuevas formas de vida, sino burocracia, corrupción y politiquería»<sup>13</sup>.

## Las pretensiones del siglo XIX

Tenga presente el pueblo que los ricos quieren acabar  
con la rotería, según lo gritan todos los días.  
*El Aji* (1890, 14 de abril), Santiago de Chile

Los inicios del tiempo burgués en Chile se advierten con el arribo al país de miles de inmigrantes provenientes de Inglaterra en el siglo XIX. Entre los industriales

<sup>9</sup> *El Mercurio*, Santiago. (1983, 7 de enero).

<sup>10</sup> *El Mercurio*, Santiago. (2014, 13 de diciembre).

<sup>11</sup> *La Época*, Santiago. (1994, 16 de enero).

<sup>12</sup> *El Mercurio*, Santiago. (2010, 19 de diciembre).

<sup>13</sup> *La Época*. Santiago. (1993, 26 de diciembre).

y mineros británicos de primera hora sobresalieron los Edwards, Walker, Chadwick, Ross (Villalobos, 2006, p. 49). Uno de estos inmigrantes, el intelectual venezolano proveniente de

Londres, casado con británica, Andrés Bello (1781-1865), fue contratado por el gobierno en 1829. Figura controversial de su tiempo, por su conservadurismo autoritario, Bello procuró que la historia, la sociedad y el espíritu del país se

concibieran a partir de los comportamientos de la Europa burguesa (Jaksic, 2010). Su visión de la historia fue sorprendentemente trágica. El tiempo crecía en la desgracia, la guerra, la muerte violenta. Hablando de la conquista de la Araucanía, épica característicamente moderna, expresó en 1846: «La historia del género humano da lecciones bien tristes. La guerra ha ido siempre a la vanguardia de la civilización y le ha preparado el terreno; y cuando se ha principiado por el comercio, no se ha hecho más que preludiar a la guerra; esparcir semillas de discordias, que brotan al fin en hostilidades sangrientas. Todos los gérmenes de la civilización europea se han regado con sangre» (Bello, 1982, XVIII, pp. 842-843). ¿Habría llegado con la república, como estimó Hegel, rector de la Universidad de Berlín en 1830, «la edad viril de la historia», donde «ya no hay alegría, retozo, sino duda y amarga labor»? (Hegel, 1974, p. 207).

Con ocasión de la decisiva batalla de Yungay que selló la victoria de Chile contra la Confederación Perú-boliviana en 1839, quien fuera el primer arzobispo de Santiago Rafael Valentín Valdivieso (1804-1878) declaró: «Por más que la guerra se mire como azote del género humano, ella es sin embargo el instrumento de que Dios se vale para la ejecución de sus decretos soberanos. [...]. [Es forzoso] comprar la paz con la vida de virtuosos y esforzados ciudadanos» (Valdivieso, 1899-1904, I, pp. 720-722).

Los intelectuales formados por Andrés Bello en la Universidad de Chile extremaron una imagen desdichada y violenta del pueblo común y corriente. ¿Estaban fabricando una carne de cañón para las guerras del tiempo burgués?: «Los mestizos de Chile [...] eran rudos por carencia de cultura, supersticiosos, imprevisores, generalmente apasionados por el juego y las diversiones borrascosas, y fácilmente inclinados a la embriaguez, al robo y a las riñas, sangrientas de ordinario» (Barros Arana, 1886, VII, p. 474). Con ocasión de la guerra del Pacífico la burguesía opinó del pueblo en 1880: «[Si] nuestros rotos no fueran asesinos y ladrones no podrían tampoco ser conquistadores, y aquí la conquista no es otra cosa que un gran robo a mano armada» (Máximo Lira a Isabel Errázuriz, 28.2.1880, en Mc Evoy, 2011, p. 229).

Esta fue la concepción agresiva del tiempo que la burguesía difundía en Europa en el siglo XIX. Para Hegel la historia no se avenía con el respeto a la vida, sino con la muerte y la apropiación de la vida del otro. La historia humana no era el lugar de la expresión del amor humano. «Hegel postula una transformación de la conciencia de la muerte como una lucha por apropiarse de la vida de otro ser humano, con el riesgo de la propia vida: la historia como lucha de clases (la dialéctica del Amo y el Esclavo, en la terminología hegeliana) se basa en una extroversión de la muerte. Y del mismo modo la otra categoría fundamental de la historia, en Hegel, el trabajo o labor humanos, es una transformación de lo negativo o de la nada de la muerte en la acción extrovertida de negar o de cambiar la naturaleza» (Brown, 1967, p. 125).



El tiempo burgués como historia de la nación comenzó a gravitar profundamente en Chile con la Guerra del Pacífico. Antes de ella, esa forma de vivir la vida era una posibilidad vana e insostenible, exclusiva de una elite militante. Aníbal Pinto, el presidente de la República que inició las acciones bélicas internacionales en 1879, lamentaba en 1868: «Siempre le asistirá a usted, como a todo el que ama a Chile con desinterés, alguna desconfianza, alguna inquietud por el porvenir. Siempre sucederá que vivimos molestados por la convicción de que en Chile el orden y el progreso no son hechos normales, sino un accidente, que una combinación muy posible de circunstancias puede destruir» (Carta de Aníbal Pinto a Miguel Luis Amunátegui, Concepción, 10.5.1868, en Amunátegui, 1942, II, pp. 357-358). A partir de la Guerra del Pacífico la elite local adoptó el paso firme de la burguesía europea, compendiado en el lema del *Fausto* de Goethe: «Guerra, comercio y piratería / constituyen un trío inseparable» (Sombart, 2005, p. 89). La burguesía chilena se congratuló de haberse embarcado en el conflicto bélico. El político Isidoro Errázuriz Errázuriz (1835-1898) lo aseguró en 1881: «[Esta] guerra en apariencia tan llena de peligros ha sido para Chile una salvación, ha sido un negocio. [...] La guerra lo ha cambiado todo: ha venido a ofrecer un inmenso campo al espíritu emprendedor de nuestros conciudadanos» (Ortega, 2005, pp. 463-464).

Es más exacto hablar de las guerras del salitre, en plural, a partir de la conflagración internacional con Perú y Bolivia en 1879. También lo fue la guerra civil contra el presidente José Manuel Balmaceda en 1891, y también los enfrentamientos militares contra los obreros salitreros, particularmente la matanza de la Escuela Santa María de Iquique en 1907, o la represión armada de la oficina salitrera de San Gregorio en 1925. Los costos de vidas fueron inevitables, en aras del tiempo rectilíneo del progreso. El historiador Diego Barros Arana afirmó tras la guerra civil de 1891: «Chile vuelve a ser el país de la libertad, del orden y del bienestar» (Carta de Diego Barros Arana a Bartolomé Mitre, 30.8.1891, en Encina, 1952, II, p. 310).

El total de muertos de las guerras del salitre –sumando las bajas de la guerra del Pacífico, de la guerra civil de 1891 y las víctimas fatales de la Escuela Santa María de Iquique en 1907– alcanzó a 27.600 personas (En la guerra civil de 1891 los muertos fueron entre cinco mil a diez mil personas. En la matanza de 1907 las víctimas fatales fueron entre dos mil a tres mil seiscientas personas. En la guerra del Pacífico las bajas «chilenas» fueron alrededor de catorce mil personas. Sobre los muertos chilenos en la guerra del Pacífico, Vicuña Mackenna, 1883).

Entre las guerras del Salitre quizás la guerra civil de 1891 fue la que determinó más claramente la voluntad política de consolidación del tiempo burgués. En el lenguaje de la época, había que procurar el poder del estado para los «ingleses de Sudamérica». La guerra, estimó Alberto Edwards, fue la protesta de los «ingleses de la América del Sur» contra un hombre que no los representaba, Balmaceda, «un

hombre del Mediodía» (Edwards, 2001, pp. 170-171). Balmaceda, con sus ideales vernáculos, locales, era un sentimental, un soñador, un andaluz (Encina, 1952). Enrique Mac Iver, líder de la guerra civil, encarnó la superioridad anglosajona del momento, el tiempo, la hora de Gran Bretaña. «Su liberalismo era el de los antiguos británicos de la Escuela de Manchester»<sup>14</sup>. El propio Mac Iver entendió su lucha política como parte de la historia de Gran Bretaña: «La revolución del 91 fue la crisis de la intervención electoral, [...]. Los ingleses hicieron algo parecido en el siglo dieciocho» (Entrevista a Enrique Mac Iver, en Donoso, 1947, pp. 131-132). El triunfo de Mac Iver, redactor del acta de deposición del presidente Balmaceda, fue la victoria del tiempo burgués por sobre el tiempo antiguo de los ibéricos, del Mediterráneo: «El origen sajón de Mac Iver sobrepone en esos casos a su sensibilidad de latino-español; y lo que hay en su sangre de las razas superiores del norte de Europa, vence en todas las ocasiones a lo que hay en él de las inquietas sensibilidades y neurotismos propios de la sangre latina y especialmente de la española. [...]. Mac Iver representa entre nosotros la superioridad sajona en su lucha constante contra el carácter turbulento y poco práctico, destructor y censorador de todo sin construir nada, que hemos heredado de la raza española» (Jorge Huneeus, *Prólogo a Mac Iver*, 1899, I, p. LVIII).

En 1890 *La Libertad Electoral*, periódico de batalla de los Matte contra Balmaceda, argumentó que Chile se definía a partir del tiempo burgués: «Nuestro país está constituido políticamente por una oligarquía que funciona con notable orden y regularidad desde nuestra Independencia. Lo que genera la autoridad en Chile, el pueblo, somos nosotros mismos, los propietarios del suelo: más allá, lo que hay hasta ahora en forma de obrero y de trabajador y proletario no pesa por desgracia como opinión pública; es la masa electoral influenciable»<sup>15</sup>.

El tiempo burgués se expandió hacia el sur con el despojo de la tierra Mapuche. La «pacificación» sumó 800.000 hectáreas de cultivo y 600.000 de bosques a

<sup>14</sup> *El Mercurio*, Santiago. (1922, 22 de agosto).

<sup>15</sup> *La Libertad Electoral*. Santiago. (1890, 7 de julio).

la voluntad de dominio de la nación blanca, asegurada con la participación de más de diez mil alemanes, suizos y franceses. La Araucanía fue transformada en su naturaleza y en sus moradores para albergar el tiempo de la modernidad. Agustín Edwards Mc Clure (1878-1941), historiador y empresario, describió la región en 1928: «Toda aquella flora exuberante va cayendo, por desgracia, segada por el hacha o por el fuego, y en Arauco y Malleco acaso no queda ni la tercera parte de la selva primitiva. En Cautín y Valdivia tal vez se ha destruido casi la mitad. ¡Como la raza araucana, de la cual apenas quedan cien mil vástagos! Es la obra inexorable de la civilización, que avanza sin piedad destruyendo todo aquello que le cierra el paso. [...]. La roza a fuego es el revulsivo para curar a la madre tierra de su mal de fecundidad» (Edwards, 1928, pp. 146-148).

¿Cómo asegurar este curso forzoso de la modernidad? En 1900 Valentín Letelier (1852-1919), uno de los destacados intelectuales del Chile antibalmacedista, rector del templo del conocimiento oligárquico que era entonces la Universidad de Chile, en su obra *La evolución de la historia*, advirtió un peligro inapelable para el tiempo del capitalismo, la Biblia. En ella residía, a su juicio, uno de los enemigos principales de la modernidad. Desde el Antiguo al Nuevo Testamento, la Biblia introduce la experiencia de un tiempo mesiánico que invita a despojarse de la codicia, de la posesión. Valentín Letelier lo dijo de este modo: «[La] Biblia envuelve una filosofía reaccionaria, casuística, enemiga de la libertad y más bien judaica que humana. [sic]. Su odio a los ricos lleva involucrado el odio al comercio, a la industria y al progreso. [...]. Inspirada por el odio a la civilización, considera cada paso que se da hacia adelante como un crimen, [...]. El amor al progreso simbolizado en la ambiciosa empresa de Babel, aparece duramente reprimido» (Letelier, 1900, I, pp. 301-302). Mientras este libro se imprimía en Santiago, en La Serena, en otra perspectiva del tiempo, Gabriela Mistral recibía de su abuela Isabel Villanueva, una iniciación decisiva en el conocimiento de la Biblia (Real Academia Española, *Gabriela Mistral en verso y prosa*, 2010, pp. 578-587).

¿Qué paz podía traer el espíritu burgués para el siglo XX?

### **Las discordias del siglo XX**

El Diablo en la cristiandad,  
el Ángel entra al infierno,  
un loco está en el proscenio,  
anuncian ya la función.  
Se impone la sinrazón,  
en este teatro moderno.  
(Parra, 1970, p. 76)

Con el tiempo burgués del siglo XX la sociedad chilena se convirtió en un escenario donde se enfrentaron, desde un principio, vencedores y vencidos, amos y esclavos. Luis Orrego Luco (1866-1948), escritor y diplomático, identificó perfectamente este destino de la historia en 1904: «A medida que la riqueza aumenta y se desarrollan y multiplican los capitales, crece de manera forzosa la desigualdad social; los unos se vuelven millonarios en tanto que los otros ruedan al abismo, [...]. Las leyes de la lucha por la existencia, enseñadas en la doctrina darwiniana, trascienden a la sociedad y revisten en ella cada día un aspecto más sombrío y más desesperado. La sociedad, según la comparación trágica de Malthus, se asemeja a un plano inclinado, en el cual los más felices tocan a la cima, tienen todas las felicidades y los goces, en tanto que los otros ruedan; se empujan mutuamente por aferrarse o por subir, mientras los más desgraciados se derrumban y caen pisoteados en el hervor de pasiones y de intereses. Desgracias

y dolores son éstos imposibles de evitar, ya que según las leyes económicas no podemos limitar ni el capital ni la competencia, base y origen del progreso y de la civilización humana» (Orrego Luco, 1904, p. 167). La matanza de la oficina salitrera de San Gregorio en 1925, donde murieron niños, mujeres y trabajadores, permitió reconocer las consecuencias del tiempo burgués para el pueblo chileno. Los industriales del salitre no concebían a sus trabajadores sino como tales, esto es, como instrumentos serviles de acumulación de una riqueza del todo ajena (Caro, 1925, pp. 241-247).

Entre 1920 y 1973 los expertos de la elite influyente de Santiago buscaron inculcar el espíritu competitivo y desigual del orden de la burguesía. No había más historia que la que provenía de la Europa moderna. Entre los indígenas había ciertas particularidades perturbadoras: «[En los changos] imperaba el régimen comunista y las viviendas, las embarcaciones, los ganados y los alimentos, pertenecían a la colectividad» (Edwards, 1930, p. 8). El país entero debía reflejarse en el dinamismo imperturbable de la modernidad. Jorge Millas (1917-1982), filósofo y profesor universitario, sentenció en 1943: «El frenesí es una cualidad dionisiaca; la sobriedad, apolínea. Chile posee, pues, una indiscutible mentalidad apolínea, [...]. No es, pues, un accidente que no haya entre nosotros fiesta de carnaval» (Millas, 1943, pp. 19-21). Era imprescindible adoptar el ascetismo intramundano de los padres fundadores. Bernardo O'Higgins, quien suprimiera el carnaval en Santiago en 1821, fue un ejemplo imperecedero del tiempo lineal moderno: «Su horario de trabajo había llegado a transformarse en una esclavitud abrumadora y desesperante. Estaba en pie a las seis de la mañana y permanecía en su mesa de despacho hasta las once de la noche, sin más intervalos que las horas de comida y la siesta» (Eyzaguirre, 1950, pp. 349-350).

Desde 1920 hasta 1973 la burguesía vivió también presa del miedo a no poder sostenerse sobre sus propios pies. Las historias indígenas y mestizas de la tierra, reservas de un mundo indócil y desconocido, conformaban una amenaza decidida, inminente. Persistía en ellas el tiempo prehistórico. La debilidad interna requirió refuerzos europeos. Vicente Huidobro (1893-1948), desenfadado escritor de la elite, recomendó en 1925: «Necesitamos dos millones de hombres rubios de los países del Norte de Europa. El peligro para Chile no es extranjero, sino el chileno [...] empecemos sin tardanza la gran cruzada pro-inmigración si queremos salvar a Chile» (Subercaseaux, 2011, II, p. 294). La derrota de la derecha en las elecciones presidenciales de 1938 constituyó una alarma para la burguesía. Gabriela Mistral (1889-1957) comentó al saberla: «[La] victoria del Frente Popular es consecuencia natural de la horrible miseria del pueblo, de la cual tanto hablé y que todavía veo como en una obsesión. [...]. Ross hizo un alarde tonto de su desprecio por el roto y el roto votó contra él» (Carta de Gabriela Mistral a Carmela Echenique, La Habana, 9.11.1938, en Mistral 1995, pp. 51-52).

En los inicios del gobierno demócratacristiano de Eduardo Frei Montalva (1911-1982), medio discípulo de Gabriela Mistral, los jóvenes de la burguesía católica más conservadora se apresuraron a manifestar el miedo a perder su tiempo ante las reformas constitucionales a la propiedad privada. El grupo integrista Fiducia –que integró Jaime Guzmán Errázuriz, ideólogo del golpe de 1973- emplazó a Eduardo Frei en 1965: «Los católicos no podemos aceptar un orden en que la propiedad no exista. Los Mandamientos consignan la propiedad: no hurtar y no codiciar los bienes ajenos»<sup>16</sup>.

¿Qué destino tendrían los asaltantes de la propiedad privada? Describiendo la política de la dominación colonial castellana, los historiadores de la elite elogiaron los «efectos saludables del terrorismo para aplacar con el escarmiento de la mutilación de las manos o de los pies o de la marca infamante de un hierro candente en el carrillo, los entusiasmos y desbordes indígenas» (Edwards, 1930, p. 106).

<sup>16</sup> Ercilla. Santiago. (1965, 26 de mayo).

En el curso de escasas generaciones los inspiradores del tiempo lineal promovieron un estilo de vida ajeno a los sentimientos y los afectos del pueblo chileno, y aun de los pueblos de América del Sur, con aquella forma de ser y de disfrutar de la vida que describió Pablo Neruda en 1946 (Lago, 1999, p. 73). Según el escritor Jorge Edwards (1931-): «Algunos de mis compañeros de colegio, la gran mayoría, fueron recuperados por el ambiente social, el de la “gente como uno”, y por sus prejuicios, sus ignorancias, sus insolencias, sus portentosas insensibilidades; por sus lenguajes clasistas, racistas, xenófobos, cuya brutalidad no alcanzábamos a captar o no queríamos captar: el de los “rotos de pata rajá”, los “indios brutos”, los “judíos asquerosos”, los “cholos” peruanos o bolivianos, los “macacos” brasileños o ecuatorianos; es decir, todos excepto nosotros, los inteligentes, los blancos, los ingleses o los suizos de América del Sur» (Edwards, 2012, pp. 132-133).

Hacia 1970 el capitalismo convirtió a Chile en un país escasamente sustentable: «La prioridad dada a la industrialización produjo el resultado que Chile, desde 1942, dejó de poder abastecerse en los productos alimenticios de primera necesidad y tuvo que importarles en cantidad considerable, [...]. [Con] motivos de la sequía [de 1967-1968] se anunciaba que el país debería importar 600.000 toneladas de trigo, así como enormes cantidades de otros productos alimenticios esenciales» (Elizalde, 1970, p. 71). El agotamiento cultural y espiritual de la elite lo expresó convincentemente José Donoso (1924-1996) en su novela *El obsceno pájaro de la noche* de 1970.

Según el político demócratacristiano, amigo y corresponsal de Gabriela Mistral, Radomiro Tomic (1914-1992): «Bajo el capitalismo Chile era una economía enferma, expresión de una sociedad enferma, corroída por factores desintegradores internos, y en continuo retroceso en su expresión internacional. Todos los indicadores básicos así lo demuestran. Tanto los de orden económico como los

de orden social, político, jurídico, cultural y moral. [...] El agotamiento objetivo de los valores y estructuras capitalistas hacían de Chile en 1970 *una democracia enferma, una sociedad enferma y una economía enferma*. [...]. Allende tenía razón – como la teníamos la corriente demócrata cristiana que propiciábamos “la Unidad Política del Pueblo” – al sostener que el “camino chileno al socialismo” no era una insensatez en 1970» (Tomic, *La Democracia Cristiana y el gobierno de la Unidad Popular*, en Gil, 1977, pp. 215-243). Tomic aseguró en 1970: «Las estructuras sociales de base minoritaria y el sistema capitalista que heredamos del pasado, están literalmente agotadas. No dan más. Están asfixiando a Chile. Ya en 1938 la Falange Nacional denunciaba esta institucionalidad oligárquica y capitalista y sus nefastas consecuencias para la unidad nacional, para la estabilidad social, para la independencia económica de Chile y para su prosperidad interna. Han pasado más de treinta años. Las grietas de entonces han llegado a ser ahora “rajaduras” del edificio visibles hasta para los ciegos, y aterradoras. El gran capitalismo privado se ha transformado en el neocapitalismo, mil veces más dañino y voraz. [...]. ¡Ríos de oro que directa o indirectamente salen del bolsillo de todos los chilenos para pasar a los bolsillos de estos neocapitalistas!» (Tomic, 1970, pp. 23-24).

Si en 1970 Chile era un país escasamente saludable como consecuencia de la modernización capitalista, la dictadura uniformada de 1973 a 1990 lo precipitó a un estado terminal. Otra vez apareció en la historia la trilogía inseparable: la guerra, el comercio y la piratería (Goethe: *Fausto*, Sombart, 2005, p. 89). Ahora no instigada por Inglaterra sino por Estados Unidos, la potencia del momento. Detonó otra vez el fragor de la Guerra del Pacífico. No eran ahora los adversarios las naciones del Perú y Bolivia. Se trataba esta vez de un más temible y odioso enemigo interno, el propio pueblo de Chile, «ilusionado» en sus pretensiones socialistas o comunistas, el fantasma que temía la burguesía desde un siglo antes. «Los rotos endiosados» por el comunismo, como denunció Benjamín Vicuña Mackenna en 1871<sup>17</sup>.

No fue esta vez la guerra del salitre, sino la guerra del cobre, con ocasión de la recuperación histórica de la riqueza básica bajo la conducción política de Salvador Allende (1908-1973). La acción represiva de la dictadura sumó 15.405 asesinatos y 2.206 detenidos desaparecidos (Enciclopedia Espasa, *Suplemento 1987-1988*). «Chile vivió una tragedia desgarradora [...]. Situaciones inverosímiles, sufrimientos soportados por criaturas humanas indefensas, maltratadas, torturadas, destruidas, en sus vidas personales o en las de sus más próximos parientes o amigos. La hondura de estos dolores debe ser conocida». (Chile. Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, *Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación*, Santiago, Secretaría General de Gobierno, Secretaría de Comunicación y Cultura, 1991, p. 876).

<sup>17</sup> *El Mercurio*, Valparaíso. (1871, 7 de junio).

La asociación entre la guerra del Pacífico y la dictadura fue explícita durante la conmemoración de la batalla de La Concepción en Chacarillas en 1977. El régimen identificó la lucha contra el comunismo con el espíritu belicoso de las tropas chilenas en los Andes peruanos en 1882. Se manifestó entonces el poder una elite que por defender sus intereses estaba dispuesta a renegar de todo, menos de su agresividad. En 1941 Gabriela Mistral advirtió esta voluntad de poder: «[Me] pasma ese matrimonio de chilenos de nota conservadora y de aventureros nazistoides. [...]. Yo no sé sino ahora qué inmensidad de gente había allá adentro para la cual la idea de patria, de independencia, de decoro, de *tradición republicana*, en buenas cuentas, no les importa nada y que están prontos para tirar por la borda ese conjunto de cosas santas» (Carta de Gabriela Mistral a Carmela Echenique y Carlos Errázuriz, Petrópolis, 1941, en Mistral, 1995, pp. 67-68). Los ricos del país, volvió a denunciar en 1942, estimaban que «todo puede echarse a la pira, cristianismo, decoro, todo, con tal de salvar los reales» (Carta de Gabriela Mistral a Carmela Echenique y Carlos Errázuriz, Petrópolis, diciembre 1942, en Mistral, 1995, pp. 76).

Como ocurrió tras la derrota de Balmaceda en el siglo XIX los artífices del tiempo lineal inventaron un país sin contemplaciones con el rostro indígena y mestizo de Chile. La experiencia de la Unidad Popular fue secuestrada. Se excluyó a Salvador Allende de la lista de presidentes de Chile (Zegers, 1974). Había que reconocerse en el tiempo y el destino manifiesto de Estados Unidos. Al comenzar la década de 1980 el país fue una imitación menor de Estados Unidos. En 1981 observó el artista chileno Nemesio Antúnez (1918-1993): «Santiago ya no es Chile, es una ciudad menor norteamericana, con todos sus valores; lo importante es comprar, vivir al crédito, siempre endeudado, vale más el que tiene más [...]. Yo diría que nos están borrando el Chile que era nuestro»<sup>18</sup>. Los intelectuales norteamericanos precisamente imaginaron este nuevo Chile, sincronizado con el horario de Washington: «La población de Chile es en un 97 % europea. Más que esto, ella pertenece predominantemente a la clase media, [...]. Chile está mucho más lejos de Centroamérica de lo que lo está Washington. Está, sin embargo, en el mismo huso horario que Washington». (Novak, 1983). La elite chilena acabó por suscribir estos puntos de vista norteamericanos: «Chile se reconoce en forma muy mayoritaria como una gran clase media» (Walker, 1999, pp. 157-158). En 1985 el almirante José Toribio Merino afirmó, difícil saber si en serio o en broma, que los chilenos eran «blancos, cristianos y occidentales»<sup>19</sup>. Conformada

<sup>18</sup> *Araucaria de Chile* (1982), número 17, p. 150.

<sup>19</sup> *Hoy*, Santiago. (1985, 11 de noviembre).

por esta supuesta clase media, blanca y cristiana, extendiendo un ideal cultural norteamericano, la tierra fue despojada

de sus riquezas terrestres y marítimas, al ritmo de un tiempo sobreexplotador de la naturaleza. La tala del bosque templado valdiviano, ecosistema único en el mundo, con su riqueza de flora y fauna, se subsidió para la plantación de

especies exóticas de rápido crecimiento, pinos y eucaliptos (Huneus, 1991). Los favorecidos fueron las minorías privilegiadas santiaguinas: «Detrás del asalto al bosque nativo, o sea de las chiperas, de la depredación del mar –caso del loco-, de las represas del alto Bío Bío, o de las mugrientas plantas de pellets en Huasco, están siempre los exquisitos del barrio alto de Santiago»<sup>20</sup> (sobre la invasión cultural de Estados Unidos durante los gobiernos de la Concertación, Roa, 1997). La burguesía chilena se sintió al término del siglo pasado más dueña que nunca del tiempo nacional: «La burguesía está en una actitud gloriosa, exaltada. Cree que ha triunfado definitivamente sobre las ideas populistas. [...]. La palabra burgués ha sido una palabra fea, una *ugly word*, una *bad word*. Creo que ahora el término se está blanqueando un poco»<sup>21</sup>.

### Los dilemas del siglo XXI

Dios es el dueño de la empresa Tierra y ha delegado su administración  
en el hombre, nombrándolo gerente general de esta empresa.

(Johansen, 1990. Responsabilidad del administrador: henchir la tierra,  
*Gestión*, Santiago, XV, 180, p. 22).

Abandonada la dictadura de 1973 hasta por sus antiguos instigadores norteamericanos los chilenos se enfrentaron a una situación inconvencible. Las instalaciones del modelo económico, político y cultural impuesto desde el golpe de Estado se mantuvieron prácticamente intocadas, más allá de las apariencias. Los chilenos no lograron reconocerse como una comunidad imaginada: «Al hablar sobre Chile, la gente pareciera experimentar el desconcierto de quien se mira al espejo y se desconoce [...] no es fácil articular los diversos grupos de modo de conformar una imagen fuerte de “Nosotros, los chilenos”» (PNUD, *Desarrollo humano en Chile*. 2002, pp. 65, 283). Gastón Soubllette (1927-), filósofo y estudioso del folklore chileno, confidente de Violeta Parra, afirmó en 1996: «Hoy da lo mismo ser chileno que japonés. La inconciencia y la vulgaridad son el sello del chileno medio que no sabe nada de nada. Se siente en pleno despegue porque cree que el único subdesarrollo es el económico. Así entregamos el Bío Bío a la Endesa y suma y sigue. Por plata. Nuestra televisión se ha convertido en un arma para borrar todo perfil cultural propio»<sup>21</sup>.

El tiempo burgués buscó erigirse de modo arbitrario como un régimen hegemónico de historicidad, único, acabado, absoluto. La historia de los pueblos indígenas y

<sup>20</sup> Hoy, Santiago. (1993, 9 de agosto).

<sup>21</sup> «Sergio Villalobos, conocedor del pueblo chileno, habla de la burguesía». Revista APSI, Santiago (1990). 17 de enero.

<sup>22</sup> Paula, Santiago. (1996), marzo, p. 44.

mestizos fue leída e interpretada al interior de ese tiempo general, subordinada a una condición singular de etnias o sectores populares (clases subalternas, bajo pueblo, o términos similares de



las ciencias sociales dominantes). La historiografía nacional, particularmente la enseñanza escolar de la «historia de Chile», se sometió a las sobredimensiones y al totalitarismo del tiempo burgués, como reducción de la historia a una objetividad mensurable con criterios eurocéntricos (Salinas, 2012, pp. 42-52).

El chileno medio experimentó una impotencia histórica. «Esta impotencia existencial del individuo se ha visto incrementada en gran medida por su impotencia *histórica*, presente en todas aquellas sociedades en las que una minoría afianzó su explotación de la mayoría dejándola mucho más impotente de lo que habría sido en el estado de democracia natural, que es el régimen de las formas más primitivas de las sociedades humanas, o de las formas futuras basadas en la solidaridad, no en el antagonismo» (Fromm, 1992, pp. 81-82). Concluido el gobierno de Ricardo Lagos (2000-2006), la Sociedad Chilena de Salud Mental consideró que atrapada en la competencia y la agresividad la mitad de la población del país sufría de stress<sup>23</sup>. Durante el gobierno de Sebastián Piñera (2010-2014) se comprobó el desproporcionado tiempo laboral de los trabajadores en las faenas de la minería: «Desde hace casi un siglo y hasta mediados de los años noventa, en las faenas mineras sólo se podía trabajar por turnos de 8 horas diarias. Ahora se trabaja en turnos de 12 horas con gran daño para la salud de estos trabajadores, sobre todo los de altura, y esto se puede hacer porque, sin modificación legal, la Concertación lo autorizó a través de la Dirección del Trabajo»<sup>24</sup>. Al término de la administración Piñera Chile alcanzó el record de ser el cuarto país del mundo con más horas de trabajo, con un total de 2.015 horas por trabajador al año, excediendo considerablemente los índices recomendados por Naciones Unidas. El horario de trabajo superaba en un 51 por ciento lo recomendado por Naciones Unidas<sup>25</sup>.

Chile llegó al bicentenario republicano como un país desavenido entre ricos y pobres, reedición desapacible del centenario de 1910. El sello flagrante del tiempo burgués lo expresó la contradicción irresoluble entre ricos y pobres. Desde Estados Unidos, el modelo fue elogiado sin reparos. William Joseph Burns (1956- ) del Departamento de Estado, vio a Chile encabezando el futuro del hemisferio, el futuro de la historia: «Vemos un único futuro muy promisorio para el hemisferio, que puede ser modelado por el tipo de agenda positiva que han encabezado Chile y otros países [...]. Chile es uno de los socios más importantes y más cercanos de Estados Unidos en este hemisferio»<sup>26</sup>.

Lo cierto es que Chile se había transformado para 2010 en una copia nada feliz de Estados Unidos. El tiempo cotidiano reveló las consecuencias inevitables

<sup>23</sup> Ercilla, Santiago. (2006), 14 de agosto, pp. 48-49.

<sup>24</sup> *Diario Universidad de Chile*. (2013), 18 de marzo.

<sup>25</sup> *Diario Concepción*. (2012), 23 de agosto; *La Segunda*. Santiago. (2014), 15 de octubre.

<sup>26</sup> *La Tercera*, Santiago. (2010), 11 de diciembre.

de la adopción del modelo burgués, tanto para el pueblo como para las privilegiadas elites de la capital. El empresario Joaquín Silva Guzmán fue apuñalado por una banda de seis

personas en Las Condes.<sup>27</sup> El representante en Chile del Bank Julius Baer & Co. de Suiza, Alberto Tagle Dartnell, fue asaltado por cinco menores de edad en su residencia de San Damián, Las Condes, quienes sustrajeron joyas avaluadas en más de cuarenta millones de pesos. Uno de los menores dijo: «Yo ya he matado a dos de estos ricachones y no me importa matar a otro».<sup>28</sup> De modo general, el tiempo burgués confinó a todos, a ricos y pobres, a un empobrecimiento del lenguaje, a un neoanalfabetismo, a un espíritu miserable (Lyotard, 1998, p. 70).

Repleta de «cosas», la burguesía con mayor conciencia de clase no vivió despreocupada ante un pueblo enfrentado a una situación tan desemejante a la suya. Patricia Matte Larraín (1943- ), vicepresidenta de la Academia de Ciencias Sociales del Instituto de Chile, admitió tras la revuelta estudiantil de 2011: «Yo siempre he dicho que me siento incómoda en un país –y lo tengo bien metido adentro, creo que viene por los Matte- que no tiene las mismas cosas que puedo tener»<sup>29</sup>. La familia Matte protagonizó pocos años después un escándalo con ocasión de la estafa de la Empresa Manufacturera de Papeles y Cartones por más de quinientos millones de dólares a los consumidores chilenos. Es penosa la fragilidad ética de la elite chilena desde la dictadura militar hasta comienzos del siglo XXI (Monckeberg, 2015).

<sup>27</sup> *El Mercurio*, Santiago. (2010), 13 de noviembre.

<sup>28</sup> *El Mercurio*, Santiago. (2010), 11 de noviembre.

<sup>29</sup> *Capital*, Santiago. (2011), 9 de noviembre.

Marta Rivas González, una mujer de la burguesía del siglo XX, ahijada del político antibalmacedista Ramón Barros Luco (1835-1919), estimaba que la vida, en definitiva, era asunto del pueblo chileno, una cosa de «rotos». La vida no era para los ricos. No alcanzó al bicentenario: falleció en 2008: «Es una rotería vivir demasiado. No hay rotería peor que la vida, estoy feliz de morirme» (Gumucio, 2013, pp. 145, 180, 201). El tiempo de la burguesía, recogiendo las palabras de la ahijada del presidente Barros Luco, es un tiempo corto, a lo más mediano, pero en ningún caso de larga duración. Así como se inició en un momento histórico preciso, alcanza asimismo una fatal fecha de vencimiento. Es el fin de la modernidad, su disolución, la pérdida de su novedad. El hecho decisivo es que no se relaciona, como estructuración técnica del tiempo, con la historia intensa y extensa de la vida, con la apertura radical al Ser. «La larga duración es la historia interminable, no desgastada de las estructuras y grupos de estructuras» (Braudel, 1991, p. 99; Žižek, 2014. Acerca de la «des-historización» como consecuencia de la instalación de la concepción técnica del tiempo, Correa, 2012, pp. 205-206).

## Referencias

- Acevedo Hernández, A. (1938). *Las aventuras del roto Juan García: epopeyas nacionales contadas en versos criollos*, Santiago: Ercilla.
- Amunátegui, D. (1942). *Archivo epistolar de don Miguel Luis Amunátegui*, Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile.
- Barros Arana, D. (1886). *Historia General de Chile*, tomo VII, Santiago: Imprenta Cervantes.
- Bello, A. (1982). *Obras completas*, tomo XVIII, Caracas: La Casa de Bello.
- Braudel, F. (1991). *Escritos sobre historia*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Brown, N. O. (1967). *Eros y Tanatos. El sentido psicoanalítico de la historia*, México: Joaquín Mortiz.
- Caro, J. M. (1925). Memorial a los señores salitreros con motivo de los sucesos de San Gregorio, *Revista Católica*, 49, 241-247.
- Constable, P., Valenzuela A. (2013). *Una nación de enemigos: Chile bajo Pinochet*, Santiago: Ediciones UDP.
- Correa, E. (2012). *La concepción tecno-económica del tiempo*, Concón: Midas Ediciones.
- Chile. Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación. (1991). *Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación*. Santiago: Secretaría General de Gobierno.
- Donoso, A. (1947). *Recuerdo de cincuenta años*, Santiago: Nascimento.
- Donoso, J. (1970). *El obscuro pájaro de la noche*, Barcelona: Seix Barral.
- Edwards, A. (1928). *Mi tierra. Panorama, Reminiscencias, Escritores y Folklore*, Valparaíso: Universo.
- Edwards, A. (1930). *Gentes de antaño*, Valparaíso: Universo.
- Edwards, A. (2001). *La fronda aristocrática de Chile*, Santiago.
- Edwards, J. (2012). *Los círculos morados. Memorias I*, Santiago: Random House Mondadori.
- Elizalde, R. (1970). *La sobrevivencia de Chile. La conservación de sus recursos naturales renovables*, Santiago: Ministerio de Agricultura, SAG.
- Encina, F. A. (1952). *La presidencia de Balmaceda*, Santiago: Nascimento.
- Eyzaguirre, J. (1950). *O Higgins*, Santiago: Zig-Zag.
- Fontana, J. (2002). *La historia de los hombres: el siglo XX*, Barcelona: Crítica.
- Fromm, E. (1992). *Del tener al ser. Caminos y extravíos de la conciencia*. Obra póstuma, I. Buenos Aires: Paidós.

- Gil, F. (1977). *Chile 1970-1973: lecciones de una experiencia*, Madrid: Editorial Tecnos.
- Gumucio R. (2013). *Mi abuela, Marta Rivas González*, Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Hegel, G. W. F. (1974). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza.
- Huneus, P. (1989). *La cultura huachaca, o el aporte de la televisión*, Santiago: Nueva Generación.
- Huneus, P. (1991). *En defensa de los senos. Crónicas ecológicas*, Santiago: Nueva Generación.
- Jaksic, I. (2010). *Andrés Bello: la pasión por el orden*, Santiago: Universitaria.
- Johansen, O. (1990). Responsabilidad del administrador: henchir la tierra, *Gestión*, Santiago, XV, 180, p. 22.
- Lago, T. (1999). *Ojos y oídos. Cerca de Neruda*, Santiago: Lom.
- Letelier, V. (1900). *La evolución de la historia*, Santiago: Cervantes.
- Lytard, J. F. (1998). *Lo inhumano: charlas sobre el tiempo*, Buenos Aires: Manantial.
- Mac Iver, E. (1899). *Discursos políticos y parlamentarios 1868-1898*, Santiago.
- Mc Evoy, C. (2011). *Guerreros civilizadores. Política, sociedad y cultura en Chile durante la Guerra del Pacífico*, Santiago: Ediciones UDP.
- Millas, J. (1943). *Idea de la individualidad*, Santiago: Prensas de la Universidad de Chile.
- Mistral, G. (1995). *Vuestra Gabriela, Cartas inéditas de Gabriela Mistral*, Santiago: Zig-Zag.
- Molina, G. I. (1776). *Compendio della storia geográfica, naturale e civili del regno del Chile*, Bologna: S. Tommaso D'Aquino.
- Monckeberg, M. O. (2015). *La máquina para defraudar: los casos Penta y Soquimich*, Santiago: Penguin Random House.
- Novak, M. (1983), Crisis en Chile, *Mensaje*, Santiago, n° 322, pp. 481-482.
- Ortega, L. (2005). *Chile en ruta al capitalismo. Cambio, euforia y depresión 1850-1880*, Santiago: Dibam.
- Orrego Luco, L. (1904). *Chile contemporáneo*, Santiago: Cervantes.
- Parra, N. (1956). *Poemas y antipoemas*. Santiago: Nascimento.
- Parra, V. (1970). *Décimas. Autobiografía en versos chilenos*. Santiago: Ediciones Nueva Universidad. Universidad Católica de Chile.
- Pino, E. & Urquieta, M. (1992). *El arte del equilibrio erótico*, Santiago: Planeta.
- PNUD. (2002). *Desarrollo humano en Chile. Nosotros los chilenos: un desafío cultural 2002*. Santiago: LOM.

- Real Academia Española. (2010). Mi experiencia con la Biblia, en *Gabriela Mistral en verso y prosa. Antología*. Lima, Santillana, pp. 578-587.
- Roa, A. (1997). *Chile y Estados Unidos. Sentido histórico de dos pueblos*, Santiago: Dolmen.
- Salinas, M. (2012). Tú no eres nada / tú no eres mapuche ni español: la descolonización del conocimiento histórico en América del Sur: el caso de Chile, *Docencia. Revista del Colegio de Profesores de Chile*, 47, pp. 42-52.
- Sombart, W. (2005). *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Madrid: Alianza.
- Subercaseaux, B. (2011). *Historia de las ideas y de la cultura en Chile*, Santiago: Ed. Universitaria.
- Tomic, R. (1970). *Tomic. Palabra de hombre*. Santiago: Zig-Zag.
- Tomic, R. (1977). La Democracia Cristiana y el gobierno de la Unidad Popular, en F. Gil, *Chile 1970-1973. Lecciones de una experiencia*, Madrid: Editorial Tecnos, pp. 215-243.
- Valdivieso, R. V. (1899-1904). *Obras científicas y literarias*, tomo I, Santiago: San Buenaventura, 1899-1904.
- Vicuña Mackenna, B. (1883). *El álbum de la gloria de Chile*, Santiago: Cervantes.
- Villalobos, S. (2006). *Origen y ascenso de la burguesía chilena*, Santiago: Universitaria.
- Walker, I. (1999). *El futuro de la Democracia Cristiana*, Santiago: Ediciones B.
- Zegers, C. (1974). *Nuestros Presidentes*, Santiago: Editora Nacional Gabriela Mistral.
- Žižek, S. (2014). *Trouble in paradise: from the end of history to the end of capitalism*, London: Allen Lane.

# APUNTES PARA PENSAR LA HISTORIA DE LA CLASE OBRERA EN ARGENTINA: IDENTIDADES POLÍTICAS, ESTRATEGIAS Y SENTIDO COMÚN<sup>1</sup>

<https://doi.org/10.25058/20112742.n30.04>

GONZALO PÉREZ ÁLVAREZ<sup>2</sup>

Orcid ID: [orcid.org/0000-0002-3324-6328](https://orcid.org/0000-0002-3324-6328)

*Conicet / Instituto de Investigaciones Históricas y Sociales / Universidad Nacional de la Patagonia, Argentina*

[gperezalvarez@gmail.com](mailto:gperezalvarez@gmail.com)

Cómo citar este documento: Pérez Álvarez, Gonzalo (2019). Apuntes para pensar la historia de la clase obrera en Argentina: identidades políticas, estrategias y sentido común. *Tabula Rasa*, 30, 67-88. Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n30.04>

Recibido: 01 de agosto de 2016

Aceptado: 12 de julio de 2018

## *Resumen:*

Discutimos la operatividad de algunos conceptos para problematizar los procesos político-ideológicos que desarrolla la clase obrera en Argentina. Indagamos los usos dados a la categoría «identidad política», un operador clave en muchos estudios recientes, y los conceptos de estrategia y sentido común, de menor utilización. Para ello recorreremos tres hitos de la historia argentina, más la dinámica actual y el conflicto de diciembre de 2001. Rastreado una amplia bibliografía, formulamos propuestas sobre cómo pensar estas dinámicas sociales. Cada momento de quiebre en la historia de la clase estuvo vinculado a modificaciones en las identidades políticas preponderantes. Pero ese hecho no funciona como explicación del proceso de cambio, sino como efecto de la confrontación. Por ello el estudio de la clase obrera debe partir del análisis de los enfrentamientos sociales, las estrategias en disputa y la posibilidad de provocar la ruptura del sentido común dominante.

*Palabras clave:* clase obrera, identidad política, estrategia, sentido común.

## **Notes to Think about Working Class in Argentina —Political Identities, Strategies, and Common Sense**

### *Abstract:*

In this paper, we will discuss how operative several concepts are when it comes to bring into question political-ideological processes developed by Argentinean working class.

<sup>1</sup> El artículo aquí publicado es resultado de la reflexión teórica desarrollada durante años en el seno del proyecto de investigación «Historias y memorias de la clase obrera en el noreste del Chubut», asentado en el INSHIS-UNP, y en mi trabajo empírico en Conicet, con base en el proyecto «Gobiernos autoritarios, polos de desarrollo y clase obrera. Un estudio comparativo de Argentina, Brasil y el Estado español».

<sup>2</sup> Doctor en Historia recibido en la Universidad Nacional de la Plata y licenciado en Historia por la Universidad Nacional de la Patagonia, sede Trelew.



**Grecia - 2019**  
*Johanna Orduz*

We will inquire into the uses given to such a category as “political identity,” which is a key operator in a number of recent studies, as well as the concepts of strategy and common sense, which are less used. In order to do that, we will examine three landmarks in Argentina history, including the current dynamics and conflict in December 2001. By tracking down a broad corpus of literature, we will articulate some proposals to think about those social dynamics. Each turning point in the history of working class was tied to changes in prevailing political identities. But this fact does not work to explain this change process, but as an effect of confrontation. Therefore, when studying the working class we should begin by analysing social clashes, strategies at issue, and the possibility to lead prevailing common sense to crack itself.

*Keywords:* working class; political identity; strategy; common sense.

### **Notas para pensar a história da classe trabalhadora na Argentina: identidades políticas, estratégias e senso comum**

*Resumo:*

Neste artigo discutimos a operacionalidade de alguns conceitos com vistas a problematizar os processos político-ideológicos que a classe trabalhadora desenvolve na Argentina. Pesquisamos os usos dados à categoria «identidade política», um operador chave em muitos estudos recentes, e os conceitos de estratégia e senso comum, de menor utilização. Para isso, passamos por três marcos na história argentina, além da dinâmica atual e do conflito de dezembro de 2001. Após revisar uma extensa bibliografia, formulamos propostas sobre como pensar essas dinâmicas sociais. Cada momento de ruptura na história da classe esteve relacionado a mudanças nas identidades políticas predominantes. Contudo, esse fato não funciona como uma explicação do processo de mudança, mas como efeito do confronto. O estudo da classe trabalhadora deve partir, desse modo, da análise dos confrontos sociais, das estratégias em disputa e da possibilidade de provocar ruptura no senso comum dominante.

*Palavras-chave:* classe trabalhadora, identidade política, estratégia, senso comum.

Nos interesa debatir la pertinencia y operatividad de una serie de conceptos para comprender, conocer y problematizar los procesos político-ideológicos que desarrolla la clase obrera, trabajando en este caso con la historia que despliega la clase trabajadora en Argentina. Planteamos una reflexión acerca de la utilización del concepto de identidad y, más específicamente, de la categoría «identidad política», como operador clave en muchos estudios recientes sobre la clase obrera.

El artículo propone una agenda de investigación que avance en la necesidad de conocer en mayor profundidad el proceso histórico de la clase obrera en Argentina. Buscamos, para ello, superar los límites que para lograr esa tarea marcan las perspectivas que centran su abordaje en la identidad política.



Defendemos la necesidad de avanzar en el conocimiento y la investigación de los procesos de lucha concretos, ya que las clases sociales se construyen a partir de la lucha (Marx, 1987<sup>3</sup>; Thompson, 1989). Es allí cuando se hace posible el desarrollo de la conciencia de que existe un adversario político, un conjunto de sujetos con intereses contrapuestos a los intereses que la clase oprimida pretende conquistar. Por ello entendemos que sólo es posible conocer la conciencia de una clase subalterna, y sus grados de desarrollo (Gramsci, 1997), a partir del estudio de los enfrentamientos sociales, de las acciones colectivas prácticas, donde se ponen en juego las estrategias de los diversos sujetos sociales que confrontan entre sí en lucha por sus respectivos intereses.

<sup>3</sup> En *Miseria de la Filosofía*, Marx explicita que «esta masa es ya una clase con respecto al capital, pero aún no es una clase para sí. En la lucha, de la que no hemos señalado más que algunas fases, esta masa se une, se constituye como clase para sí» (p. 136).

Gramsci divide diversos niveles que va tomando la conciencia política colectiva: el primero y más elemental es el económico–corporativo, el segundo es el de la toma de conciencia de la solidaridad de intereses entre todo el grupo social, pero aún en el plano meramente económico, y el tercero es el de la superación de los intereses corporativos y la toma de conciencia política (Gramsci, 1997, p. 57).

Estos niveles de la conciencia política colectiva no se presentan en forma evidente ante el observador, sino que deben ser comprendidos a partir de la investigación de los procesos de luchas que van desarrollando los grupos sociales. Y, a su vez, estos niveles de conciencia no pueden ser entendidos sin relacionarlos con el ámbito de las relaciones de fuerzas objetivas, ya que la conciencia de los grupos sociales se define, al menos en parte, por el grado de comprensión que llegan a desarrollar sobre su situación objetiva y por las acciones que realizan para intentar mejorar o mantener esa situación como expropiados o expropiadores.

Si la conciencia de cada grupo social apunta a defender sus intereses como grupo más restringido, o a mejorar su posición como grupo social más vasto, o a trastocar de fondo las actuales relaciones de fuerzas objetivas, es algo que solamente puede ser explicado a partir de las relaciones de fuerzas entendidas como totalidad. Esto es así ya que los grupos sociales se plantean sus metas de acuerdo a la situación objetiva que les está planteada (Marx, 1997).

No es posible analizar los objetivos, las metas y la estrategia de los grupos sociales que se conforman en clases a través de la lucha, si no entendemos el marco global de movimiento de la sociedad. El intento de comprender los fenómenos del ámbito de las fuerzas políticas aislado del ámbito de las fuerzas sociales objetivas, cercena la realidad e impide percibir un proceso social en su totalidad. Lo encubierto, lo que no se presenta de manera evidente ante la mirada del observador o del participante, no puede ser entendido globalmente más que a través de un abordaje teórico que ponga en juego ese complejo entramado dialéctico que constituye y reconstituye diariamente a la sociedad.

Pensamos que es posible hacer observable, en el conjunto de los enfrentamientos que se van desarrollando entre las clases sociales, distintos objetivos entre los sujetos que participan. La demarcación de los niveles de conciencia que se expresan, de las formas de acción, de los tipos de organización, de la relación entre lo consciente y lo espontáneo, nos posibilita encontrar un sentido general del proceso de lucha. A ese sentido lo denominamos estrategia (siguiendo aquí la propuesta de Iñigo Carrera, 2000a).

Obviamente en todo proceso habrá más de una estrategia y hasta múltiples variables dentro de una misma estrategia general. Pero lo que buscamos demostrar es, justamente, que se puede encontrar, entre esos múltiples hechos y tendencias parciales, una directriz central que explica la globalidad del proceso.

### **Hacia una perspectiva holística**

En *Sobre la Historia*, Eric Hobsbawm (1998) sostiene, ya desde el título de uno de sus artículos, que «La historia de la identidad no es suficiente». Destaca allí la necesidad de una mirada universal, que supere la fragmentación a la que nos restringe el enfoque de las identidades:

Los historiadores, por microcósmicos que sean, deben estar a favor del universalismo, no por lealtad a un ideal al que seguimos apegados muchos de nosotros, sino porque es la condición necesaria para comprender la historia de la humanidad, incluida la de cualquier sección especial de la humanidad. Porque todas las colectividades son y han sido necesariamente parte de un mundo más amplio y más complejo. (Hobsbawm, 1998, p. 276)

Hemos trabajado en otros artículos (Pérez Álvarez, 2010) la relación entre dirigencias y bases obreras, destacando la importancia clave de estudiar a la clase como sujeto colectivo, y no fragmentarlo desde preconceptos que no parten del estudio concreto de la realidad, sino de la concepción previa del investigador. En la mayoría de los estudios recientes sobre la clase obrera realizados desde algunos grupos de izquierda en Argentina, se suele comenzar el análisis a partir de una imagen estereotipada que da por supuesta la pretendida existencia de bases siempre dispuestas a luchar y dirigencias permanentemente traicionando y frenando los procesos de radicalización política. Sostuvimos en dicho trabajo que el proceso social es mucho más complejo, y que solamente podemos entenderlo cuando iniciamos nuestra investigación desde una mirada que busque integrar la totalidad. Esto sucede, aún más claramente, con las investigaciones que pretenden abordar la historia de la clase obrera, pero que ingresan a investigar el proceso social desde el concepto de identidad política. Esas pesquisas intentan observar cómo se conforma y transforma un grupo particular y delimitado de la clase que, aparentemente, tiene determinados elementos distintivos con respecto al resto.

De esa manera no se consigue investigar a la clase obrera como totalidad o, aún mejor, a la sociedad como marco general de los cambios particulares y del desarrollo de esas organizaciones políticas específicas. No proponemos dejar de lado la investigación sobre identidades políticas en la clase obrera, sino plantear una propuesta metodológica que apunte a posicionarla en su justo nivel; en un lugar que contribuya al conocimiento y que no abone a encubrirlo.

Recuperando la citada idea de Hobsbawm de que «la historia de la identidad no es suficiente», vemos la necesidad de que esas investigaciones se integren en un marco más amplio que les otorgue sentido a sus indagaciones. Destacamos así la necesidad de una mirada que integre la totalidad, que piense la transformación identitaria no como una explicación a priori del proceso de cambio social, sino como una de las posibles consecuencias de los ciclos de confrontación.

Nuestra propuesta (que no pretende ser novedosa) es que la identidad, mucho más que una explicación de los procesos de cambio social, es un efecto de los mismos. Pretender explicar un proceso por la identidad es buscar comprenderlos desde lo que los sujetos participantes dicen que hacen, y no desde lo que realmente hacen.

Que lo central a evaluar sea lo que se hace, no implica que lo que se dice no tenga importancia y no deba ser valorado. Pero, justamente, ese aporte se puede apreciar a partir de tener claro lo que objetivamente sucedió, más allá de lo que los sujetos intervinientes buscaban (o decían que buscaban) realizar. Allí es cuando podrá observarse quién pudo llevar adelante sus cometidos y quién no, quién fue consecuente en sus planteos y, básicamente, quién logró imponer en mayor medida su voluntad a la resultante global del proceso<sup>4</sup>.

Recuperamos aquí la reflexión de Spivak (2003) acerca del error «romántico» de las visiones que suponen a los oprimidos como capaces de hablar, actuar y conocer plenamente por sí mismos, sin que las múltiples formas y herramientas de dominación les impidan, o les limiten, la posibilidad de desarrollar su propia agencia. En este sentido la restricción que siempre tiene una investigación que parta desde la identidad política se refuerza, y mucho, cuando la aplicamos a sujetos subalternos. Ellos están constantemente oprimidos y bombardeados por las ideas de la clase dominante que imponen, inventan, tergiversan o invisibilizan

<sup>4</sup> Esta perspectiva sobre cómo se desarrolla el proceso histórico es sintetizada por Federico Engels: «la historia se hace de tal modo, que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de una multitud de condiciones especiales de vida; son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas, de las que surge una resultante -el acontecimiento histórico-, que a su vez, puede considerarse producto de una fuerza única, que, como un todo, actúa sin conciencia y sin voluntad. Pues lo que uno quiere tropieza con la resistencia que le opone otro, y lo que resulta de todo ello es algo que nadie ha querido» (Carta a José Bloch, del 21 de septiembre de 1890, en Marx y Engels, 1973, p. 380).

identidades. Y, a su vez, otras veces son los mismos subalternos quienes ocultan su identidad, camuflándola con aquella que les fue impuesta por los poderosos, a modo de «invisible» resistencia (Scott, 2000).

Entonces... ¿Cuánto explicamos de un proceso desarrollado por sujetos subalternos cuando decimos que aquellos que lo realizaron eran anarquistas, comunistas, peronistas, socialistas o sindicalistas? ¿Cuánto explicamos cuando nos quedamos, solamente, en el plano de las identidades políticas, de lo que los sujetos dicen que son y dicen que hacen, sin adentrarnos en la investigación rigurosa acerca de lo que esos sujetos realmente hicieron?

### Recuperando debates

En forma constante se nos ha planteado como un problema el observar las relaciones entre bases obreras y dirigencias, y explicar cómo se conforman y qué expresan esas direcciones obreras. Este debate se traduce al de las estrategias que se hace posible observar a partir del estudio de los enfrentamientos sociales, las prácticas organizativas de la clase, las alianzas que se conforman y los intereses que ellas representan (Íñigo Carrera, 2000a).

Otro eje es abordar el vínculo que se establece entre las estrategias que se desarrollan, los proyectos políticos<sup>5</sup> que en ellas están presentes y el tipo de organización necesario para llevar adelante dichos proyectos. Buscamos pensar cómo el sentido común (Gramsci, 1997)<sup>6</sup> opera en tanto encubridor de la dominación de clase en tiempos «normales». Esa situación de dominación invisibilizada es puesta en cuestión en el momento del conflicto, en la lucha, en el enfrentamiento social. Es allí cuando cada grupo expresa en forma visible sus posturas, se alinea en una u otra alianza social y realiza sus acciones.

<sup>5</sup> Consideramos que los proyectos políticos que se ponen en disputa hacen a las diversas concepciones de la sociedad que se busca construir, a los distintos ideales de organización social que se anhelan y a los caminos que se consideran necesarios para hacer posible esa intención. Ese proyecto político puede estructurarse como un conjunto de ideas articulado y sistemático, y hasta tener una organización política propia que lo lleve adelante, o puede expresarse en formas más difíciles de hacer observables.

<sup>6</sup> En varios fragmentos Antonio Gramsci discute qué significa la conformación de un «sentido común» en la sociedad, específicamente para fundamentar el desarrollo de la noción de hegemonía. Busca comprender los procesos a través de las cuáles se construye «una misma y común concepción del mundo (general y particular, transitoriamente operante –por vía emocional– o permanente, cuya base intelectual está tan arraigada, asimilada y vivida, que puede convertirse en pasión)» (Gramsci, 2003, p. 31; fragmento «El lenguaje, los idiomas, el sentido común»). Una concepción del mundo que opera de forma invisible y no cuestionada, ya que casi nunca se hace consciente. A eso se refiere Gramsci, cuando plantea que se convierte en «una pasión», en un elemento del comportamiento humano que parece fuera de toda reflexión intelectual consciente. Pero, obviamente, esto es la apariencia; la realidad es que por detrás operan las relaciones de dominación de una sociedad basada en la explotación de clase. A eso hace referencia la noción de hegemonía: observar el sentido común que se construye, y cómo este parte de la hegemonía que logra imponer la clase dominante, es tarea central del investigador que busca comprender los fenómenos de conciencia de las clases sociales, especialmente de aquellas que están en relación de subalternidad.

En la lucha las clases se constituyen como sujetos históricos y productores de la transformación social. Allí van adquiriendo conciencia de sus intereses comunes, desarrollando organizaciones que buscan defender sus intereses y luchar contra aquellos que pretenden perjudicarlos. En el enfrentamiento esos grupos sociales toman algún nivel de conciencia acerca de sus intereses comunes.

La sociedad cambia, entonces, a partir de la lucha; esa transformación se expresa en los enfrentamientos, y allí se hace especialmente observable. Estudiar la conflictividad se constituye como el punto de ingreso a la investigación más operativo para conocer el desarrollo y conformación de la clase obrera y las diversas formas organizativas que constituye, ya sea a nivel social, sindical o político; no es más que recuperar la propuesta clásica de investigar las experiencias y prácticas concretas que desarrollan los trabajadores (Thompson, 1989). En el capitalismo el sujeto fundamental de ese cambio es la clase obrera, que sufre con mayor rigor las injusticias de este sistema y se constituye en el sujeto más dinámico de la conflictividad social.

Únicamente en la lucha el sentido común dominante puede ponerse en cuestión. Varios autores reflexionaron acerca de esta temática, siendo Gramsci el más trabajado en esta línea. También George Rudé (1981) ha avanzado en esa senda, proponiendo que la cultura popular procede de dos elementos fundamentales, de los cuales uno es propio de las clases oprimidas mientras el otro es adoptado, y/o impuesto, desde la clase dominante. Del primer elemento surgen una serie de ideas a las que llama «inherentes». Este aporte se manifiesta de forma espontánea, sin conseguir desarrollarse como un sistema de ideas estructurado.

El otro afluente, al que denomina ideas «derivadas», se presenta como un sistema más estructurado, que parte de lo inherente, pero es permeado por ideas provenientes desde la clase dominante. Ese caudal estructura las visiones más conscientes sobre el proceso histórico, y da sustento a los programas que elabora e intenta desarrollar la clase obrera. Así la cultura popular está integrada por elementos propios y externos, pero, por su condición de subalternidad, son los aportes externos los que juegan un papel clave en la posibilidad de formular proyectos sistemáticos.

El poco explorado revolucionario argentino John William Cooke<sup>7</sup> también aborda

<sup>7</sup>Poco explorado por el mundo académico, al igual que muchos revolucionarios de los años 60 y 70. Cooke debe ser redescubierto y valorado con la entidad que tuvo su reflexión política-práctica, clave para comprender nuestra historia. Creemos que la sola lectura de esta cita permite observar la profundidad teórica de su análisis.

esta línea de reflexión sosteniendo que: «Los individuos que componen una clase tienen su visión del mundo y de los problemas derivados del papel que desempeñan en la sociedad; pero solamente mediante la acción, actuando como clase, es que toman conciencia

de ello. En épocas en que los sucesos son normales, en el proletariado conviven su visión particularísima con la ideología impuesta por la clase dominante.

Mientras aquella es inarticulada e inorgánica esta es coherente, orgánica, fijada por el machacar de las maquinarias educacionales y propagandísticas. Pero en los momentos decisivos, esa ideología extraña a sus intereses entra en colisión con las necesidades del proletariado, que pasa a actuar con autonomía y asciende así a la autoconciencia» (Cooke, 1973, p 383)<sup>8</sup>.

Estas miradas sostienen, entonces, la necesidad de no quedarnos en el plano de lo aparente, ni de lo que los sujetos dicen que son. En especial esto se refuerza para los sujetos subalternos, que cargan en todo momento con la dominación de clase sobre sus cuerpos y sus concepciones del mundo, como bien lo remarcan Rudé y Spivak. La mirada circunscripta al plano de las identidades se queda allí, sin horadar las paredes más gruesas de la dominación de clase, y sin observar muchas formas de resistencia popular, que se suelen invisibilizar tras la apariencia de la asunción «formal» de la identidad que el poder impone (Scott, 2000).

El enfrentamiento social se destaca como el indicador clave para observar los procesos de cambio. La lucha genera mutaciones y a su calor se transforman las actitudes, se modifica la perspectiva y se producen radicales alteraciones en la forma de encarar las situaciones que los mismos sujetos podían tener pocos días atrás.

Pero esos cambios no necesariamente sedimentan en una transformación perdurable de la conciencia. Para que ello pueda suceder se hace necesaria la ruptura política, la sedimentación en términos de organización política de la nueva conciencia. Allí sí la transformación puede ser un movimiento orgánico y no solamente un emergente coyuntural, una expresión del momento de auge que se disuelve al regresar a la «normalidad»<sup>9</sup>.

### Un breve repaso histórico-historiográfico

En la investigación que hemos desarrollado acerca del proceso de conflictos

<sup>8</sup> Citamos la publicación en la revista *Pasado y Presente*, aunque el texto original, y cuando comenzó a circular entre círculos de la militancia, data de 1961.

<sup>9</sup> Para profundizar en la diferencia entre movimientos coyunturales y orgánicos ver Gramsci: «es necesario distinguir los movimientos orgánicos (relativamente permanentes) de los movimientos que se pueden llamar “de coyuntura” (y se presentan como ocasionales, inmediatos, casi accidentales)» (1997, p. 53).

sociales en el noreste del Chubut desde 1990 hasta 2005 (Pérez Álvarez, 2013) destacamos que, a pesar del marco de profunda conflictividad social que se vivió a nivel general en toda Argentina, no se generó un proceso de sedimentación en conciencia política alternativa, ni a nivel local ni a nivel nacional, durante ese ciclo de rebelión.

Las clases subalternas no pudieron construir un proyecto social alternativo a los que se elaboraron desde las diversas fracciones de la clase dominante. Se generaron abiertas disputas contra los gobiernos, que llegaron hasta situaciones de clara crisis de dominación política (como la de diciembre de 2001); pero, cuando pasó el

momento de auge del enfrentamiento en las calles, las opciones que se postularon y visibilizaron socialmente como posibles salidas de la «crisis», fueron las que se propusieron desde la burguesía más concentrada, las que se elaboraron desde el palacio, y no desde la calle<sup>10</sup>.

En el período estudiado se desarrolló una acumulación de fuerza social y experiencias, sintetizadas en el surgimiento de nuevas personificaciones sociales (como las del piquetero, ver Lenguita, 2002; Cross, Lenguita y Wilkins, 2002) y nuevas formas organizativas (fundamentalmente la asamblea, ver Klachko, 2006). A través de distintos enfrentamientos sociales, que se constituyeron en

<sup>10</sup> Jugamos aquí con la referencia al clásico libro sobre los hechos de diciembre de 2001, publicado por Miguel Bonasso en 2002, titulado *El palacio y la calle. Crónicas de insurgentes y conspiradores* (Buenos Aires: Planeta).

<sup>11</sup> Consideramos a los hitos como los hechos en que las distintas fracciones de clase modifican sus alianzas sociales y sus correlaciones de fuerzas en el marco de los enfrentamientos sociales.

hitos<sup>10</sup> del proceso, se construyó un profundo cambio en la correlación de fuerzas sociales, desde el momento de la realización hegemónica del capital financiero, hacia 1991, hasta el período de mayor impugnación popular al régimen de gobierno, entre fines del 2001 y hasta mediados del año 2002.

Las abruptas mutaciones observadas en ese cambio de siglo se explicaron, desde nuestra perspectiva, centralmente por la lucha desarrollada por los sujetos colectivos, y no por el cambio de «identidades políticas». Nuestro enfoque discute con el sostenido, entre otros, por Maristella Svampa y Sebastián Pereyra (2003), quiénes observaron a la caída de la «identidad peronista» como un elemento clave para explicar el cambio social en los años 90.

Sostenemos que el proceso es justamente al revés: es en la lucha cuando se puede superar o transformar una identidad; allí las antiguas representaciones (o auto representaciones) colectivas pueden ser dejadas atrás. Porque es en el conflicto abierto donde puede hacerse evidente que esas identidades, y sus propuestas, ya no son operativas para afrontar las necesidades que la realidad plantea; solamente allí pueden llegar a emerger nuevas auto representaciones, que sean expresión del surgimiento de nuevos proyectos políticos, de propuestas de otras formas de organización social.

Como ya lo dijimos, explicar los procesos sociales centralmente desde la identidad es poner la mirada en lo que los sujetos dicen que hacen, en lo que ellos dicen que son. Por el contrario, los historiadores tenemos, como tarea central, develar lo que los sujetos hacen y lo que son, por sobre aquello que creen ser. Si las dinámicas sociales que explican el decurso de la historia y el funcionamiento de la sociedad fuesen evidentes y transparentes, las ciencias sociales no tendrían razón de ser. Pero, en verdad, nunca han sido tan ocultadas las formas de dominación como bajo el capitalismo; nunca, por lo tanto, se hizo tan necesario como hoy un entramado de ciencias sociales que apunte a disolver la opacidad tras la que opera la legitimación sistémica, y que consiga hacer observable lo ocultado.

Antes de nuestro pasado-presente reciente, hay otros tres momentos claves en la historia del proceso político ideológico de la clase obrera argentina que consideramos claves para pensar y profundizar lo que planteamos. Los repasaremos esquemáticamente, debido a la extensión del artículo.

El primer hito fueron los años 20, y el marco de cambio que se suele representar como el proceso de caída del anarquismo y el surgimiento, con mayor fuerza, del sindicalismo y el comunismo. Se destaca como punto de quiebre del proceso al año 1919 y la semana trágica (Bilsky, 1984; Godio, 1985), donde, en el marco del enfrentamiento social, puede observarse que ya había una transformación en marcha.

No creemos que esa transformación se explique por el cambio de identidades políticas que supuestamente estaba en curso, donde el anarquismo, como ideología eminentemente revolucionaria y rupturista, sería reemplazada por posturas tendientes hacia la conciliación de clases (Suriano, 2005; 2001) y la integración reformista a la sociedad civil por parte de la clase obrera y/o los sectores populares (Romero, 1990; Romero y Gutiérrez, 2007).

En verdad se estaba registrando un proceso de cambio objetivo, que se expresaba, a su vez, en esas identidades y en la génesis de una nueva estrategia obrera. Comienza a evidenciarse el crecimiento de una propuesta que postula la posibilidad de obtener mejoras en las condiciones de vida de la clase obrera, sin la necesidad de pagar el alto costo que implicaba la intención de transformar revolucionariamente la sociedad.

Las investigaciones de Agustín Nieto (2018; 2009), Oscar Videla (2010), Iñigo Carrera (2000b) y López Trujillo (2009), entre otros, sobre la pervivencia de identidades anarquistas en diversos sindicatos de importancia hasta más allá de mediados del siglo XX, demuestran que la transformación fundamental no se explicaba por el supuesto cambio de identidades políticas. La clave residía en el surgimiento de una nueva estrategia que iría ganando a la mayoría de la clase para su propuesta, expresando la resultante de los procesos de confrontación que los trabajadores venían protagonizando.

Esta hipótesis se consolida cuando los autores antes citados observan que muchas de las prácticas concretas que desarrollaban esos anarquistas post1930, estaban mucho más cercanas a las típicamente identificadas con el sindicalismo o el comunismo, que a las que se suelen identificar como «clásicamente» anarquistas<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Nieto discute con lo que denomina un «sentido común historiográfico» construido sobre el anarquismo argentino. En esa mirada simplificadora y esquemática sobre la historia y las prácticas de los anarquistas, parece quedar por fuera del anarquismo cualquier orientación que implique algún grado de negociación o relación con el estado. Si bien el debate planteado por Nieto nos parece muy relevante, aquí solamente pretendemos enfocar en el hecho de que estos grupos realizaban estas prácticas en forma muy similar a las que clásicamente se entienden como adscriptas a otras «identidades políticas», en una dinámica que parece tener más relación con una práctica de clase (común en ese momento a todos los grupos políticos que activaban desde la clase obrera) que con la definición estricta por una u otra identidad política.



Estos elementos pueden reforzarse con el despliegue de aportes de investigaciones regionales, más moleculares en su posibilidad de captación de los procesos. Allí podremos ver que aquello que a nivel nacional muchas veces se presentaba como homogéneo, era un mundo mucho más articulado y permeable.

La supuesta diferenciación absoluta entre diferentes identidades políticas (donde, por ejemplo, la adscripción a la corriente anarquista, socialista o sindicalista, aparecían como una pretendida divisoria de aguas), se evidencia como una realidad más compleja, donde lo que cobraba mayor peso eran las prácticas concretas que realizaba la clase, antes que la afiliación a una u otra identidad. Elementos de esta perspectiva se observan en los trabajos citados, así como en un artículo que realizamos junto a Mónica Gatica (2012)<sup>13</sup> sobre el surgimiento del movimiento obrero en el noreste del Chubut, entre otros aportes que complejizan la historiografía sobre la clase obrera en Argentina.

Otro momento clave fue el surgimiento del peronismo. Desde la mirada de las identidades políticas, se asumía ese proceso como un gran interrogante, por la dificultad para explicar cómo una clase obrera mayoritariamente de «izquierdas» se vinculó y apoyó activamente un proyecto social que propugnaba la «conciliación de clases».

Las últimas investigaciones sobre los años 30 han apuntado a destruir esa perspectiva

<sup>13</sup> Allí puede observarse que el mismo grupo de obreros de la región adscribía a una u otra central sindical nacional, dependiendo del contexto. En situaciones de particular tensión emitieron documentos con sellos de dos nucleamientos nacionales del movimiento obrero. La necesidad de mostrar ante la patronal fuerza y poder (identificándose con dos centrales obreras nacionales) era más relevante que la definición estricta por una u otra identidad política. Un debate similar puede plantearse ante el hecho de que un grupo, cuya filiación parece identificada con el anarquismo por sus nombres y símbolos, se presentó a elecciones en Trelew, quedando cerca de conquistar una concejalía en 1918.

simplificadora del proceso que, desde esa esquematización, era incapaz de explicar lo que había sucedido. Los trabajos de Hernán Camarero (2015; 2007) sobre el desarrollo e intervención del Partido Comunista desde los años 20, presentan rasgos claves para sustentar nuestra mirada, aun cuando el autor encara su investigación ingresando desde la identidad política. A pesar de esa diferencia, en su recorrido se hace evidente que ya durante los años 30

el Partido Comunista, como expresión política que organizaba y representaba a un sector relevante de la clase obrera en la Argentina de entonces, compartía significativos rasgos con lo que expresaría la porción mayoritaria del movimiento obrero, que impulsaría luego el surgimiento del peronismo.

La investigación de Nicolás Iñigo Carrera (2000a), sobre la huelga de la construcción de 1936, es la que consideramos marca el camino para desarrollar un enfoque más complejo que el de las identidades políticas, con el objetivo de

abordar la historia de la clase obrera. Iñigo Carrera postula que el concepto clave para estudiar el desarrollo político y organizativo de la clase no es el de identidad, sino el de estrategia.

Esta perspectiva no desconoce la relevancia y operatividad del concepto de identidad política para analizar los momentos de transformación: pero la ubica más como efecto del fenómeno de mutación social, que cómo causa o explicación del cambio. Por esa misma razón la puerta de ingreso a la investigación no debe ser una identidad política en particular, sino el proceso de enfrentamiento social que a nivel general se libra en cada momento histórico.

Para entender la irrupción del peronismo, que para la mayoría se presentaba como un más o menos abrupto<sup>14</sup> «cambio de identidades», Iñigo Carrera retrocedió varios años en el proceso histórico, buscando hacer observable el momento previo de mayor enfrentamiento social, un hecho donde las fuerzas sociales se habían puesto en acción y se alinearon de acuerdo a sus respectivas estrategias.

Demuestra que ya en 1936 puede observarse, a través del estudio de los enfrentamientos sociales que se produjeron durante esa huelga, y de las diversas propuestas y acciones de cada grupo, la existencia de una estrategia mayoritaria entre los trabajadores. Dicha estrategia era resultado del desarrollo y acumulación de una experiencia obrera de años de lucha y organización, y representaba a una amplia porción de la clase.

Lo más significativo es que la estrategia que Iñigo Carrera hizo observable, no era privativa de uno u otro grupo político: la misma se expresaba y atravesaba a las diversas identidades políticas que organizaban fracciones relevantes de la clase obrera en ese momento. Esos grupos políticos luego serían constructores de las dos grandes alianzas sociales que se conformaron hacia 1945 (las que, en términos sociales, tomarían el nombre genérico de peronismo y antiperonismo).

Desde aquellos sectores que se reivindicaban de «izquierda» (y que en su mayoría formarían parte de la Unión Democrática, la alianza «antiperonista») se levantaba una estrategia que no tenía grandes diferencias en términos prácticos con la que sostenía el sindicalismo (que se encolumnaría<sup>15</sup> fundamentalmente

<sup>14</sup> Realizar una cita que intente sintetizar la amplia, y en constante renovación, bibliografía sobre el surgimiento del peronismo y los debates sobre cuanto tuvo de cambio y cuanto de permanencia de tradiciones sindicales de la clase previamente existentes, sería casi imposible y extendería innecesariamente el trabajo. Sólo a modo de algunas referencias generales proponemos Germani (1962; 1973), Durruty (1969), Murmis y Portantiero (1971), Campione (2003; 2007), Torre (1990), Del Campo (1983), Doyon (2002; 2006), James (2006), Horowicz (2007).

<sup>15</sup> Nota del editor: de *encolumnarse*. «prnl. Arg. Dicho de una persona: encuadrarse, distribuirse conforme a un esquema de organización determinado para participar en una actividad política, sindical, etc.» (Diccionario de la lengua española, 2001, <http://lema.rae.es/drae2001/?val=encolumnarse>).

en el laborismo<sup>16</sup>). Esa estrategia era la de buscar mejores condiciones de vida a través de vender a mejor precio su fuerza de trabajo, aceptando las reglas de funcionamiento del sistema y sin pretender transformarlo radicalmente.

Desde esa perspectiva la «mutación» de una identidad de izquierda hacia una identidad que sostenía la conciliación de clases, no aparecía ya como un misterio insondable, sino como la conclusión lógica del desarrollo práctico de una estrategia de integración al sistema con el objetivo (en gran medida cumplido), de obtener mejores condiciones de vida. La divergencia se planteaba alrededor de cuál era la alianza social que planteaba mejores posibilidades de llevar a la realidad los objetivos de la clase. Por ello, en esa coyuntura histórica específica, el estudio limitado a observar la identidad política poco nos decía sobre el momento de quiebre<sup>17</sup>. Mucho más nos explicó el estudio de la lucha, del conflicto.

El último momento clave que marcamos incluye la etapa final de la segunda presidencia de Perón y, especialmente, el de los años de la llamada «resistencia peronista». Nuevamente retomamos la reflexión política de Cooke (1964, 1973) cuando analiza el proceso de lucha que desarrolla la resistencia peronista<sup>18</sup> y destaca cómo esa experiencia obrera ponía en tensión la «identidad» tradicional del peronismo. Sumamente arriesgado y polémico, Cooke sostenía que probablemente el peronismo pudiese disolverse como identidad, si es que otra fuerza pasaba a desarrollar, en el plano de la lucha, el papel revolucionario que, para él, esa propuesta política habría cumplido hasta entonces: «cuando nos disolvamos como peronistas, si es que nos disolvemos como peronismo, es porque otra fuerza representará el papel revolucionario que representa en este momento el peronismo» (Cooke, 1964).

Está clara en Cooke la poca importancia de las identidades políticas ante la preeminencia que tiene el proceso de luchas en torno a cómo se organiza y da sus combates la clase obrera. Indicadores que nutren esta línea podemos

<sup>16</sup> Nombre que tomó el partido político que se constituyó como herramienta para las elecciones de 1946, impulsando la candidatura de Juan Domingo Perón a presidente. Fue organizado, y era dirigido, por varios líderes sindicales (entre otros Luis Gay y Cipriano Reyes). Una vez en el gobierno, Perón disolvió ese partido y encarceló algunos de sus principales referentes, impulsando la conformación del Partido Peronista (luego Partido Justicialista). El Laborismo planteaba una posibilidad de autonomía obrera que Perón no estaba dispuesto a tolerar, y por ello sus referentes fueron perseguidos, encarcelados y/o separados de sus cargos.

<sup>17</sup> Elementos semejantes planteaban las investigaciones de Juan Carlos Torre (1990) y Joel Horowitz (1988), entre otros autores que comenzaron a destacar las fuertes líneas de continuidad en el accionar de la clase obrera argentina entre el período anterior y posterior al surgimiento del peronismo, por sobre las líneas de quiebre, sostenidas por las primeras reflexiones y que son comunes tanto a la mitología peronista como a la antiperonista.

<sup>18</sup> Alejandro Schneider (2006) profundiza este debate, cuando afirma que se debe hablar de «resistencia obrera» y no «peronista», ya que el proceso de resistencia abierto tras el golpe de estado de 1955 y contra las reformas liberales que esa dictadura buscó llevar adelante, superó ampliamente los límites de cualquier identidad política, y se desarrolló desde una perspectiva de clase.

encontrar, entre otros, en las investigaciones de Louise Doyon (1977), Gustavo Contreras (2018; 2012), Omar Acha (2011; 2009) y Marcos Schiavi (2008; 2012), quienes destacaron el desarrollo de relevantes huelgas obreras y el sostenimiento de importantes niveles de autonomía obrera durante los gobiernos peronistas. Se evidenciaba así, nuevamente, la escasa posibilidad de comprender estas situaciones desde una mirada que se restringiese a observar las identidades políticas de la clase, y que no atendiese a su accionar global, a sus diversas y complejas prácticas sociales.

La esquematización de suponer que una clase obrera, de «identidad peronista», seguiría sin fisuras los mandatos de ese gobierno, aun cuando enfrentasen sus condiciones de vida, se demostraba como un obstáculo para conocer el proceso social que se estaba desarrollando. Esto queda aún más claro en los estudios sobre el congreso de la productividad<sup>19</sup> (Bitrán, 1994; Kabat, 2007, entre otros).

Retomemos a Cooke. En el mismo texto ya citado reflexiona sobre el porqué no se conformaron milicias obreras para la defensa del gobierno peronista ante el tan anunciado golpe de Estado, finalmente llevado a cabo en septiembre de 1955. Cooke afirmaba: «Porque no se puede armar a la clase trabajadora para que defienda a su régimen y al otro día decirle: bueno m'hijo, devuelva las armas y vaya a producir plusvalía para el patrón» (1964).

Desde su perspectiva la conformación de las milicias obreras, y la defensa del régimen enfrentando a las fuerzas golpistas, hubiese llevado necesariamente a un profundo cambio social. La experiencia, entre otras, de la guerra civil española, así lo demostraba. La lucha llevaba a la autonomía obrera, y ella desataba fuerzas «peligrosas» e incontrolables para un proyecto que nunca se había planteado superar los límites del capitalismo. Una vez desarrollados esos procesos no se podría luego, simplemente, regresar a la «normalidad» y a que la clase retorne, ordenadamente, «a producir plusvalía para el patrón». Para Cooke es evidente que esa posible radicalización de la lucha hubiera generado un quiebre en la identidad política peronista, y no la identidad un quiebre en la lucha.

Para nosotros, sin embargo, hay en Cooke una sobre estimación de la lucha como productora automática de la conciencia. La práctica, por sí sola, produciría la ruptura con el sentido común dominante, y generaría la conciencia de la necesidad de un cambio revolucionario<sup>20</sup>. Ese es, en lo político, el sustrato de su concepción

<sup>19</sup> El congreso de la productividad, realizado durante los primeros meses de 1955, fue impulsado desde el gobierno de Juan Domingo Perón para promover un incremento en la producción, con base en la reforma de los convenios colectivos de trabajo y la restricción de las comisiones internas de fábrica. Se buscaba restringir el poder obrero al interior de las plantas fabriles, especialmente su capacidad de control sobre los procesos productivos. Estas reformas fueron enfrentadas por las bases trabajadoras y no se lograron llevar adelante, pese a haber sido promovidas y propagandizadas por el propio Perón.

<sup>20</sup> Recordemos la cita ya expuesta, que cerraba afirmando: «en los momentos decisivos, esa ideología extraña a sus intereses entra en colisión con las necesidades del proletariado, que pasa a actuar con autonomía y asciende así a la autoconciencia».

de que no era necesaria la conformación de un partido político de la clase obrera en Argentina, ya que la práctica de lucha y la experiencia desarrollada y expresada en la identidad peronista podía solucionar por sí sola esa carencia.

Al mismo tiempo, existe en la reflexión política e histórica de Cooke una gran claridad con respecto a lo pasajero y poco importante que en ocasiones son las identidades políticas (especialmente como base explicativa de los grandes procesos de transformación social), destacando la mayor relevancia de analizar los enfrentamientos sociales y los alineamientos que se conforman en torno a ellos.

Es en la lucha, en la confrontación con las fuerzas sociales opositoras, cuando esos límites ideológicos pueden superarse. Pero, para quebrar definitivamente esas barreras, hace falta la sedimentación del cambio de conciencia que se opera en la confrontación, en ese momento en que la dominación de clase queda al desnudo. Si no hay conciencia de la ruptura el sentido común dominante siempre, más tarde o más temprano, logra recuperar el terreno que había perdido en el plano de la lucha, y consigue reencauzar el río, ocasionalmente desbordado, a la «normalidad» de la dominación.

El cauce del río, y su fluir, presentará ahora algunos cambios menores, que quizás hasta lleven a mejorar coyunturalmente la vida de los sectores oprimidos, pero los mismos no serán definitivos ni estarán nunca garantizados, y tampoco afectarán los núcleos fundamentales de funcionamiento y perpetuación del sistema.

### **Un cierre provisorio y una propuesta metodológica**

Este debate tiene elementos relevantes para los que pretendemos sacar conclusiones del proceso de rebelión que tuvo su hito máximo en las jornadas de diciembre de 2001 (Bonnet, 2002; Iñigo Carrera y Cotarelo, 2003; Fradkin, 2002) y del período posterior, que llevó a doce años de gobierno kirchnerista y, en 2015, al triunfo de Mauricio Macri, quizás el primer gobierno expresamente de derecha que en la historia argentina ha llegado al poder a través de los votos<sup>21</sup>.

La posibilidad de un horizonte de transformación social, que abrió la insurrección popular de comienzos de siglo, hoy parece haber sido cancelada. Se plantea una situación donde en el sentido común dominante no se vislumbran como

<sup>21</sup> El neoliberalismo en Argentina fue impuesto a través de una serie de dictaduras militares (1966-1973 y 1976-1983), pero sólo consiguió consolidarse durante el gobierno de Carlos Menem, entre 1989 y 1999 (ver Bonnet, 2008). Si bien el menemismo impuso un programa claramente reaccionario, no ganó las elecciones con una propuesta neoliberal, sino que ocultó su verdadero programa tras la impronta nacionalista y proteccionista que tradicionalmente representaba la identidad peronista. La elección de 2015, en la cual fue elegido presidente Mauricio Macri, fue un hecho innovador en el escenario político argentino, ya que por primera ocasión una propuesta política que claramente expresaba los intereses de los sectores más enriquecidos de la sociedad ha llegado al gobierno a través de conseguir mayor cantidad de votos en la contienda electoral.

opciones «realistas» a aquellas propuestas que plantean un horizonte más allá del capitalismo. Las únicas alternativas que hoy aparecen como viables parecen ser las de un capitalismo con algún nivel de control estatal y paliativos hacia los sectores más empobrecidos (representado por la propuesta peronista) o un capitalismo «liberado al libre mercado», que sepa aceptar los «costos» de aquellos que no sean capaces de competir (expresado por el actual gobierno).

Las alternativas que planteaba la propuesta de una nueva forma de organización social parecen haber quedado en el olvido, o estar restringidas a grupos minoritarios. Las llamaradas de los días de auge, del «que se vayan todos», de las asambleas populares, de la política ganando las calles, quedó reducida a las tibias cenizas de un «país en serio», consigna del primer gobierno kirchnerista, que no significaba más que la propuesta de retornar a un «capitalismo en serio». El macrismo, en perspectiva, parece ser hoy la continuidad orgánica de ese proyecto de restauración del orden burgués, que había sido alterado por la irrupción de las masas populares, en la política y en las calles (ver Bonnet, 2015).

Nunca puede hablarse de una conclusión taxativa en la reflexión sobre temas tan complejos. Sí podemos afirmar, parafraseando otra vez a Hobsbawm, que la historia de las identidades no es suficiente para construir una historia global de la clase obrera en Argentina. El tema es si esa historia de las identidades, sin ser suficiente, es, al mismo tiempo, necesaria para construir una historia más completa sobre la clase obrera, con el objetivo de profundizar el conocimiento sobre sus límites y potencialidades.

La propuesta que emerge de estas reflexiones y del breve repaso historiográfico aquí expresado, sustenta la perspectiva de que sí es una herramienta clave para terminar de comprender las especificidades de los momentos de quiebre, de esos hitos que pueden officar al modo de claves de ruptura con el sentido común dominante.

Rupturas que, para nuestra perspectiva, sólo pueden producirse al calor de los grandes enfrentamientos sociales... Y que únicamente pueden transformarse en conciencia crítica cuando surge una nueva dirección política, expresión necesaria de una mutación de fondo en la conciencia de las bases. No hay dirigencia sin bases, ni bases sin dirigencia, por más disputas que puedan observarse en esa conflictiva relación. La sintonía fina entre ambos polos de esa reciprocidad dialéctica, la expresa el proyecto político. Si no nace un nuevo proyecto político no hay conciencia de la ruptura, y la dominación de clase fatalmente consigue reconfigurarse, una y otra vez.

En este sentido creemos que el surgimiento de una nueva identidad política, consolidada y duradera en el tiempo, funciona como un indicador fundamental que demuestra la existencia de un momento de abrupta y sedimentada transformación social. Pero es, repetimos, esencialmente efecto del cambio, y no causa del mismo.

El surgimiento de una nueva identidad política en el seno de la clase obrera podría estar expresando la consolidación de una nueva forma de conciencia, de un cambio de estrategia y de la génesis de un nuevo proyecto político, con sus respectivas bases y dirigencias. Sería un indicador clave del cambio social.

Lo vemos en los tres momentos históricos que analizamos. El surgimiento de la identidad comunista y sindicalista en los años 20 y 30, el avasallador surgimiento de la identidad peronista en los años 40 y la emergencia del peronismo revolucionario y la izquierda revolucionaria en los años 60 y 70, expresaron sendos momentos de inflexión de la clase obrera en Argentina y, por lo tanto, en la historia del país. Variaron, de manera diversa según cada caso, sus formas de acción, metodologías, herramientas organizativas y personificaciones sociales. Se transformó, en definitiva, algún aspecto clave de la estrategia mayoritaria en la clase, expresión de un cambio profundo en su conciencia que sedimentó en un nuevo proyecto político, en una ruptura del sentido común dominante.

Esto fue lo que el 2001 no logró dar a luz, expresión de que el momento de ruptura no se transformó en conciencia crítica y que, por eso, no pudo destruir el sentido común dominante. La no consolidación de nuevas identidades políticas desde el campo de la clase obrera y el pueblo oprimido, que hayan podido sostenerse a lo largo de los años posteriores y que se conformasen como expresiones sólidas y socialmente viables de nuevos proyectos políticos que interpelases al conjunto de la sociedad, serían indicadores claves de que la hegemonía ideológica de la burguesía no fue seriamente cuestionada.

Nuestra investigación sobre el proceso de conflictos sociales en los últimos años muestra que aún tenemos grandes límites y dificultades para realizar, y hasta para pensar, esta tarea. Se tratará de seguir profundizando la investigación y la reflexión para hacer de ese conocimiento acumulado fuerza material y moral que contribuya a la construcción de un proyecto alternativo de organización social.

## **Referencias**

Acha, O. (2011). *Los muchachos peronistas. Orígenes olvidados de la Juventud Peronista (1945-1955)*. Buenos Aires: Editorial Planeta.

Acha, O. (2009). Curso acelerado para el asalto de bancos, en Belkin, A. (comp.) *Relatos de Luchas*, (pp. 7-27). Buenos Aires: Desde el Subte.

Bilsky, E. (1984). *La Semana Trágica [enero de 1919]*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

- Bitrán, R. (1994). *El Congreso de la Productividad. La reconversión económica durante el segundo gobierno peronista*. Buenos Aires: El bloque editorial.
- Bonasso, M. (2002). *El palacio y la calle. Crónicas de insurgentes y conspiradores*. Buenos Aires: Planeta.
- Bonnet, A. (2015). *La insurrección como restauración. El kirchnerismo*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bonnet, A. (2008). *La hegemonía menemista: el neoconservadurismo en Argentina, 1989-2001*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bonnet, A. (2002). Crisis e insurrección en Argentina 2001; *Bajo el Volcán*, 2(5), 109-136.
- Camarero, H. (2015). La CGT en disputa. Prescendencia apolítica de la dirección sindicalista y frentepopulismo comunista, 1935-1939; *Cuadernos de Ciesal*, (XII), 35-58.
- Camarero, H. (2007). *A la conquista de la clase obrera. Los comunistas y el mundo del trabajo en la Argentina, 1920-1935*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Campione, D. (2003). *Prolegómenos del peronismo. Los cambios en el estado nacional. 1943-1946*. Buenos Aires: Fisyp.
- Campione, D. (2007). *Orígenes estatales del peronismo*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Contreras, G. (2012). Movimiento obrero, sindicalismo y política durante el primer gobierno peronista. Mar del Plata: Mar del Plata, Tesis de doctorado en Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Contreras, G. (2018). *El peronismo obrero. Consideraciones a partir del devenir político y sindical de los trabajadores de los frigoríficos*. Buenos Aires: Eudem-GEU.
- Cooke, J. W. (1973). Aportes para una crítica del reformismo en la Argentina, *Pasado y Presente*, IV(2-3), 373-401, Recuperado en [http://www.peronlibros.com.ar/sites/default/files/pdfs/pyp\\_nuevaserie\\_2\\_3\\_jul\\_dic\\_1973\\_0.pdf](http://www.peronlibros.com.ar/sites/default/files/pdfs/pyp_nuevaserie_2_3_jul_dic_1973_0.pdf)
- Cooke, J. W. (1964). Apuntes para la militancia, Recuperado en <https://www.marxists.org/espanol/cooke/apuntes.htm>.
- Cross, C.; Lenguita, P. y Wilkins, A. (2002). Piqueteros: de la exclusión a la revitalización del conflicto social. Apuntes para comprender la emergencia del movimiento piquetero como un nuevo sujeto político en los conflictos de trabajo, en Battistini, O. (comp.). *La atmósfera incandescente*, (pp. 69-84). Buenos Aires: Asociación Trabajo y Sociedad.
- Del Campo, H. (1983). *Sindicalismo y peronismo*. Buenos Aires: Clacso.
- Doyon, L. (2006). *Perón y los trabajadores: Los orígenes del sindicalismo peronista, 1943-1955*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Doyon, L. (2002). La formación del sindicalismo peronista; en Torre, Juan Carlos (dir.), *Los años peronistas (1943-1955)*, (pp. 357-404). Buenos Aires: Sudamericana.



- Doyon, L. (1977). Conflictos obreros durante el régimen peronista (1946-1955). *Desarrollo Económico*, 17(67), 437-473.
- Durruty, C. (1969). *Clase obrera y peronismo*. Córdoba: Pasado y Presente.
- Fradkin, R. (2002). *Cosecharas tu siembra. Notas sobre la rebelión popular argentina de diciembre de 2001*. Buenos Aires: Prometeo.
- Gatica, M. y Pérez Álvarez, G. (2012). No solamente pasaba el viento: sindicatos, huelgas, boicots, cortes de vías y lucha política en los primeros pasos del movimiento obrero en el noreste del Chubut (1917-1922), en Arias Bucciarelli, M. (Director) *Diez territorios Nacionales y catorce provincias, Argentina, 1860/1950*, (pp. 187-214). Buenos Aires: Prometeo.
- Germani, G. (1973). El surgimiento del peronismo: el rol de los obreros y de los migrantes internos, *Desarrollo Económico*, 13(51), 435-488.
- Germani, G. (1962). *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*. Buenos Aires: Paidós.
- Godio, J. (1985). *La Semana Trágica de enero de 1919*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- Gramsci, A. (2003) El lenguaje, los idiomas, el sentido común, en Gramsci, A. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires: Nueva Visión, 30-32.
- Gramsci, A. (1997). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Hobsbawm, E. (1998). *Sobre la historia*. Barcelona. Crítica.
- Horowicz, A. (2007). *Los cuatro peronismos*. Buenos Aires: Edhasa.
- Horowitz, J. (1988). El impacto de las tradiciones sindicales anteriores a 1943 en el peronismo, en Torre, J. C. (comp.). *La formación del sindicalismo peronista*, Buenos Aires: Legasa. 99-118.
- Iñigo Carrera, N. (2000a). *La estrategia de la clase obrera 1936*. Buenos Aires: Pimsa.
- Iñigo Carrera, N. (2000b). La Alianza Obrera Spartacus, en *Pimsa. Documento de trabajo N° 26*, Recuperado en: <http://www.pimsa.secyt.gov.ar/publicaciones/DT26.pdf>
- Iñigo Carrera, N. y Cotarelo, M. C. (2003). La insurrección espontánea. Argentina diciembre 2001. Descripción, periodización, conceptualización. Recuperado en: [http://www.peronlibros.com.ar/sites/default/files/pdfs/inigo\\_carrera-cotarelo-2001.pdf](http://www.peronlibros.com.ar/sites/default/files/pdfs/inigo_carrera-cotarelo-2001.pdf)
- James, D. (2006). *Resistencia e integración. La clase trabajadora y el peronismo, 1955-1976*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Kabat, M. (2007). El Congreso de la Productividad de 1955, un análisis desde los enfrentamientos en la industria del calzado, *Razón y Revolución*, (17), 90-103.
- Klachko, P. (2006). La forma de organización emergente del ciclo de la rebelión popular de los '90 en Argentina. La Plata, Tesis de doctorado en Historia: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

- Lenguita, P. (2002). El poder del desempleo. Reflexiones críticas sobre la relevancia del movimiento piquetero, en Battistini, O. (comp.) *La atmósfera incandescente*; Buenos Aires: Asociación Trabajo y Sociedad. 51-67.
- López Trujillo, F. (2009). *Vidas en rojo y negro. Una historia del anarquismo en la «Década infame»*. La Plata: Letra Libre.
- Marx, C. y Engels, F. (1973). *Correspondencia*. Buenos Aires: Editorial Cartago.
- Marx, C. (1987). *Miseria de la filosofía*. Buenos Aires: Editorial Cartago.
- Marx, C. (1997). *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. México: Siglo XXI.
- Murmis, M. y Portantiero, J. C. (1971). *Estudios sobre los orígenes del peronismo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Nieto, A. (2009). Anarquistas negociadores. Experiencias libertarias en el movimiento obrero. Mar del Plata, 1940-1943, en *Actas XII Jornadas Interescuelas Historia*, Bariloche: Universidad Nacional del Comahue.
- Nieto, A. (2018). *Entre anarquistas y peronistas. Historias obreras a ras del suelo*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Pérez Álvarez, G. (2013). *Patagonia, conflictividad social y neoliberalismo. El noreste de Chubut (1990-2005)*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Pérez Álvarez, G. (2010). Retomando un viejo debate: bases, direcciones, sindicatos y estrategias obreras, *Nuevo Topo*, (7), 63-84.
- Romero, L. y Gutiérrez, L. (2007). *Sectores populares, cultura y política. Buenos Aires en la entreguerra*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Romero, L. (1990). Los sectores populares urbanos como sujetos históricos, *Proposiciones*, (19), 268-278.
- Rudé, G. (1981). *Revolución popular y conciencia de clase*. Barcelona: Crítica.
- Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era.
- Schiavi, M. (2012). La dinámica sindical durante los dos primeros gobiernos peronistas (1946-1955). El caso de las industrias metalúrgica y textil en la Ciudad de Buenos Aires y sus alrededores. Buenos Aires. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Schiavi, M. (2008). *La resistencia antes de la resistencia. La huelga metalúrgica y las luchas obreras en 1954*. Buenos Aires: Editorial El Colectivo.
- Schneider, A. (2006). *Los compañeros. Trabajadores, izquierda y peronismo (1955-1973)*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, (39), 297-365.

Suriano, J. (2005). *Auge y caída del anarquismo. Argentina. 1880-1930*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Suriano, J. (2001). *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires, 1890-1910*. Buenos Aires: Manantial.

Svampa, M. y Pereyra, S. (2003). *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*. Buenos Aires: Biblos.

Thompson, E. P. (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica.

Torre, J. C. (1990). *La vieja guardia sindical y Perón*. Buenos Aires: Sudamericana.

Videla, O. (2010). Una mirada a las tradiciones y prácticas obreras en el sudeste santafesino de los treinta para reflexionar sobre las continuidades históricas y las interpretaciones de la historia del movimiento obrero, en *Actas II Encuentro Internacional Teoría y práctica política en América Latina*, Mar del Plata: UNMdP.

# PERSPECTIVAS TEÓRICAS EN EL ESTUDIO DE LA INCORPORACIÓN DE MIGRANTES: MODELOS ANALÍTICOS, ENTRAMADOS JERÁRQUICOS Y RACIALIZACIÓN<sup>1</sup>

<https://doi.org/10.25058/20112742.n30.05>

PABLO SEBASTIÁN GÓMEZ<sup>2</sup>

Orcid ID: [orcid.org/0000-0002-8364-7592](https://orcid.org/0000-0002-8364-7592)

Conicet/Universidad Nacional de Córdoba/Universidad Siglo 21, Argentina

[pablogomez@unc.edu.ar](mailto:pablogomez@unc.edu.ar)

Cómo citar este documento: Gómez, Pablo Sebastián (2019). Perspectivas teóricas en el estudio de la incorporación de migrantes: modelos analíticos, entramados jerárquicos y racialización. *Tabula Rasa*, 30, 89-106. Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n30.05>

Recibido: 09 de mayo de 2017

Aceptado: 15 de mayo de 2018

## Resumen:

En la actualidad, existe un creciente interés en reconocer la importancia de los flujos migratorios sur-sur y las características distintivas en relación a los flujos sur-norte, tanto en la composición de clase de los mismos como en los espacios sociales y normativos de recepción. En esa dirección, gran parte de las perspectivas teóricas explican, mayoritariamente, la situación en países del norte global. El objetivo de este artículo es discutir las principales teorías sociológicas en el estudio de la incorporación producidos en el norte global, rastrear el tópico en el contexto argentino y enfatizar la relevancia de las categorías de *racialización* y *colonialidad del poder* en la discusión sobre el devenir de los migrantes sur-sur en general y Argentina en particular. Estos procesos operan a nivel macro y se inscriben en una dimensión estructural, pero también son reproducidos en escalas microsociales, en las interacciones cotidianas.

*Palabras clave:* migración sur-sur, teorías, incorporación, racialización.

<sup>1</sup> Este artículo fue realizado en el marco del proyecto de investigación científica y tecnológica «Modalidades de incorporación de los hijos de peruanos en la ciudad de Córdoba, Argentina: patrones espaciales, estructura de clase y movilidad social». Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FonCyT). Resolución N° RESOL-2017-285-APN-DANPCYT#MCT. Proyecto PICT-2016-3394. Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva. Argentina

<sup>2</sup> Doctor en Demografía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina. Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) con sede de trabajo en el CIECS (Centro de Investigaciones y Estudios sobre la Cultura y la Sociedad) / Universidad Siglo 21, Córdoba, Argentina.



**Grecia - 2019**  
*Johanna Orduz*

## Theoretical Perspectives when Studying Migrant Incorporation — Analytical Movements, Hierarchical Grids, and Racialization

### *Abstract*

Nowadays, there is a growing interest on recognizing the importance of South-South migration flows, and their characteristic features in relation to South-North flows, both in class composition and receiving social and normative spaces. In that line, many theoretical approaches mostly explain how it is going in the Global North countries. This paper aims to bring the main sociological theories to discussion within the framework of studies produced in the global North, to trace the topic back in the Argentinean context, and to highlight the relevance of *racialization* and *coloniality of power* categories for a discussion on South-South migrants' flux in general, and Argentineans' in particular. Those processes operate at a macro level, and are inserted in a structural dimension, but they are also reproduced on micro-social scales in daily interactions.

*Keywords:* South-South migration, theories, incorporation, racialization.

## Perspectivas teóricas no estudo da incorporação de migrantes: modelos analíticos, quadros hierárquicos e racialização

### *Resumo:*

Atualmente, existe um interesse crescente em reconhecer a importância dos fluxos migratórios sul-sul e as características distintas em relação aos fluxos sul-norte, tanto na composição de classe dos mesmos como nos espaços sociais e normativos de recepção. Nessa direção, a maioria das perspectivas teóricas explicam, em grande parte, a situação nos países do norte global. O objetivo deste artigo é discutir as principais teorias sociológicas no estudo da incorporação produzidos no norte global, rastrear esse tópico no contexto argentino e destacar a relevância das categorias de *racialização* e *colonialidade do poder* na discussão sobre a trajetória dos migrantes sul-sul em geral e na Argentina em particular. Esses processos operam no nível macro e estão inscritos em uma dimensão estrutural, mas também são reproduzidos em escalas micro-sociais, nas interações cotidianas.

*Palavras-chave:* migração sul-sul, teorias, incorporação, racialização.

## Introducción

El devenir de los migrantes en «sociedades» y «Estados-nación» receptores, es un tema con una larga tradición en las ciencias sociales y el discurso público y político en diversas partes del mundo. En el campo académico del norte global el debate gravitó en torno a los conceptos y desarrollos teóricos sobre la *integración*, *asimilación*, *incorporación*, el *transnacionalismo*, la *asimilación segmentada*, el *multiculturalismo* o la *incorporación etnoracial estratificada*, para explicar estos

procesos (Schiller, Basch, & Blanc-Szanton, 1992; Portes & Zhou, 1993; Basch & Blanc-Szanton, 1998; Alba & Nee, 2003; Portes & Rumbaut, 2006; Itzigsohn, 2009; Bohrt & Itzigsohn, 2015)<sup>3</sup>.

Gran parte del cuerpo de investigaciones y modelos sociológicos dominantes que se desarrollaron tuvieron como referencia los procesos migratorios cuya direccionalidad es hacia espacios del norte global. Sin embargo, existe un creciente interés en reconocer la magnitud de los flujos sur-sur y las características distintivas en relación a los circuitos sur-norte, tanto en la composición de clase de los mismos como en los diferentes contextos de recepción.

En este artículo queremos dirigir nuestra atención a los procesos migratorios que ocurren entre países del sur global. Por su parte, la noción de sur global no estriba exclusivamente en una clasificación de orden geográfica, sino que permite ilustrar la dimensión geopolítica en las direccionalidades de los flujos migratorios. En este contexto, una de las dimensiones de análisis de este artículo es sobre los campos problemáticos que emergen cuando discutimos el devenir de los migrantes sur-sur, es decir, cuando el espacio social de recepción también pertenece al sur global.

En relación a los migrantes latinoamericanos en Estados Unidos el debate osciló entre académicos que postulan que las trayectorias de incorporación de migrantes latinoamericanos son similares a la de los europeos (aunque con más retardo y no lineales) y aquellos que postulan que la migración contemporánea muestra patrones de incorporación en los sectores más bajos de la sociedad norteamericana (Itzigsohn, 2009; Jung, 2009; Stepick & Stepick, 2010; Bohrt & Itzigsohn, 2015). En el contexto argentino, Gino Germani<sup>4</sup>, quien contribuyó de manera decisiva al desarrollo de la sociología en el país, fue uno de los pioneros en introducir el debate sobre la «asimilación» de los migrantes. Sin embargo, gran parte del importante instrumental conceptual y metodológico utilizado por Germani dio cuenta de la situación de los migrantes europeos y los migrantes internos en la sociedad argentina y su atención no se dirigió a las especificidades de las migraciones sur-sur.

Este artículo tiene como objetivo plantear los lineamientos iniciales de las categorías de *racialización* y *colonialidad del poder* y su importancia en la discusión sobre el devenir de los migrantes sur-sur en general. En definitiva, sobre quien pertenece y quien no, en un entramado social que histórica y persistentemente se caracterizó por la negación de sus raíces afro e indígenas en un contexto normativo de creciente apertura en relación a los países centrales del sistema-mundo.

<sup>3</sup> Reconocemos la complejidad de la utilización de estos cuerpos analíticos. Para una crítica del concepto de «integración» por sus sesgos funcionalistas y legados parsonianos y durkheimianos pero también como modelo ideológico, véase Wiewiorka (2014). Para una genealogía crítica del concepto de «asimilación» y problematización del uso de los conceptos en el contexto académico de los Estados Unidos, véase Kivisto (2004, 2005).

<sup>4</sup> Recordemos que Gino Germani fue el creador del instituto y la carrera de sociología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 1967.

Para cumplir ese objetivo, el artículo se divide en tres secciones: en la primera se presenta el contexto global del debate sobre la situación de los migrantes en *espacios sociales de recepción*, en la segunda, se rastrea el debate en el caso argentino y lo que sugerimos que son espacios problemáticos en el paradigma clásico. En ese sentido son interesantes los puntos en común entre el inicial modelo analítico de la «asimilación» y ciertas ideas de Germani. Finalmente, se discuten las nociones de colonialidad del poder y racialización y su relevancia de manera específica para comprender la situación de los migrantes sur-sur.

### **Contexto global: etnicidad, raza, clase y el debate**

La discusión contemporánea sobre el devenir de los migrantes en sociedades receptoras del norte global (Estados Unidos), se dividió en dos grandes perspectivas sociológicas: la nueva teoría de la asimilación y la asimilación segmentada (Itzigsohn, 2009; Jung, 2009; Bohrt & Itzigsohn, 2015)<sup>5,6,7</sup>.

El modelo de la *asimilación* en sus aspectos iniciales fue propuesto por Robert Park y sus colegas de la Escuela de Chicago (Alba & Nee, 1997; Kivisto, 2004). Se postula que hay un proceso progresivo que borra las diferencias socioculturales entre los migrantes y la sociedad receptora con el paso del tiempo, el sustrato empírico estuvo dado por el análisis de la situación de los migrantes llegados a Estados Unidos en el periodo de migración masiva alrededor de 1820, fundamentalmente irlandeses, italianos, judíos de Europa del este y polacos (Alba & Nee, 1997, 2003).

Este modelo de la asimilación fue actualizado por Alba y Nee (2003), para analizar la sociedad contemporánea norteamericana donde se intenta explicar el nuevo mapa migratorio reconociendo algunas fallas conceptuales del núcleo original de la teoría para proponer innovaciones<sup>8</sup>. Los autores postulan que en la era de la «democracia multicultural», la idea de asimilación, entendida como la mayor aproximación con el paso del tiempo entre la distancia social de los migrantes y sus hijos en relación a la sociedad receptora, parece pasada

<sup>5</sup> La referencia de esta discusión está en el contexto de Estados Unidos. La fundamentación de esto reside en que uno de los iniciadores de la investigación sobre el tópico en Argentina, Gino Germani, tomó como punto de inicio la problemática de la «asimilación» en aquel país. Para más detalle sobre este punto véase la compilación de Mera y Rebón (2010).

<sup>6</sup> Para Jung (2009), ambos modelos analíticos son variantes de un mismo núcleo epistemológico. En ambos casos se comparten presupuestos «asimilacionistas» y un núcleo políticamente conservador, tanto en sus implicancias como en sus presupuestos.

<sup>7</sup> La presente revisión no pretende ser exhaustiva, por ejemplo, no se discuten los principales aportes del transnacionalismo al estudio de las migraciones.

<sup>8</sup> Alba y Nee (2003, p. 9) señalan: «A pesar de la certeza de algunas críticas a la formulación original de la asimilación, creemos que aún existe un núcleo central de conceptos que no perdió su utilidad para iluminar muchas de las experiencias de los migrantes contemporáneos y las segundas generaciones» (traducción propia).



de moda e inclusive ofensiva. Desde mediados de la década del sesenta ha sido referenciada como etnocéntrica e imperialista sobre las minorías que intentan retener sus rasgos étnicos y culturales (donde se asumía que el grupo minoritario cambia casi completamente para asimilarse mientras que el grupo mayoritario no). Si en sus inicios fue uno de los conceptos fundamentales en el estudio de las relaciones étnicas, en la actualidad, nos dicen los autores, es vista por los sociólogos como un pesado residuo de una ideología conservadora, propio de la «hegemonía eurocéntrica».

En definitiva, como un instrumento de la mayoría para forzar a las minorías en situación de desventaja, a vivir en un entramado sociocultural dominante. En su versión clásica implicaba dos dimensiones: 1) La asimilación es inevitable, es decir, es el punto final de un proceso de incorporación en la sociedad norteamericana. 2) La asimilación elevó un particular modelo cultural (clase media blanca protestante) como el estándar normativo a través del cual los grupos eran medidos y hacia el cuál se debía aspirar. Es decir, no solo era un modelo descriptivo sino también prescriptivo.

Sin embargo, a pesar de este descredito y las deficiencias del viejo modelo de la asimilación, Alba y Nee, señalan que aún ofrece un paradigma explicativo útil para entender y describir lo que ocurre con los diferentes grupos étnicos a lo largo de las generaciones en el contexto de Estados Unidos (Alba & Nee, 1997), inclusive considerando que la nueva geopolítica de la migración ha mutado desde Europa hacia Asia, África y América Latina y el Caribe.

Los cambios institucionales, desde la legislación de los derechos civiles hasta las leyes migratorias dan un marco más favorable para los migrantes y sus hijos que en el pasado. En esta perspectiva se pone énfasis en el análisis de los patrones de segregación residencial y matrimonial: el paso del tiempo muestra menor segregación en términos espaciales y de conformación de parejas (mayor porcentaje de uniones exogámicas). De igual manera, los diferenciales ocupacionales, educacionales y de ingresos entre los migrantes y la sociedad receptora con el paso del tiempo tienden a equipararse. El sustrato empírico de tales afirmaciones está en los altos niveles de movilidad social de los asiáticos y algunos pequeños segmentos de la población latina y afroamericana en Estados Unidos.

Sin embargo, la teoría de la asimilación en su formulación clásica no consideró los clivajes raciales (Glazer, 1993) ni tampoco en la versión actualizada propuesta por Alba y Nee (Jung, 2009).

El segundo modelo analítico es una respuesta a lo que se consideran límites raciales presentes en la sociedad y los problemas del paradigma de la asimilación para capturar esos clivajes. En esa dirección, algunos académicos proponen el concepto de *asimilación segmentada* (Portes & Zhou, 1993; Portes & Rumbaut, 2006).

El concepto de asimilación segmentada es una de las ideas más importantes y controversiales de los últimos años en el contexto de los Estados Unidos para explicar la situación de los hijos de migrantes o de las «segundas generaciones» (Stepick & Stepick, 2010). En este enfoque se argumenta que hay incorporación de los migrantes, pero en diferentes segmentos. Para comprender los procesos de adaptación de los hijos de los migrantes post-1965, se argumentan dos cambios estructurales (que lo distinguen de lo ocurrido con los hijos de migrantes europeos y de los migrantes de primera generación) (Portes & Zhou, 1993). 1) El mercado laboral tiene la forma de un «reloj de arena». Los trabajos bien pagos que permitían a amplios segmentos de población (generalmente descendientes de inmigrantes europeos) tener una alta movilidad social han desaparecido<sup>9</sup>. El mercado laboral se caracteriza por trabajos precarios que los migrantes generalmente aceptan y otros trabajos que

<sup>9</sup> Es interesante destacar que este proceso fue similar en el caso de Argentina. Según Germani (1963), la movilidad social de los migrantes en Buenos Aires en términos ocupacionales y educacionales fue alta. La mayoría de los migrantes pasaron de ocupaciones sin calificación a ocupaciones propias de los «sectores medios».

requieren alta calificación profesional que ocupan frecuentemente las elites. La estructura económica de oportunidades ha cambiado profundamente. 2) Los migrantes latinoamericanos son grupos *racializados*, es decir, comparten no solo

una incorporación a los segmentos socioeconómicos más vulnerables, sino también son objeto de discriminación racial (Portes & Zhou, 1993; Portes & Rumbaut, 2006). En esa dirección los hijos de migrantes europeos eran uniformemente blancos en palabras de Portes y Zhou y ese es un hecho fundamental que lo diferencia del nuevo mapa migratorio en los Estados Unidos. Portes y Zhou (1993, p. 82) postulan tres caminos de los hijos de migrantes: 1) La aculturación y la integración en la clase media blanca, 2) La pobreza y la asimilación en lo que denominan «underclass» y 3) Un rápido avance económico con la preservación de los lazos comunitarios de los enclaves étnicos.

Para Portes y Zhou (1993), además de las características individuales y familiares de los migrantes, juega un rol central el «contexto de recepción» donde se consideran las relaciones políticas entre los países, la dimensión económica y el tamaño y estructura de las comunidades étnicas pre-existentes. En esa dirección los autores desarrollan el concepto de «modos de incorporación»: entendido como el complejo formado por las políticas de los Estados receptores, los valores y prejuicios de las sociedades receptoras y las características de las comunidades étnicas. En el caso de Argentina y a pesar de los extensos debates sobre la nueva política migratoria los cambios en relación a la normativa previa y el contexto diferencial en relación a lo que ocurre en los países del norte global nos posicionan en un contexto de recepción diferente.

Es decir, algunos grupos migratorios son integrados a través de canales de movilidad social ascendentes en el *mainstream* de la sociedad norteamericana, mientras que otros son integrados a los segmentos socioeconómicos más bajos. El

argumento central aquí es el siguiente: diferentes grupos migratorios encuentran divergentes trayectorias ocupacionales basadas en sus orígenes de clase, explicando de manera parcial el hecho de que muchos hijos de inmigrantes estén en los segmentos socioeconómicos más altos o bajos de la sociedad. Aquellos migrantes con alto capital humano se integran en los sectores altos y medios. Para aquellos con escaso capital financiero el mecanismo que permite la incorporación es a través de las comunidades étnicas. Para estos grupos, las comunidades étnicas son la plataforma para la incorporación en la sociedad receptora. Por el contrario, grupos migratorios sin fuertes comunidades étnicas, sin recursos educacionales y económicos tienen escasas probabilidades de «integraciones exitosas». Esta situación es diferente de la Argentina, donde la gran mayoría de los grupos migratorios latinoamericanos tienen escaso capital financiero y bajos niveles de escolarización (aunque con situaciones heterogéneas para los diferentes colectivos migratorios y las diferentes macro cohortes de los flujos).

Tanto la teoría de la asimilación como la de la asimilación segmentada consideran el análisis de cómo los migrantes y sus hijos navegan en la sociedad norteamericana, sin embargo, las posibilidades de cambios de las estructuras raciales de las desigualdades y la relación de éstas con la dominación quedan afuera de toda consideración (Jung, 2009).

Entre esos dos abordajes podemos señalar un tercer modelo analítico que tiene en cuenta los procesos de racialización presentes y los clivajes étnicos/raciales de manera *preferencial* (Bonilla-Silva, 1997, 2009; Grosfoguel, 2004; Itzigsohn, 2009; Bohrt & Itzigsohn, 2015). Los conceptos referencias de esta(s) perspectiva(s) son los de *formaciones raciales* (Omi & Winant, 1994) o *racialización de la estructura de clases* (Bonilla-Silva, 1997, 2009; Itzigsohn, 2009; Bohrt & Itzigsohn, 2015) de la sociedad norteamericana. En el caso de Argentina, una línea de trabajo que inicialmente comparte ciertos presupuestos fue explorada en los trabajos de Margulis y Urresti (1999) a través de la hipótesis de la «*racialización de las relaciones de clase*». El argumento en el caso argentino es que los fenómenos de discriminación, descalificación, estigma y exclusión tienen su origen en un proceso histórico de constitución de las diferencias sociales sobre bases raciales. Estas manifestaciones están dirigidas hacia: los grupos de orígenes migratorios (como los migrantes limítrofes o del interior en Buenos Aires) y las clases sociales subalternas. Este esquema fue puesto a prueba para analizar de manera específica la situación en Buenos Aires (Margulis & Urresti, 1999).

En el caso de Estados Unidos, en relación a los migrantes en particular, se postula que hay movilidad social, sin embargo, es limitada y no es igual al del resto de la población. En esa dirección se consideran dos dimensiones relevantes en el abordaje de la «*incorporación estratificada etnoracial*» (Bohrt & Itzigsohn, 2015). 1) La racialización de la estructura de clases. Las minorías ocupan las posiciones más bajas

de la estructura de clases y estos patrones de estratificación racial y de clases son estables. 2) Hay una diferenciación interna de clases en las diferentes generaciones de migrantes. Dentro del macro sistema de estratificación de clases racializadas hay también estratificación interna de clases dentro de cada grupo étnico-racial.

### **Más allá del crisol de razas y el pluralismo cultural: el entramado jerárquico**

En el contexto específico de Argentina la discusión fue tributaria del debate producido en Estados Unidos, a través del prisma de Gino Germani, y gravitó en torno a los paradigmas del «crisol de razas» y el «pluralismo cultural» en sus inicios (Devoto, 2003; Devoto & Otero, 2003; Marquiegui, 2006). Sin embargo, como es de suponer, los desarrollos posteriores al modelo de la asimilación clásica en el contexto norteamericanos tuvieron caminos divergentes a lo ocurrido en el contexto argentino.

Devoto (2003), señala la ambigüedad que muchas veces caracterizó la utilización de los términos «crisol de razas» y «pluralismo cultural». En relación al «crisol de razas» la discusión tenía dos connotaciones diferentes: por un lado, la integración de los migrantes en una matriz pre-existente, por otro lado, la fusión de los migrantes con la población local y la creación de entramado sociocultural diferente. En relación al «pluralismo cultural» la discusión también tenía dos connotaciones diferentes: por un lado, la idea de culturas en conflictos por la retención de identidades étnicas, por otro lado, la coexistencia armoniosa de las diferencias étnicas.

Fue Germani una de las figuras intelectuales que más contribuyó a la consolidación de un campo de trabajo y cuyo esquema analítico es heredero del «clásico» problema sociológico de la época: la transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna en el marco de la denominada «sociología científica». Conocido como teoría de la modernización, en este modelo, lo moderno era sinónimo de progreso, un estadio deseable a alcanzar donde los países centrales eran el punto de llegada<sup>10</sup>. Este argumento teleológico postuló un contínuum evolutivo de etapas que osciló entre la simpleza de los planteos de Rostow y la mayor

<sup>10</sup> Para Arizpe (1978), el antecedente de esta teoría se encuentra en el continuum folk-urbano postulado por Redfield (en la década del cuarenta del siglo XX) para explicar el cambio social en México. La dicotomía folk/urbana fue sustituida por los términos tradicional/moderno en las teorías dualistas aplicadas a América Latina. Para Arizpe, a pesar de una mayor sofisticación en los conceptos, el sustrato es el mismo: una conceptualización del cambio social de manera evolutiva y unilineal.

complejidad del esquema de Germani. Bajo este paradigma, el crisol de razas, de inspiración germaniana, tuvo una visión positiva de los mecanismos de incorporación de los migrantes y se prestó especial atención al Estado como nivelador y homogeneizador. Como señalan Devoto y Otero (2003), el proceso para llegar a la tan buscada

modernidad si bien fue exitoso, tenía algunas fallas o era incompleto, es decir, algunos elementos eran herederos de un pasado que debía ser superado.

El pluralismo recusó en parte esta imagen y se centró en el conflicto y la retención de la pertenencia étnica como eje articulador de la noción de argentinidad. La división disciplinaria tuvo efectos en estos debates. En efecto, como señalan Devoto y Otero (2003), aquellos académicos cercanos a la demografía y la sociología se inclinaron hacia el modelo crisol y aquellos más cercanos a la historia social y la antropología hacia el modelo pluralista. En esta argumentación, el punto de inicio de los estudios en Argentina está en los trabajos de Gino Germani (1962, 1963, 1964). Según Germani (1962), el proceso de la modernidad argentina había sido exitoso (aunque incompleto, debido a la dualidad de dos argentinas que coexistían en el tiempo y su problemático sistema político).

Los factores clave en este proceso de modernización fueron la movilidad social y el actor fundamental fue el migrante europeo (fue ésta migración la que para Germani aceleró el proceso de modernización). Esta argumentación fue problematizada para la ciudad de Córdoba por Szuchman (1977, 1980), en el periodo denominado de las migraciones masivas, en uno de los primeros estudios sobre el tema en un espacio diferente a la capital argentina. Szuchman (1980), analiza la inserción laboral, residencial, educacional y económica de los migrantes europeos en el periodo 1869-1909. El autor señala las diferencias existentes en la incorporación de los migrantes europeos en relación a Buenos Aires y cuestiona la interpretación germaniana sobre una nación fusionada, señalando los «límites del crisol de razas» en la ciudad de Córdoba. Si el «crisol de razas» existió, no fue universal y no todos los grupos étnicos tuvieron los mismos patrones de «fusión». Analizando las pautas de nupcialidad el autor señala que en el caso de Córdoba las uniones se dieron en una sola dirección: hombres europeos con mujeres «criollas» pero no hombres «criollos» con mujeres europeas. Gran parte de la evidencia empírica analizada que recibió mayor atención fue el análisis de los matrimonios y las asociaciones voluntarias, concitando menor atención el análisis de las pautas residenciales<sup>11</sup>.

Argentina históricamente fue un país de inmigración, lo que llevó a extensas políticas estatales de incorporación basadas en la expansión del sistema de educación público, la incorporación política a través del voto y una expansión del Estado de bienestar. Esto provocó la progresiva «desaparición» de la población indígena y negra (Quijada, Bernard, & Schneider, 2000), La tesis de Quijada et. al. (2000) es que existió una «eliminación cultural» de la población indígena y no una eliminación física. En el imaginario social, la ascendencia es reconocida en la población del país, pero no las dimensiones étnicas (como en otros países, donde se reconocen identidades étnicas y se instrumenta un sistema estadístico estatal con clasificadores raciales).

<sup>11</sup> Según Devoto y Otero (2003) esto fue así por la mayor dificultad metodológica para trabajar con indicadores y técnicas de estadística espacial.

La construcción de la identidad nacional se condensa en el mito del «crisol de razas», donde son borradas las presencias negras e indígenas. En este imaginario la presencia de migrantes sur-sur es problemática llevando a investigadores contemporáneos a hablar de «lo que no entra en el crisol» (Caggiano, 2005) en relación a la migración boliviana. Frente al mito universalista, hay exclusiones que se manifiestan de hecho y la apertura argentina opera mediante selectividades sobre quien tiene derecho o no de ingresar en el «crisol de razas» (Caggiano, 2005). En efecto, aunque hay una autorepresentación de un país sin racismo, investigaciones recientes ponen énfasis en la presencia de discriminación y racismo contra los migrantes limítrofes en Argentina hacia la población de origen boliviano (Pizarro, 2008, 2012). Pizarro (2012), en su estudio sobre los discursos de los «patrones argentinos» señala la utilización de prejuicios y estereotipos raciales para legitimar la ubicación de los trabajadores bolivianos en una jerarquía cultural.

Los ejes de discusión que proponemos se estructuran en función de las siguientes dimensiones: a) en el plano de lo que consideramos particularidades propias del sur global, el *espacio social de recepción* se caracteriza por: la incorporación de migrantes sur-sur en Argentina en el contexto normativo de una política de inclusión. Esto se produce en el marco de asimétricos procesos de integración y alianzas Sur-Sur (Mercosur, Unasur) que redefinen los movimientos poblacionales entre países latinoamericanos<sup>12</sup>; b) la incorporación de migrantes latinoamericanos

<sup>12</sup> Dado el delay en la publicación de este artículo las condiciones enunciadas aquí se encuentran en proceso de mutación por un giro en la política regional.

en diferentes ciudades argentinas lo cual implica especificidades pero también patrones generales comunes; c) procesos de racialización e intersección con la

dimensión clase; d) el nacionalismo metodológico como obstáculo y el objetivo de comprender el fenómeno en términos globales.

Las clásicas categorías captaron importantes momentos en la historia de los movimientos migratorios en general y fueron aplicados con mayor intensidad en el caso de Buenos Aires. En esta dirección, nuestra argumentación enfatiza los procesos de racialización en el marco de la colonialidad del poder como fuerzas que operan en la dinámica social y condicionan el devenir de las poblaciones migrantes en la actualidad. Estas experiencias de incorporación problemáticas en el mainstream sociocultural no son exclusivas de los migrantes, son compartidos por los segmentos socioeconómicos más bajos. En Argentina, los estudios que han explorado los clivajes étnicos y sus intersecciones con la dimensión de la clase han sido llevados a cabo mayoritariamente por abordajes cualitativos. En la actualidad la producción de investigaciones sobre migraciones sur-sur en Argentina es amplia y diversa, con muchos trabajos sobre la situación migratoria en Buenos Aires (Cerruti, 2005; Benencia & Quaranta, 2006; Cerruti & Maguid, 2007, entre otros).

Sin pretender hacer un recorrido exhaustivo, debemos hacer referencia a las investigaciones sobre la inserción laboral de migrantes peruanos y limítrofes en el Gran Buenos Aires (Cerrutti & Maguid, 2007). Las autoras señalan que los migrantes de países limítrofes y peruanos que residen en el Gran Buenos Aires mantienen una inserción relativamente marginal en el mercado de trabajo, se concentran sobre todo en sectores económicos caracterizados por una mayor informalidad y precariedad laboral (construcción, industria textil de confección y calzado, comercio al por menor y servicio doméstico). No obstante, como señalan las autoras, la posibilidad de que tengan una ocupación es superior a la de la población nativa. En promedio, las brechas de ingresos entre nativos y migrantes son elevadas, pero son relativamente más bajas en el caso de quienes tienen poca educación o realizan actividades no calificadas. Es decir, se sugiere que los segmentos socioeconómicos más bajos de la población nativa comparten las condiciones de empleo y remuneración. Estos hallazgos son convergentes con los análisis realizados para el periodo 1940-1980 (Marshall & Orlansky, 1983). El rol histórico de la migración en el mercado de trabajo argentino (sobre todo en las economías regionales), fue «residual». Es decir, la fuerza de trabajo migrante pasó de satisfacer una demanda excedente a sustituir trabajadores nativos que abandonaban las economías regionales por el área metropolitana, para ser posteriormente «desplazada» por la mano de obra local. En ese momento histórico, la migración limítrofe acentúa un carácter subordinado en relación a la migración interna, ya que la primera se orienta hacia las provincias más deprimidas que menos atraen migrantes internos. A diferencia de las otras economías regionales, la migración limítrofe hacia el área metropolitana confluye con cierto rezago, con la migración interna, constituyendo ambas un flujo homogéneo que se inserta en los sectores más precarios (construcción, por ejemplo).

### **Racialización y colonialidad del poder: escalas globales y microsociales**

Al comparar la situación de aquellos migrantes europeos que llegaban a la Argentina con la situación de los migrantes latinoamericanos en la actualidad tenemos un panorama que ha mutado en sus aspectos estructurales. Como postulamos en la sección anterior, gran parte de la discusión sobre el pluralismo cultural y el crisol de razas no dirigió su atención a analizar la situación de los migrantes sur-sur. Ante este nuevo mapa migratorio, las viejas categorías analíticas son problemáticas y postulamos la relevancia de los conceptos de *racialización* y *colonialidad del poder*<sup>13</sup> para comprender las configuraciones actuales.

<sup>13</sup> La idea de colonialidad del poder y sus raíces intelectuales es objeto de controversia. En un reciente artículo, Grosfoguel (2018), señala que muchas veces se señaló la influencia de Mariátegui en las ideas de Quijano. Sin embargo, la tesis de Grosfoguel es que la idea de colonialidad del poder proviene de la lectura de marxistas negros. Estos autores fueron fundamentalmente tres: Cox (1964; 1948), Robinson (2000) y Du Bois (1998).

Entre la racialización y la colonialidad del poder un concepto relacionado es el de racismo, que implica una serie de particularidades. Para Grosfoguel (2011; 2014)<sup>14</sup>, el racismo implica una jerarquía global de superioridad e inferioridad, producida

<sup>14</sup> Estas ideas son tributarias del clásico trabajo de Fanon (2009).

política, cultural y económicamente. Hay grupos poblacionales que son clasificados encima de la línea de humanidad y son considerados socialmente como seres humanos plenos y que gozan de todos los accesos a derechos y el reconocimiento social de sus subjetividades, identidades, epistemologías. Aquellos clasificados debajo de esta línea son considerados sub-humanos o no humanos y por lo tanto su humanidad es negada. El acceso a derechos, reconocimiento de sus subjetividades, identidades y epistemologías es negado.

Esta definición es amplia y permite incorporar diversas modalidades de racismo. Así, para Grosfoguel (2014), dependiendo de las historias coloniales en diversas partes del mundo, la jerarquía de la superioridad/inferioridad puede ser construida a través de diferentes marcadores raciales. Cómo se manifiesta según las particulares historias de cada país e inclusive al interior de cada país las especificidades ameritan su detallado estudio. Sin embargo, esta conceptualización nos permite comprender un patrón global de poder y jerarquización de poblaciones. Siguiendo con el argumento de Grosfoguel, las elites occidentalizadas del «tercer mundo» (África, Asia o América Latina), reproducen prácticas racistas contra particulares grupos etno/raciales dependiendo de la específica historia local/colonial. Así como en muchas partes la jerarquía de superioridad/inferioridad está determinada por el color de la piel en otras partes del mundo es construida a partir de marcadores culturales o étnicos.

La racialización ocurre a través de los cuerpos marcados e implica una dimensión de interacciones microsociales. Algunos cuerpos son racializados como superiores y otros como inferiores. En términos de Omi y Winant (2014), los procesos de racialización implican la extensión de significados raciales a relaciones, prácticas sociales o grupos que previamente no eran clasificadas como raciales. Estos procesos ocurren en niveles macro y micro.

A escala global, en el sistema mundo globalizado a través de la colonialidad del poder como postula Quijano (2007). A través de una clasificación y jerarquización racial/étnica de la población del mundo y también de los conocimientos que se producen. En esa dirección, desde hace unos años la geopolítica del conocimiento que prioriza al norte global como el único y deseable horizonte es fuertemente cuestionada. Los campos en los cuales estas críticas operan son diversos y no es este el lugar para detallarlos. Sin embargo, queremos destacar el concepto de colonialidad de poder desarrollado por Anibal Quijano como parte de ese proceso, donde la idea de «raza» emerge como espacio problemático de disputa conceptual pero también como clave interpretativa del surgimiento y dinámica



del capitalismo. Uno de las dimensiones centrales del sistema de poder es la clasificación mundial a través de la idea de «raza», entendida por Quijano (2000), como una construcción mental que expresa la experiencia colonial de dominación. Estos ejes raciales tienen orígenes coloniales, pero son perdurables: la estructura de la desigualdad actual está articulada con esas herencias.

A escala micro social, a través de lo que Omi y Winant (2014) denominan «making up people» en la cotidianeidad, a través de las representaciones o significados de identidad que otorgan a diferentes tipos de cuerpos, percibidos a través de marcadores fenotípicos de diferencias y los significados y prácticas sociales que son adscriptos a esas diferencias. No solo hay racialización, sino que en las modalidades de llegada los migrantes se incorporan a una estructura donde operan múltiples relaciones de poder (género, sexualidad, clase). Sin embargo, la experiencia vivida es diferente en sujetos ubicados en diferentes posiciones en la estructura de clases. Son estos elementos conceptuales los que nos permiten explicar la situación de los migrantes bolivianos, por ejemplo, en el entramado jerárquico argentino, pero también la situación de las clases subalternas.

## Conclusiones

El objetivo de este artículo fue proveer categorías conceptuales iniciales para comprender/analizar la situación de los migrantes sur-sur en Argentina. Se discutieron las principales perspectivas sociológicas producidas en el norte global, punto de referencia en los estadios iniciales de la discusión en Argentina. Se pretendió tomar en consideración la problemática en términos globales, es decir, superando las limitaciones del nacionalismo metodológico y considerando el sistema mundializado de poder interconectado. Para cumplir ese objetivo se consideraron los aportes de los conceptos de colonialidad del poder y racialización, que permiten incorporar al debate las dimensiones históricas estructurales en el devenir de los migrantes y las interrelaciones a escala micro-social. En ese sentido, compartimos las profundas críticas producidas en los últimos años a los discursos euro-centrados e intra-modernos de la modernidad en general y de los estudios migratorios en particular: consideramos a los conceptos de racialización y colonialidad del poder como parte de esos procesos de deconstrucción.

La clásica discusión del crisol de razas o el pluralismo cultural es analizada bajo un nuevo prisma donde se ven las ausencias y los problemas para comprender el nuevo mapa migratorio. El crisol de razas que estructuró el imaginario social deja de ser un espacio armónico y se presenta bajo un *entramado jerárquico* (en términos de estructura social pero también de experiencia vivida) donde categorías de personas son racializadas<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> La operacionalización de estas categorías excede el objetivo de este ensayo, un posible camino es el trabajo de Telles (2014; 2015)

Si el crisol de razas fue la metáfora de integración de los migrantes en el periodo de migraciones europeas el tópico es re-problematizado cuando analizamos las migraciones sur-sur. Postulamos que hay un racismo global en relación a la estructuración de sistemas supranacionales de dominación, pero también racismos específicos, contingentes e inestables según las correlaciones de fuerzas en específicas circunstancias históricas. Esas pautas histórico-estructurales y contingentes son relevantes para comprender el devenir de los migrantes sur-sur. Los migrantes se incorporan a una sociedad que históricamente dejó amplios segmentos de la población fuera del imaginario, pero no de las relaciones y estructuras económicas. Estas estructuras históricas, aunque diferentes, impactan tanto en la población nativa como en los migrantes sur-sur. Si en la discusión sobre el devenir de los migrantes sur-sur una de sus características es que se incorporan en específicos segmentos de la estructura social, es fundamental considerar no solo el marco normativo sino también como se distribuyen los recursos de manera diferencial en una estructura de clases racializada.

## Referencias

- Alba, R. & Nee, V. (1997). Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration. *International Migration Review*, 31(4), 826-874. <https://doi.org/10.2307/2547416>
- Alba, R. & Nee, V. (2003). *Remaking the American mainstream: assimilation and contemporary immigration*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- Arizpe, L. (1978). *Migración, etnicismo y cambio económico: un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.
- Benencia, R., & Quaranta, G. (2006). Mercados de trabajo y economías de enclave. La «escalera boliviana» en la actualidad. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 20(60), 413-432.
- Bohrt, M. A. & Itzigsohn, J. (2015). Class, Race, and the Incorporation of Latinos/as Testing the Stratified Ethnoracial Incorporation Approach. *Sociology of Race and Ethnicity*, 1(3), 360-377. <https://doi.org/10.1177/2332649215570760>
- Bonilla-Silva, E. (1997). Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation. *American Sociological Review*, 62(3), 465-480. <https://doi.org/10.2307/2657316>
- Bonilla-Silva, E. (2009). *Racism Without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Caggiano, S. (2005). *Lo que no entra en el crisol: inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Buenos Aires: Prometeo Libros Editorial.

- Cerrutti, M. (2005). La migración peruana a la ciudad de Buenos Aires: su evolución y características. *Población de Buenos Aires*, 2(2), 7-28.
- Cerrutti, M. & Maguid, A. (2007). Inserción laboral e ingresos de los migrantes de países limítrofes y peruanos en el gran Buenos Aires. *Notas de población*, 83, 75-98.
- Cox, O. C. (1964). *Capitalism as a system*, (Pre. 1st Ed. edition). New York: Monthly Review Press.
- Cox, O. C. (1948). *Caste, Class, and Race: A Study in Social Dynamics*. New York, NY: Monthly Review Press.
- Devoto, F. (2003). *Historia de la inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Devoto, F., & Otero, H. (2003). Veinte años después: una lectura sobre el crisol de razas, el pluralismo cultural y la historia nacional en la historiografía argentina. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 17(50), 181-228.
- Dubois, W. E. (1998). *Black Reconstruction in America, 1860-1880*. New York, NY: Free Press.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Germani, G. (1962). *Política y sociedad en una época de transición: de la sociedad tradicional a la sociedad de masas*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Germani, G. (1963). La movilidad social en la Argentina. En S. Lipset & R. Bendix, *Movilidad social en la sociedad industrial*. Buenos Aires: Eudeba.
- Germani, G. (1964). *La asimilación de los inmigrantes en la Argentina y el fenómeno del regreso en la inmigración reciente*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Glazer, N. (1993). Is Assimilation Dead? *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 530(1), 122-136. <https://doi.org/10.1177/0002716293530001009>
- Grosfoguel, R. (2004). Race and Ethnicity or Racialized Ethnicities? Identities within Global Coloniality. *Ethnicities*, 4(3), 315-336. <https://doi.org/10.1177/1468796804045237>
- Grosfoguel, R. (2011). Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(1). Recuperado de <http://scholarship.org/uc/item/21k6t3fq>
- Grosfoguel, R. (2018). ¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada descolonial. *Tabula Rasa*, (28), 11-22.
- Grosfoguel, R., Oso, L. & Christou, A. (2014). 'Racism', intersectionality and migration studies: framing some theoretical reflections. *Identities*, 22(6), 635-652. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2014.950974>
- Itzigsohn, J. (2009). *Encountering American Faultlines: Race, Class, and Dominican Experience in Providence*. New York: Russell Sage Foundation.

- Jung, M.-K. (2009). The Racial Unconscious of Assimilation Theory. *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, 6(02), 375-395. <https://doi.org/10.1017/S1742058X09990245>
- Kivisto, P. (2004). What is the canonical theory of assimilation? *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 40(2), 149-163. <https://doi.org/10.1002/jhbs.20013>
- Kivisto, P. (2005). The revival of assimilation in historical perspective. En *Incorporating Diversity: Rethinking Assimilation in a Multicultural Age*, (299-319). Boulder and London: Paradigm Publisher.
- Margulis, M., & Urresti, M. (1999). *La Segregación negada: cultura y discriminación social*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Marquiegui, N. (2006). Pluralismo social y cultural, crisol de razas y multiculturalismo en el estudio de las migraciones masivas a la Argentina: una mirada histórica retrospectiva. *Astrolabio*, (4). Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/163>
- Marshall, A., & Orlansky, D. (1983). Inmigración de países limítrofes y demanda de mano de obra en la Argentina, 1940-1980. *Desarrollo Económico*, 23(89), 35-58. <https://doi.org/10.2307/3466446>
- Mera, C., & Rebón (Eds.). (2010). *Gino Germani. La sociedad en cuestión*. Buenos Aires: Clacso.
- Omi, M., & Winant, H. (1994). *Racial formation in the United States: from the 1960s to the 1990s*. New York: Routledge.
- Pizarro, C. (2008). *La vulnerabilidad de los inmigrantes bolivianos como sujetos de derechos humanos: experimentando la exclusión y la discriminación en la región metropolitana de la ciudad de Córdoba* (Concurso de Proyectos de Investigación sobre Discriminación). Inadi. Ministerio de Justicia, Seguridad y Derechos Humanos. Gobierno de la República Argentina.
- Pizarro, C. (2012). El racismo en los discursos de los patrones argentinos sobre inmigrantes laborales bolivianos. Estudio de caso en un lugar de trabajo en Córdoba, Argentina. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 19(60), 255-285.
- Portes, A., & Rumbaut, R. G. (2006). *Immigrant America: a portrait*. Berkeley: University of California Press.
- Portes, A., & Zhou, M. (1993). The New Second Generation: Segmented Assimilation and its Variants. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 530(1), 74-96. <https://doi.org/10.1177/0002716293530001006>
- Quijada, M., Bernard, C., & Schneider, A. (2000). *Homogeneidad y nación: con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Humanidades.
- Quijano, A. (2000). Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from South*, 1(3), 533-580.

- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Robinson, C. J. (2000). *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition* (2nd edition). Chapel Hill, N.C.: The University of North Carolina Press.
- Schiller, N. G., Basch, L., & Blanc-Szanton, C. (1992). Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 645(1), 1-24. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.1992.tb33484.x>
- Stepick, A., & Stepick, C. D. (2010). The complexities and confusions of segmented assimilation. *Ethnic and Racial Studies*, 33(7), 1149-1167. <https://doi.org/10.1080/01419871003599518>
- Schiller, N. G., Basch, L., & Blanc-Szanton, C. (1992). *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. New York: New York Academy of Sciences.
- Szuchman, M. D. (1977). The Limits of the Melting Pot in Urban Argentina: Marriage and Integration in Cordoba, 1869-1909. *The Hispanic American Historical Review*, 57(1), 24. <https://doi.org/10.2307/2513541>
- Szuchman, M. D. (1980). *Mobility and Integration in Urban Argentina: Córdoba in the Liberal Era (LLILAS Latin American Monograph Series)*. University of Texas Press.
- Telles, E. (2014). *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America* (1 edition). Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.
- Telles, E., Flores, R. D., & Urrea-Giraldo, F. (2015). Pigmentocracies: Educational inequality, skin color and census ethnoracial identification in eight Latin American countries. *Research in Social Stratification and Mobility*, 40, 39-58. <https://doi.org/10.1016/j.rssm.2015.02.002>
- Wieviorka, M. (2014). A critique of integration. *Identities*, 21(6), 633-641. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2013.828615>

# «EL AGUA ES DE LA GENTE, NO DE BELO MONTE». REPRESAS Y PÉRDIDA DE REDES DE SOCIABILIDAD ENTRE LAS POBLACIONES AFECTADAS, REPRESENTADAS EN ARPILLERAS AMAZÓNICAS

<https://doi.org/10.25058/20112742.n30.06>

MARINA ERTZOGUE<sup>1</sup>

Orcid ID: 0000-0002-7854-736X

Universidad Federal de Tocantins, Brasil

marina@mail.uft.edu.br

MONISE BUSQUETS<sup>2</sup>

Orcid ID: 0000-0002-2873-1484

Universidad Federal de Tocantins, Brasil

monisebusquets@gmail.com

Cómo citar este documento: Ertzogue, Marina & Busquets, Monise (2019). «El agua es de la gente, no de Belo Monte». Represas y pérdida de redes de sociabilidad entre las poblaciones afectadas, representadas en arpilleras amazónicas. *Tabula Rasa*, 30, 109-131.

Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n30.06>

Recibido: 20 de junio de 2017

Aceptado: 15 de mayo de 2018

## Resumen:

El artículo aborda los efectos de la pérdida de redes de sociabilidad en las poblaciones afectadas por la Central Hidroeléctrica Belo Monte (PA). La pérdida de las redes de sociabilidad está representada en las arpilleras de la Amazonia. Esta es una técnica artesanal textil de las mujeres de Isla Negra (Chile), que fue utilizada como instrumento de resistencia durante la dictadura de Pinochet (1973-1990). Los talleres de arpilleras se realizaban en el Vicariato de la Solidaridad, división de la iglesia católica conectada a la defensa de los derechos humanos. En Brasil los talleres fueron introducidos por el movimiento de Afectados por las Represas (2012), como un instrumento de denuncia de la violación de los derechos de las personas afectadas por las represas. Según el informe de la Consejería de defensa del derecho de las personas (2010), en relación con los afectados, se estableció que las mujeres están en condiciones de extrema vulnerabilidad. El colectivo de mujeres del MAB, con el objetivo de visibilizar las pérdidas socioeconómicas y la violación de los derechos humanos,

<sup>1</sup> Doctora en Historia Social, profesora y orientadora del Posgrado en Ciencias del Medio Ambiente, Universidad Federal de Tocantins (UFT).

<sup>2</sup> Periodista, documentalista y alumna de doctorado del Posgrado en Ciencias del Medio Ambiente, Universidad Federal de Tocantins (UFT).



**Grecia - 2019**

*Johanna Orduz*

organizaron talleres de arpilleras en nueve estados del país para proporcionar educación y capacitación. Las arpilleras elaboradas fueron expuestas en el Memorial de América Latina (2015) y reconocidas internacionalmente por la curadora Roberta Bacic. De igual manera, las arpilleras brasileñas fueron indexadas en Textiles del conflicto. Este artículo analiza los efectos del movimiento de resistencia y la ruptura de relaciones en las comunidades del barrio de Altamira, quienes vivían en palafitos y actualmente están reasentados en el proyecto urbanizador Jatobá. Parte de esta historia quedó registrada en arpilleras, relatos bordados por mujeres, que hicieron de la costura un acto transgresor.

*Palabras clave:* mujeres; represas; Movimiento de los afectados por las represas; sociabilidad.

### **Water Belongs to the People, not Belo Monte’ –Dams and Harm on Affected Population’s Social Networks as Represented in Amazonian Arpilleras**

*Abstract:*

This paper addresses the effects of sociability mesh among populations affected by Usina Hidroelétrica Belo Monte (Belo Monte Hydroelectric Power Plant –PA). The loss of sociability mesh is depicted on Amazonian arpilleras. This is a textile handicraft technique made by women from Isla Negra (Chile), which reemerged as an instrument of resistance during Pinochet’s dictatorship (1973-1990). Arpillera workshops were based on the Solidarity Vicarship, a branch of the Catholic Church engaged in the defence of human rights. In Brazil, their offices were brought up by the Movement of Dam-Affected People (2012) as a means to report breaches on affected populations’ rights because of dams. According to the Report of the Human Rights Defence Council (2010), considering populations affected, women show an extreme vulnerability. The MAB’s Women Collective, in an effort to visibilize socioeconomic losses and their rights’ breach, set up Arpillera workshops in nine states across the country aiming to train people on this work. Arpilleras crafted were exhibited at the Latin American Memorial (2015) and now enjoy international recognition through Roberta Bacic’s curatorial work; also Brazilian arpilleras are indexed in Conflict Textiles. This paper analyses the effects of uprooting and breaking ties of vicinity among Altamira communities, who used to live in stilt houses and have now been relocated to the Jatobá development. A part of this history is recorded on arpilleras, narratives embroidered by women who turned needlework into a transgressive action.

*Keywords:* women; dams; Hit by Dams movement; sociability.

### **«A água é dos povos e não de Belo Monte»: barragens e perdas de redes de sociabilidade das populações atingidas representadas em arpilleras amazônicas**

*Resumo:*

O artigo aborda os efeitos da perda de redes de sociabilidade para populações atingidas pela Usina Hidroelétrica Belo Monte (PA). A perda das redes de sociabilidade está representada



nas arpilleras amazónicas. Arpillera é uma técnica de artesanato têxtil feita por mulheres da Isla Negra (Chile) e que ressurge como instrumento de resistência durante a ditadura de Pinochet (1973-1990). As oficinas de arpilleras ocorriam no Vicariato da Solidariedade, entidade da igreja católica ligada à defesa dos direitos humanos. No Brasil, as oficinas foram trazidas pelo Movimento dos Atingidos por Barragem (2012) como instrumento de denúncia por violação de direitos dos povos atingidos por barragens. De acordo com o relatório do Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana (2010), em relação aos povos atingidos, as mulheres estão em extrema condição de vulnerabilidade. O Coletivo das Mulheres do MAB objetivando dar visibilidade às perdas socioeconômicas e a violação de direitos, organizou oficinas de arpillera em nove estados do país para formação e capacitação. As arpilleras produzidas foram expostas no Memorial da América Latina (2015) e hoje reconhecidas internacionalmente pela curadora Roberta Bacic, as arpilleras brasileiras estão indexadas em Conflict Textiles. Nesse artigo analisamos os efeitos do deslocamento e da quebra dos laços de vizinhança para comunidades de Altamira, que antes viviam em casas de palafitas e hoje estão reassentadas no loteamento Jatobá. Parte desta história está registrada nas arpilleras, narrativas bordadas por mulheres que fizeram da costura um ato transgressor. *Palavras-chave:* arpilleras; mujeres; barragens; Movimento dos Atingidos por Barragem; sociabilidade.

## **Introducción**

Amigos, ¡ya no me quedan! ¿Qué voy a hacer? Me quedo dentro de la casa, pues ya no nos quedan vecinos, no tenemos casi nadie con quién conversar. Porque, antes, hasta el fin de semana todo el mundo se sentaba ahí (un banco frente a su casa), charlábamos, conversando, poníamos banderolas. Y hoy no queda casi nadie.

(Teté, residente del Baixão do Tufi, citado por Barbosa, 2015)

La central hidroeléctrica Belo Monte (PA), uno de los mayores emprendimientos del PAC (Plan de Aceleración del Crecimiento), será, al concluirse, la tercera mayor central hidroeléctrica del mundo. En noviembre de 2015, el IBAMA expidió la Licencia de Operación, que permitía empezar el llenado del reservorio. En diciembre, según los datos informados por el «2º Balance del PAC (2015-2018)», publicado por el Ministerio de Planeación, las obras de la UHE Belo Monte se habían completado en un 83%. El valor invertido en contrapartidas socioambientales fue de R\$2 mil 500 millones por medio de la ejecución de 158 programas y proyectos. El mismo documento afirma que las 5.421 familias que vivían en los igarapés, en zonas anegables del río Xingu, «sin ningún tipo de infraestructura sanitaria, ya están reassentadas en cinco barrios nuevos, con tratamiento de agua y aguas negras, pavimentados, e instalaciones sociales y de esparcimiento» (Brasil, 2015, p. 36).

En el «Plan de atención a la población afectada», publicado en el PBA (Plan Básico Ambiental), documento que contiene programas y proyectos de Norte Energía para la implementación, construcción y operación de la central hidroeléctrica (UHE Belo Monte), la empresa hace referencia a los manuales de políticas operativas de los organismos multilaterales<sup>3</sup> que refuerzan el objetivo de la política de reasentamiento involuntario: «Es asegurar que las personas que sufran un desalojo físico o económico, como resultado de un proyecto, no queden en peor situación, sino mejor de lo que estaban antes de la realización del proyecto» (Norte Energía, 2011, p. 271).

En la perspectiva de diferentes actores sociales, confrontando datos e informaciones oficiales, existen controversias en cuanto al cumplimiento de las metas del «Plan de atención de la población afectada» del PBA (2011). En lo que toca al reasentamiento de las poblaciones en zonas urbanas, por ejemplo, el ISA (Instituto Socioambiental) afirma en el Dossier Belo Monte (2015) sobre el reasentamiento en Altamira (PA). La población fue «obligada a dejar sus casas de manera rápida y forzada, ya fuera por causa del inicio de la construcción de las estructuras de la central o debido al futuro llenado del reservorio, eso fue un proceso traumático y desordenado para las más de ocho mil familias que se consideraron ‘interferidas’ por el proyecto» (Palmquist, 2015, p. 13). El ISA también informó que 3.000 familias que residen en los reasentamientos urbanos colectivos (RUC) de Norte Energía necesitan servicios públicos adecuados: transporte, energía, salud y educación.

Sobre los impasses que involucran a empresarios y afectados, el Consejo de

<sup>3</sup> En el PBA se cita al Banco Mundial. OP/BP 4.12 -Involuntary Resettlement- diciembre, 2001; Resettlement Handbook, International Financial Corporation, 2001 -Involuntary Resettlement- octubre, 1998.

<sup>4</sup> El CDDPH es el órgano del Estado brasileño, equivalente a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (de la OEA -Organización de Estados Americanos-) y a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la ONU. El Consejo tiene competencia para promover indagaciones, investigaciones y estudios para evaluar la eficacia de las normas que salvaguarden los derechos humanos, inscritos en la Constitución Federal, en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Defensa de los Derechos Humanos (2010)<sup>4</sup> afirmó que los actores sociales implicados reconocen que uno de los principales cambios sociales introducidos por la represa es el desalojo forzado y los procesos sociales, económicos, políticos y culturales asociados». Por otro lado, dice el CDDPH que «la reparación –reposición, indemnización o compensación– de los efectos negativos de estos cambios constituye, y hasta el día de hoy, el principal desafío» (CDDPH, 2010, p. 21).

El MAB (Movimiento de afectados por las represas), desde su constitución en 1991, viene desempeñando un papel histórico en la defensa de los derechos de las poblaciones afectadas por las represas. Dentro del MAB, se creó en 2011, el Colectivo Nacional de Mujeres, cuya trayectoria se cruzó con las bordadoras de los suburbios de Santiago (Chile), mujeres que resistieron a la dictadura cosiendo la resistencia.

Es en ese marco de impasses entre empresarios y afectados que analizamos la actuación del Colectivo de Mujeres. Con apoyo de la Unión Europea, el movimiento desarrolló un proyecto de formación política y capacitación para mujeres. «Afectadas por represas, cosiendo derechos» es el nombre del proyecto de los talleres de arpilleras que recorrió nueve estados brasileños: Minas Gerais, São Paulo, Paraná, Rio Grande do Sul, Tocantins, Pará, Rondônia, Ceará, Bahia. Según el movimiento, en dos años, se capacitó a cerca de 800 mujeres en la técnica del bordado y la costura en arpilleras.

La finalidad de los talleres es promover encuentros para discutir el modelo energético brasileño, además de denunciar violaciones de los derechos de los pueblos afectados por represas, además de eso las mujeres aprenden a bordar arpilleras. En este artículo analizamos desde la dinámica de los talleres hasta la producción final de las arpilleras. Con énfasis en la metodología empleada, se hace la pregunta ¿cómo contribuye esa actividad a empoderar las mujeres afectadas?

Para comprender los efectos de la pérdida de los lazos de solidaridad en la comunidad estudiada, abordamos el tema en la perspectiva de diferentes actores sociales involucrados en el proceso. En la secuencia, mostramos cómo los talleres de arpilleras (técnica textil chilena de bordado y costura sobre soporte de fique) constituyeron un instrumento de empoderamiento de las afectadas. Finalmente, analizamos la pérdida de redes de sociabilidad, a través de las arpilleras, con el fin de mostrar cómo el reasentamiento involuntario cambió la vida de las comunidades que vivían en los «bajíos», en Altamira (PA).

Para comprender los impactos del desplazamiento en la comunidad estudiada, además de la «lectura» de las arpilleras producidas por mujeres que viven en los RUC, también se realizaron entrevistas usando el método «grupo focal». Entrevistas grupales (Gondim, 2003, p. 151), son aquellas donde el entrevistador, en ese enfoque, adopta una postura de facilitador del tema de discusión. Una parte de las entrevistas se realizó en el contexto del taller de la Exposición Amazónica, realizada por el MAB, en Belém (PA), donde hubo el intercambio con arpilleras y líderes del MAB.

En esa perspectiva, se partió de la etnografía también como método, dado que la etnografía es una ciencia que busca el significado intrínseco de las palabras y las acciones. Es dentro de ese marco conceptual que se dota la cultura de significados, no es un poder, sino un sistema de signos entrelazados e interpretables, «ella es un contexto, algo dentro de lo cual pueden describirse de manera inteligible, es decir, descritos con densidad» (Geertz, 2008, p. 10). A propósito, el título «El agua es de los pueblos y no de Belo Monte» fue el tema de la arpillera producida en el taller, el 29 de septiembre de 2016, en Belém (PA). Durante el taller, la entrevistadora y coautora de este artículo participó con las mujeres afectadas en la experiencia de bordar y coser una arpillera colectiva.

## Desplazamientos y pérdida de redes de sociabilidad

Comenzando por los órganos gubernamentales. En 2005 se publicó: «Directrices ambientales para proyectos y construcciones de represas y operación de reservorios», del Ministerio de Integración Nacional, Secretaría de Infraestructura Hídrica. El documento reconoce que el desalojo forzado puede acarrear costos sociales que van más allá de los costos financieros y otros gastos que anteriormente no hacían parte de los gastos de las poblaciones afectadas. El documento afirma: «Son los costos asociados a la desestructuración de lazos de vecindad» (2005, p. 28).

El retiro de una comunidad, o parte de ella, de su «hábitat físico y social», de acuerdo con las «Directrices ambientales» (2005, p. 28), puede conllevar aspectos negativos que no tienen «solución óptima»<sup>5</sup>, y recomienda, en la medida de lo posible, ofrecer

<sup>5</sup> Escrito conforme consta en el original.

condiciones para la reconstrucción «de ese hábitat». El documento gubernamental orienta, en el caso de la reorganización, que el mismo conlleve una mejoría de la calidad de vida de la población, considerando que «la población que queda se vería, probablemente, beneficiada por las obras que se ejecutarán» (2005, p. 28). Dado que la dirección del proceso le corresponde al responsable del proyecto, el documento recomienda también considerar que, en general, se trata de poblaciones de bajos ingresos, con poca movilidad social y con poder de negociación casi nulo.

Las «Directrices ambientales» (2005, p. 28) definen que en el caso de proyectos que impliquen el reasentamiento, los programas ambientales deben garantizar, como mínimo, el restablecimiento de las condiciones de vida preexistentes, buscando, siempre que se mejore el nivel de vida de las familias afectadas. Las condiciones de reubicación de los afectados, propuestas en las directrices para la construcción de represas, no se llevan a la práctica, por lo menos es lo que se observa en procesos de litigios entre emprendedores y afectados.

Otros actores sociales entran en escena: la Comisión Especial «Afectados por las Represas» del Consejo de Defensa de los Derechos Humanos, constituida (2005) para el estudio de las denuncias de violaciones de derechos humanos define como pérdidas sociales: las alteraciones impuestas en circuitos y redes de sociabilidad «siempre que impliquen la ruptura de relaciones importantes para la reproducción social, consideradas las dimensiones culturales y la identidad de los grupos, comunidades y familias afectadas» (2010, p. 31).

Cuando se trate de pérdidas de naturaleza afectiva, simbólica y cultural, consideradas «inmateriales e intangibles» y, por tal razón no «susceptibles de cuantificación y monetarización», la recomendación del Consejo es que se proceda a una discusión y negociación amplias (2010, p. 31). Para corroborar esta afirmación, el CDDPH cita al IOCPGSIA (Interorganizational Committee on Principles and Guidelines for Social Impact Assessment, 2003).

Por impactos sociales se entienden las consecuencias sobre las poblaciones humanas de cualquier acción pública o privada que altere los modos como una población vive, trabaja, se divierte y se relaciona tiene relación con otras poblaciones, se organiza para atender sus necesidades y, de modo general, se comporta como integrante de la sociedad. El término incluye impactos culturales que implican cambios de normas, valores y creencias que guían y racionalizan su reconocimiento de sí mismos y de su sociedad. (CDDPH, 2010, p. 30)<sup>6</sup>

### **Taller de arpilleras para mujeres afectadas por represas**

Según el informe de la Comisión Mundial de Represas, la violencia contra el sexo femenino aumentó en regiones de proyectos hidroeléctricos, principalmente en el período de construcción, cuando se presenta una gran migración de trabajadores para las canteras de la obra. Debido al incremento poblacional aumenta también considerablemente los casos de explotación, trata y estupro de mujeres, lo que las pone en una posición de vulnerabilidad (Januzzi, 2015, p. 2).

Para denunciar las violaciones de derechos humanos y la condición de vulnerabilidad de las mujeres afectadas se creó, en 2011, durante el Encuentro Nacional de las mujeres afectadas por Represas, el movimiento Colectivo de Mujeres. Según la organización del evento se hicieron presentes 500 personas en representación de 16<sup>7</sup> estados brasileños, además de líderes de Argentina, Paraguay y México. En la clausura del evento se divulgó la «Carta del Encuentro Nacional de Mujeres del MAB», donde se denuncian los impactos de las obras en represas en la vida de las mujeres afectadas:<sup>8</sup>

- no se reconoce el trabajo doméstico o del campo;
- pérdida de trabajo y de fuentes de ingresos;
- ausencia de las mujeres en los espacios de deliberación;
- la forma autoritaria y truculenta con la que los empleados de las empresas tratan y discriminan a las mujeres;
- ausencia de servicios básicos que hacen inviable la movilización y la participación de las afectadas;
- pérdida de los vínculos con la comunidad;

<sup>6</sup> Citado del IOCPGSA -Comité Interorganizacional sobre Principios y Guías para la Evaluación de Impacto Social, 2003. "Principles and guidelines for social impact assessment in the USA". Impact Assessment and Project Appraisal, 21(3), septiembre, 2003, 231-250.

<sup>7</sup> RS, SC, PR, SP, MG, GO, MT, BA, ES, CE, PB, PE, TO, MA, PA y RO.

<sup>8</sup> Movimento de Afectados por las Represas -MAB-. Carta Final do Encontro Nacional das Mulheres do MAB publicada em 08/04/2011. Disponible en: <http://www.mabnacional.org.br/noticia/carta-final-do-encontro-nacional-das-mulheres-do-mab>.

- pérdida y fractura de los lazos familiares;
- recrudescimiento de la violencia sexual y la prostitución.

Fue en 2012, durante la exposición «Arpilleras de la resistencia política chilena»,<sup>9</sup> que el MAB entró en contacto con Roberta Bacic, curadora de la exposición, para conocer el movimiento de las arpilleras en Chile. En la misma oportunidad, el MAB también conoció los talleres de arpilleras facilitadas por Esther Vital García, psicóloga y educadora.

Al año siguiente, Esther Vital coordinó el proyecto «Afectadas por represas, cosiendo derechos». El primer taller se realizó en Buenos Aires, bajo la supervisión de Roberta Bacic. El objetivo era capacitar a las coordinadoras del MAB para que se convirtieran en multiplicadoras de la técnica de producción de arpilleras.

Según Esther Vital, la finalidad del proyecto es enrolar a miles de mujeres afectadas «con el fin de construir una formación con afectados y afectadas para que puedan convertirse en defensores y formadores en derechos humanos»<sup>10</sup>.

Durante el taller, en Buenos Aires, se demostró la metodología para capacitar a las afectadas. Las actividades comenzaban con una conferencia sobre la resistencia de las mujeres chilenas a la dictadura de Pinochet (1973-1990) y el empleo de las arpilleras como instrumento de denuncia de violaciones de los derechos humanos.

Después de la conferencia, una visita guiada a la exposición «Retazos testimoniales: arpilleras de Chile y otras latitudes»<sup>11</sup>, en el Parque de la Memoria, dirigida por la curadora Roberta Bacic, donde las mujeres del Colectivo aprendían sobre la historia de las arpilleras latinoamericanas. En la sesión práctica se enseñaba el bordado y la costura sobre tela. Al término del taller, el grupo confeccionó la arpillera «¿Dónde están nuestros derechos?». En el encuentro, Roberta Bacic destacó que la técnica de la arpillera es un instrumento de empoderamiento.

Las mujeres tuvieron que empoderarse frente a los problemas que las afligían y actuaran con las herramientas que tenían a su alcance, en este caso la costura. Los talleres de arpilleras, apoyados por el Vicariato de la Solidaridad y otras instituciones de Chile, generaron en ellas un espacio de socialización, fraternidad, diálogo, acción y reflexión. Estos talleres también fueron fuente de empleo. (Bacic en Weissman, 2013)<sup>12</sup>

<sup>9</sup> La exposición Arpilleras de la resistencia política chilena recorrió cinco capitales brasileñas: Rio de Janeiro, Porto Alegre, Brasília, Curitiba y Belo Horizonte. El evento fue traído a Brasil por el proyecto Memoria, vencedor del edicto del Ministerio de Justicia/ Comisión de Amnistía.

<sup>10</sup> MAB. «Afectadas por represas participan de oficina de Arpillera en Argentina», publicado el 11/11/2013. Disponible en: <http://www.mabnacional.org.br/noticia/attingidas-por-barragens-participam-oficina-arpillera-argentina-0>.

<sup>11</sup> «Retazos testimoniales, arpilleras de Chile y otras latitudes».

<sup>12</sup> Consulte la entrevista con Roberta Bacic en Weimann, Guilherme. «Bordar, ato transgressor?» Caros Amigos. Disponible en: <http://www.cartacapital.com.br/blogs/outras-palavras/bordado-caminho-paratransgressao-7926.html>.

Entre 2013 y 2015, las mujeres produjeron 70 arpilleras, según la coordinación del movimiento. En octubre de 2015, participaron en la exposición internacional:<sup>13</sup> «Arpilleras, bordando la resistencia», en el Memorial de América Latina (São Paulo). La muestra reunió 25 piezas elaboradas en los talleres del MAB. «Para nosotras, mujeres afectadas, las arpilleras han sido un camino para denunciar nuestras historias negadas», destacó una de las organizadoras del evento, integrante del Colectivo de las Mujeres. Ella resaltó que la represa «llega sin información alguna, sin consulta, destruye nuestro tejido social y comunitario, nuestras redes de apoyo, trayendo consigo marginación, prostitución y violencia sobre nuestros cuerpos»<sup>14</sup>. Además de la técnica y los intercambios de experiencias, las arpilleras aprenden sobre empoderamiento y formación política. El Colectivo de Mujeres se expresa en las palabras de una de las coordinadoras:

Nosotras las afectadas, tenemos nuestras vidas rasgadas. En las arpilleras, hemos encontrado el hilo, el fique, la línea para coser un sentido, empoderarnos como sujetos en el proceso de emancipación humana, afirmando nuestra identidad de luchadoras frente a la realidad desigual del modelo energético brasileño<sup>15</sup>.

### **Coser, ¿un acto transgresor?**

Durante la dictadura militar chilena, las mujeres de Santiago hicieron de la costura un acto transgresor. Eduardo Galeano escribió: «Chile es este mundo de trapos coloridos sobre un fondo de sacos de harina. Con sobras de allá y trapos viejos bordan las bordadoras, mujeres de los suburbios miserables de Santiago» (1997, p. 156). En *Bordadeiras de Santiago*, Eduardo Galeano muestra que las primeras arpilleras fueron producidas por mujeres de los presos políticos y después muchas otras se pusieron a bordar.

Una actividad considerada parte del universo doméstico femenino, el bordado se transformó en un acto de empoderamiento. «Bordando arpilleras las mujeres se reúnen, interrumpen la soledad y la tristeza y por unas horas rompen la rutina de obediencia al marido, al padre, al hijo varón y al General Pinochet» (Galeano, 1997, p. 156).

<sup>13</sup> La muestra reunió 12 arpilleras de la colección Conflict Textiles, curadora Roberta Bacic, telas originarias de Chile, Perú, Inglaterra e Irlanda.

<sup>14</sup> Arpilleras, bordando a resistência: exposição, filmes, talleres y seminario. Fundação Memorial da América Latina. São Paulo. Disponible en: <http://www.memorial.org.br/2015/09/mostra-arpilleras-bordando-a-resistencia-abre-dia-25/>.

<sup>15</sup> Arpilleras, bordando a resistência: exposição, filmes, talleres y seminario. Fundação Memorial da América Latina. São Paulo. Disponible en: <http://www.memorial.org.br/2015/09/mostra-arpilleras-bordando-a-resistencia-abre-dia-25/>.

La crisis económica impulsó la búsqueda de talleres de arpilleras en el Vicariato de la Solidaridad, entidad ligada a la iglesia católica, con actuación en la defensa de los derechos humanos. «El desempleo golpeó a las familias chilenas con una fuerza devastadora, las sumergió en la miseria, lo cual favoreció el surgimiento de las productoras de arpilleras» (Moya-Raggio, 1984, p. 278). Los talleres se realizaban en la sede de la iglesia y el material para la confección de arpilleras provenía de donaciones. Un tesorero estaba encargado de llevar la producción a un puesto de venta y pagar a las artesanas. Del 10% al 15% del valor recaudado se destinaba a un fondo colectivo.

La técnica textil, de origen en la tradición popular de las bordadoras de Isla Negra (Chile), resurgió, hacia la década de 1950, con Violeta Parra, cantora, folclorista y arpillera. Las mujeres pobres usaban sacos de harina para coser sus historias, punto por punto, todo se hacía a mano y en forma colectiva. La arpillera dependía del tamaño del saco de fique que, después de lavado, se dividía en seis partes «para que el mismo número de mujeres bordaran sus historias, la de su familia o de la comunidad. La tela de fondo se llama arpillera, lo que le da su nombre a esta expresión artística popular» (Bacic, 2012, p. 6).

Para contar una historia, según James Young (2005), el artista hace uso de cualquier estilo, técnica o género, siempre que sea algo familiar para su conocimiento y que represente su identidad; sin embargo, situaciones de desplazamientos forzados, catástrofes y guerras, donde se exige nuevas formas de expresión, transforman «no solo al narrador de historias, sino también la manera como toda una cultura cuenta historias» (Young, 2005, p. 31). Eso fue lo que sucedió en Chile con las arpilleras, manifestación artística singular del arte popular latinoamericano, se reveló como «un arte nacido de la adversidad y de la vida cotidiana, un arte que desafió la dictadura. Arpillera, en lengua española pasó a significar la tela de la resistencia» (Agosin, 2008, p. 24).

Roberta Bacic afirma que, a través de la técnica, las mujeres denunciaron la represión durante la dictadura; además, los bordados rompieron «el silencio impuesto por la situación que en ese entonces se vivía en el país. Hoy ellas son un testimonio vivo y presente, y una contribución a la memoria histórica de Chile» (Bacic, 2012, p. 7). Para Marjorie Agosin (2008), el lenguaje visual de la arpillera es el lenguaje de la emoción. El tejido empleado en el bordado es algo íntimo y delicado, además, la experiencia de trabajar con esa artesanía evoca una función personal de memoria. La costura que junta retazos en la arpillera implica una relación íntima entre las manos de la arpillera, su historia y el tejido.

Muchas veces hasta el tejido usado en la costura era portador de historias de personas que sufrieron violaciones. Madres chilenas cosieron arpilleras con telas de las ropas de sus hijos muertos en la dictadura. «He visto muchas veces



cómo el tejido está lleno de lágrimas, donde la memoria no es algo evasivo, sino personal, y tiene formas concretas que están en oposición radical a las acciones de la dictadura» (Agosin, 2008, p. 17).

Al inicio de los talleres (1975), las piezas eran anónimas por temor a la represión política. Algunas arpilleras traen al reverso, en un bolsillo oculto, cartas con una descripción del bordado. «Así, surgía una doble narrativa: una que aparecía visualmente en la tela bordada y la otra que estaba oculta en la parte de atrás, por escrito» (Agosin, 2008, p. 57).

La producción de arpilleras como instrumento de resistencia política trascendió las fronteras de Chile, la técnica se difundió en Zimbabue, Senegal, Colombia, Perú, Cataluña, Irlanda del Norte e India. Para Alba Hernández y María Viñolo Berenguel (2010), la confección de arpilleras se constituye en alternativa de participación y resistencia social de mujeres en situación de vulnerabilidad.

Al tiempo se organizan y movilizan como ciudadanas, a quienes se les ha vulnerado sus derechos humanos más básicos. Denuncian la represión, la tortura, la desinformación, la escasez o aumento de los precios de los alimentos básicos, la falta de infraestructuras en los barrios, como el agua o la luz. Alzan sus voces de hilo y aguja en denuncia a la situación política del país que las dejaba sin acceso a bienes públicos como la educación, la sanidad, la justicia o el trabajo. (Hernández e Berenguel, 2010, p. 45)

Alba Hernández y María Viñolo Berenguel destacan el papel de las arpilleras como agentes de transformación social. Las mujeres cuando tejen sus historias también representan la historia de la comunidad donde viven. Muchas de ellas son mensajes con pedidos de paz, justicia y respeto a los derechos humanos. Las narrativas muestran, a través de la mirada femenina, la costura que se opone a la memoria oficial. Esto puede observarse en el diseño de las arpilleras que, detrás de la aparente inocencia de las telas coloridas y figuras tridimensionales, encuentra historias de resistencias. «De esta forma, con sus tejidos clandestinos, dejan testimonio de la memoria colectiva de un país cuyo relato de la Historia era solamente uno» (Hernández y Berenguel, p. 2010, 46).

En Brasil, el movimiento de las mujeres afectadas se cruzó con la trayectoria de las arpilleras chilenas. Adoptaron el modelo de los talleres del Vicariato de la Solidaridad, exceptuando sus especificidades: una de ellas, por ejemplo, es que las piezas hechas en los talleres del MAB no son fuente de ingresos, son instrumentos de movilización y denuncia de violación de derechos de los pueblos afectados. «Construimos arpilleras no para tener un sustento económico, sino para tener una herramienta, una forma de liberarse de un sistema que es muy opresor para las mujeres» (Edizângela Barros, MAB/Amazonas en Penzani, 2015, p. 43).



Figura 1. Arpillera Tractores hambrientos. Fuente: *Catálogo Arpilleras, bordando la resistencia. 2015, p. 45.*



Figura 2. Arpillera Mujeres, agua y energía no son mercancías. Fuente: *Catálogo Arpilleras, bordando la resistencia. 2015, p. 29.*

La primera arpillera producida por el Colectivo de las Mujeres (2014), que representaba la pérdida de redes de sociabilidad recibió el título «Tractores hambrientos» (Figura 1). «La ruptura del tejido social, la pérdida de la convivencia y de los lazos de comunidad es la temática abordada en esta arpillera» (MAB, Catálogo, 2015, p. 44).

«Tractores hambrientos» muestra la comunidad antes y después de la represa. En la parte inferior, un grupo de personas alegres y unidas; árboles en pie y casas coloridas y variadas. En la parte central está representada la construcción de la represa, donde están los «tractores con hambre, con la boca abierta». En la parte superior, representando los lazos comunitarios rotos: en el reasentamiento, las casas son iguales, sola, la mujer embarazada de un operario de la represa que se fue cuando la obra terminó (MAB, Catálogo, 2015, p. 44).

En la secuencia presentamos la ruptura de los lazos comunitarios en arpilleras amazónicas y la metodología de los talleres. El testimonio de Gisely de Itaituba (PA), facilitadora,<sup>16</sup> sobre los encuentros con mujeres afectadas en Altamira.

Venimos organizando las comunidades para hablar del modelo energético para fortalecer la base, para fortalecer y organizar, formar grupos de base dentro de la comunidad y para eso la gente usa la técnica de las arpilleras, lo que nos ayuda a llamar a las mujeres, ya sea para discutir sobre violaciones de los derechos humanos, sea para discutir cuáles son sus derechos<sup>17</sup>.

Sobre el método de reunión con las afectadas, «Primero trabajamos el debate político: qué es el MAB; qué es ese modelo energético y después trabaja la técnica de las Arpilleras y se debate lo que se hizo<sup>18</sup>. Se necesita todo un día para enseñar la artesanía. Comenzando en la mañana y terminando al final de la tarde. El primer día, la gente logra tener un material casi listo, no se termina en un día, la gente pone los alfileres y todo lo demás, lo lleva a su casa, donde otra mujer del grupo logra otro día terminar de hacer esa pieza» (acabado)<sup>19</sup>.

La facilitadora del taller aclara que antes de comenzar la costura, «se hace este debate político explicando por qué estamos haciendo, decir lo que son las arpilleras es la razón por la que estamos trabajando con esta técnica<sup>20</sup>. La cantidad de piezas producidas depende del número de mujeres en el taller; por lo general, ellas se dividen en cuatro grupos. Lo ideal en cada grupo, según Gisely, para abrir el debate y el bordado, serían seis mujeres.

Cleidiane, coordinadora del MAB/Amazonía, destaca que el movimiento ya hacía un trabajo organizativo con las mujeres, pero con las arpilleras ha sido posible registrar denuncias de violación de los derechos de los afectados. Además, la

<sup>16</sup> Persona que administra los talleres.

<sup>17</sup> Entrevista con Gisely facilitadora de oficinas de arpillera, realizada por Monise Busquets en Belém (PA), 29/09/2016.

<sup>18</sup> Entrevista con Gisely facilitadora de oficinas de arpillera, realizada por Monise Busquets en Belém (PA), 29/09/2016.

<sup>19</sup> Entrevista con Gisely facilitadora de oficinas de arpillera, realizada por Monise Busquets en Belém (PA), 29/09/2016.

<sup>20</sup> Entrevista con Gisely, facilitadora de talleres de arpillera, realizada por Monise Busquets en Belém (PA), 29/09/2016.

técnica hace posible «transcribir a través del bordado, transbordar ese debate del que muchas veces ellas no lograban hablar, pero que ahora con el retazo, ellas lo han logrado, y percibimos eso cuando nos reunimos con las mujeres en ese debate»<sup>21</sup>.

### **Representaciones de la ruptura de los vínculos comunitarios en arpilleras amazónicas**

La construcción de grandes centrales hidroeléctricas, además de los cambios socioeconómicos y ambientales, acarrea la pérdida de redes de sociabilidad en las comunidades afectadas. «El rompimiento de los vínculos familiares y comunitarios de las familias reasentadas» es el título de la arpillera paraense, bordada por mujeres afectadas de la UHE Belo Monte, en Altamira. Siguiendo el modelo de las arpilleras chilenas, localizada en el reverso de la pieza, hay una carta escrita por ellas.



*Figura 3. Arpillera Ruptura de los lazos familiares y comunitarios de las familias reasentadas (2015). Fuente: Colección MAB. Altamira, PA.*

La carta habla de la expectativa de las mujeres que residían en palafitos, en Altamira, antes de ser retirados. Norte Energia presentó un proyecto de Reasentamiento Urbano Colectivo (RUC) en casas hechas de ladrillo en tres tamaños. La empresa comunicó a la comunidad que propietarios, agregados e inquilinos tendrían derecho de residencia y «nos dijeron que permaneceríamos cerca de nuestros familiares y vecinos y que nuestra vida no cambiaría». (MAB. «Ruptura de los lazos familiares y comunitarios». Carta, de Altamira, 2015).

<sup>21</sup> Entrevista con Cleidiane, coordinadora del MAB, realizada por Monise Busquets en Belém (PA), 29/09/2016.

En la arpillera podemos ver un lazo como línea que une dos casas, un símbolo de los lazos de vecindad. La expectativa no se concretó, «pues los lazos familiares y comunitarios se rompieron y nos pusieron lejos unos de otros». En los bajíos de

Altamira, donde la comunidad vivía, no era un lugar perfecto, «pues tenía varios problemas como la falta de políticas públicas, pero éramos felices con nuestra familia y nuestros vecinos, donde nos ayudábamos unos a otros». Para las mujeres afectadas, «Norte Energia nunca va a reponer el bien máspreciado que teníamos: el vínculo familiar y comunitario» (MAB. «Ruptura de los vínculos familiares y comunitarios». Carta de Altamira, 2015).

Para Ana Soares Barbosa, la demolición de las casas, en los bajíos de Altamira se llevó «historias construidas y consolidadas hacía cerca de 30 años, entre amigos, vecinos y jóvenes, quienes hicieron de los bajíos su espacio de residencia, trabajo, esparcimiento y cultura». Acabó con el modo de vida de la comunidad, que aprendió «con los fenómenos naturales de las subidas del río Xingu a definir su propio tiempo de trabajo y ocio, a ser solidarios los unos con los otros en los momentos de las crecidas» (Barbosa, 2015, p. 119).

Sobre pérdidas simbólicas, Helena Palmquist dice que el 13 de junio no se hará la tradicional celebración de San Antonio en la comunidad del mismo nombre «que existía desde la década de 1970, entre la autopista Transamazónica y el río Xingu». La comunidad sacada, pues se encontraba en el camino de la represa. No habrá festejos, pues la urbanización recibirá un nuevo nombre. «Las 252 casas fueron demolidas y los residentes, agricultores y pescadores que llevaban el modo de vida tradicional de las comunidades rurales de la Amazonía, fueron trasladados a ciudades de la región, lejos del río Xingu» (Palmquist, 2015, p. 122).



*Figura 4. Arpillera La destrucción de la comunidad, Altamira. Fuente: Exposición Cosiendo la lucha por los derechos – Centro Cultural Sesc Boulevard - Belém (2016). Colección del MAB.*

«La destrucción de la comunidad» muestra el retiro de las familias que habitaban en palafitos, en los bajíos. A la izquierda, el río, la iglesia, la escuela, y casas de madera derrumbadas por el tractor. En el mensaje de la arpillera, un registro de la preocupación de los moradores sin títulos de propiedad ni recibos de alquiler. A la derecha, resaltadas, las líneas de transmisión que muestran que la energía generada por Belo Monte no se quedará en la comunidad, como dice la carta: «Energía que se lleva fuera de la región», y no trae beneficios para los afectados. En el plano superior, las casas uniformes, y se observa que Norte Energía ofrecía tres opciones de colores y tamaños. Recibirían casas en el reasentamiento las familias registradas, con derecho a indemnización y según criterios definidos por la empresa.

En el caso, afectados con derechos asegurados, podrían optar por carta de crédito o residencia en la urbanización de Norte Energía. En esa arpillera, las afectadas denuncian la especulación inmobiliaria en Altamira, pues el valor de las indemnizaciones se avaluó por debajo del valor de mercado.

El PBA de Norte Energía (2011, p. 40) identifica el área del Igarapé Altamira como ubicado, entre los tres igarapés de la zona urbana de Altamira, «el que se encuentra en mayor estado de degradación ambiental». En los trechos entre la boca y la Calle Pe. Antônio Goldim «es posible observar las estructuras en palafitos donde viven miles de personas en condiciones de alta vulnerabilidad, con el riesgo de contaminación, inundación, caída de personas (en la temporada seca los palafitos pueden llegar a más de tres metros de altura) y colapso de las pendientes» (Norte Energía, 2011, p. 40).

Soeren Weissermel hace críticas al Proyecto Básico Ambiental de Norte Energía por ignorar la historia de los barrios y de las familias en su entorno. Historias que son «fundamentales para la memoria y los lazos de los moradores afectados. Al ser barrios muy centrales, uno de sus aspectos más relevantes es la proximidad de todos los servicios, bien sea la escuela, el hospital, el supermercado o el mismo centro comercial de la ciudad» (2015, p. 136).

Según el autor, la interacción cotidiana de vecindad era lo que daba sentido a los lugares de pertenencia, el desplazamiento significaba el rompimiento con la comunidad donde vivieron. «Salir de allí y perder a los vecinos es perder la identidad, perder la propia historia» (Weissermel, 2015, p. 136).

### **Y llegó el día del traslado...**

En Altamira, había cerca de 5.000 casas programadas para desocupación hasta la fecha de terminación de la represa en el río Xingu, y ya se habían demolido 3.000 casas, entre ellas, la casa de Edizângela Barros, consejera tutelar y activista

del MAB. Edizângela vivía con su familia en el barrio Boa Esperança, en la calle 8, en Altamira. «Donde yo vivía –mi casa era de palafitos, como la llama el emprendedor–, mi casa era de madera, pero podía albergar a toda mi familia» (Edizângela Barros, 2015, p. 156)<sup>22</sup>.

La casa de Edizângela era como una casa de apoyo, dice ella, madre de cinco hijos.

<sup>22</sup> La entrevista con Edizângela Barros está publicada en Leite (2015).

«Mi madre también vivía conmigo, mi padre pasaba un tiempo conmigo, mi hermana que vive en San Félix de

Xingu, cuando necesitaba venir a Altamira, se quedaba en mi casa» (Edizângela Barros, en Leite, 2015, p. 156).

En el Proyecto Básico Ambiental (2011), Norte Energía hizo una caracterización de la zona que sufriría el impacto: el barrio Boa Esperança donde Edizângela tenía su casa de madera. Según el PBA de la empresa esa era una zona de inundación natural del río Xingu y de los respectivos igarapés, sujeta a inundaciones periódicas por el régimen hídrico de esos cauces de agua.

Sobre la ocupación urbana, el PBA (2011, v. 2, t. 1) dice: «Son áreas que presentan una ocupación urbana diversificada, sin embargo, en su mayoría están ocupados por poblaciones de escasos ingresos con gran carencia de infraestructura y saneamiento básico» –lo que configura un cuadro de ocupación desordenada–, «y es dicente la presencia de palafitos, principalmente en las cuencas de los igarapés Altamira y Ambé, lo que les imprime una degradación ambiental significativa» (Norte Energía, 2011, p. 237).

Cuando los habitantes de Boa Esperança oyeron hablar por primera vez de la central hidroeléctrica Belo Monte, no creían que dejarían su barrio y «que nos iríamos a separar de la manera como nos separaron», recuerda Edizângela, afectada por la UHE Belo Monte. Ella y 1.100 familias más fueron trasladadas al Reasentamiento Urbano Coletivo Jatobá. «Los trabajadores sociales decían que nos iba a mejorar la vida, que tendríamos derecho a mantenernos juntos. Mucha gente lo creyó» (Edizângela Barros, en Leite, 2015, p. 156).

Edizângela y sus compañeras bordaron arpilleras para denunciar las condiciones precarias del Reasentamiento Urbano Colectivo Jatobá y la violencia contra la mujer: estupro, secuestro y prostitución aparecen retratadas en la arpillera «Boate Xingu».

Sobre el Jatobá, la arpillera «Divisora de águas» trae un relato dividido en 3 partes, donde muestra las familias en el reasentamiento. La tela está atravesada por la represa, y allí se lee: «Belo Monstro», y representa la comunidad antes y después del traslado por parte de Norte Energía.



Figura 5. Arpillera Divisora de águas – Altamira. Fuente: Exposición Costurando a Luta por Direitos (Cosiendo la lucha por los derechos). Centro Cultural Sesc Boulevard. Belém (2016). Colección MAB.



Figura 6. Vista aérea del barrio Jatobá, reasentamiento construido por Norte Energia. Fuente: BBC Brasil. 2014. Disponible en: [http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2014/12/141218\\_belo\\_monte\\_reassentamento\\_ms](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2014/12/141218_belo_monte_reassentamento_ms). Acceso: 10 de junio, 2016.

El primer cuadro, en la parte superior, a la izquierda, representa la organización del Movimiento de los Afectados por la Represa. La comunidad que lucha por sus derechos lleva escrito en una cinta: «Agua y energía no son mercancías».

El segundo cuadro, parte superior a la derecha, donde está escrito «RUC» (Reasentamiento Urbano Colectivo) muestra las casas estandarizadas del Jatobá, pintadas en colores naranja, amarillo y azul, en tamaños diferentes, ocupadas según el tamaño de la familia. La urbanización se construyó para albergar a 1.100 familias afectadas por la UHE de Belo Monte.



«En ese lugar, se rompen los lazos familiares y comunitarios, pues las familias vecinas fueron separadas, y en algunos casos, las familias que tenían desavenencias fueron puestas juntas» (MAB, «Divisora de águas», Altamira, 2016). La carta de las afectadas se refuerza con un diseño que representa la comunidad, sobre el que se puso una X, lo que significa algo que ya no existe.

El 3er cuadro, parte inferior, a la izquierda, muestra casas de palafitos, en zonas inundables, donde vivían las familias que fueron reubicadas en el Jatobá. En ese lugar, ellas «tenían sus vínculos comunitarios establecidos. La represa es el divisor de agua en la vida de esas personas y recibió el apellido de Belo Monstro»<sup>23</sup> (MAB, «Divisora de águas», Altamira, 2016).

Corroborar la descripción de la arpillera «Divisora de agua», el relato de Edizângela sobre la vida en el reasentamiento Jatobá.

<sup>23</sup> Un juego de palabras con Belo Monte, que significa «bello monstruo». (Nota de la traductora).

Ella lamenta la pérdida de los vínculos familiares. Sin condiciones para albergar

a la madre y a todos los hijos, dos de ellos fueron a vivir con la abuela materna. Edizângela señala la causa de esa separación, la falta de transporte regular y de escuelas para los hijos y la imposibilidad de hacer un «cuartico» para que la madre viva en él.

Quando llegamos al reasentamiento, nos encontramos con la ruptura del vínculo comunitario y familiar. Cada uno fue a un lugar, no sé adónde fueron mis vecinos, aún nos estamos buscando. Me prometieron una mejora en la calidad de vida, pero los medios públicos para atender a la comunidad aún no se han construido. Están en el papel, son proyectos, pero las personas ya están ahí. Allá no hay escuela, el puesto de salud es provisional, no hay guarderías, tenemos problemas de falta de agua, de energía eléctrica. Y están las personas que quedaron en la comunidad. Cuando nos mudamos, muchos se quedaron. Dijeron que la calle 8 se trasladaría toda, solo no quedarían juntos quienes no optaran por el reasentamiento. Pero eso no fue lo que pasó. (Edizângela Barros, en Leite, 2015, p. 156)

Para concluir, sobre el derecho de protección de la familia y los lazos de solidaridad social o comunitaria, el Consejo de Defensa de los Derechos Humanos, considerando las circunstancias: (I) «que los procesos de desplazamiento muchas veces traen consigo la separación de grupos familiares extensos, pues rompe redes de solidaridad comunitaria, religiosa y de vecindad» – (II) que las redes de solidaridad «fundadas en el parentesco y la vecindad desempeñan, en algunas comunidades, un recurso fundamental para la cohesión social e, incluso, para la subsistencia del grupo (ayuda mutua, colectas, etc.)» (CDDPH, 2010, p. 54).

Frente a lo expuesto, el Consejo recomienda a los ministerios de Minas y Energía, de Medio Ambiente, de las Ciudades, de Desarrollo Agrario, de Integración Nacional, IBAMA y órganos ambientales en el ámbito estatal que establezcan

que los programas y proyectos de desplazamiento y reasentamiento, «contemplan, siempre que sea posible y lo deseen los interesados, la recomposición de las vecinades y proximidades espaciales preexistentes» (2010, pp. 54-55).

En una situación concreta, después de la lectura de los testimonios de las mujeres reasentadas en los RUC y la representación de la pérdida de redes de sociabilidad en las arpilleras, donde se repite en el diseño: tema 01: Las comunidades en casas de palafitos antes de la UHE de Belo Monte; tema 2: La residencia en los RUC con casas estandarizadas y la disolución de los lazos comunitarios. Al contrario de lo que indicaba el «Plan de atención de la población afectada» (PBA, 2011) de Norte Energía y de los conceptos del CDDPH y las «Directrices ambientales para proyectos y construcciones de represas y operación de reservorios» (2005) efectivamente no se dio la recomposición de la vecindad en la comunidad estudiada.

El PBA de Norte Energía (2011, p. 237) fue criticado por descalificar el modo de vida de las comunidades, y limitarse a caracterizar el área impactada como lugar de «presencia importante de palafitos, lo que les imprime una degradación ambiental significativa» y también pasó por encima del modo de vida tradicional de comunidades que aprendieron con las las crecidas del río Xingu (Barbosa, 2015, p. 119), «a definir su propio tiempo de trabajo y esparcimiento, y a ser solidarios unos con otros en los momentos de las inundaciones». Las comunidades fueron trasladadas lejos del río Xingu.

Finalmente, la reubicación de comunidades de escasos ingresos, en reasentamientos con alto costo de las tarifas públicas nos remite a otra realidad, diferente de lo que está idealizado en los estudios del PBA de la empresa. En el Jatobá, barrio levantado desde cero para recibir a familias desplazadas por la UHE Belo Monte, basta una caminata rápida para encontrar varios avisos de «se vende» (Pereira, 2016, 12 de abril).

El 12 de abril de 2016, el diario Estadão publicó un artículo con testimonios de habitantes del Jatobá que se quejaban de que no podían costear los gastos de las tarifas públicas, y las casas se estaban poniendo en venta. El periódico narra varias historias —una de ellas es la historia de Izael, exresidente de la Invasión de los Padres.

Izael se mundó con su familia de una casa de palafitos a una casa nueva y amplia en Jatobá. En menos de un año, después de acumular tres cuentas de luz, por valor de 700 reales, decidió vender la casa. «Las personas no están acostumbradas a esa estructura. Una residente vendió su casa por R\$20 mil porque era demasiado grande para limpiarla y regresó a una chabola, además nunca pagó energía» (Pereira, 2016, 12 de abril). Otra, desistió de la casa y se mudó a Vitória del Xingu porque además de la cuenta de luz, recibió un carné del IPTU. «Ni siquiera sé qué hacer con eso. Además no pagué» (Pereira, 2016, 12 de abril), relata la antigua habitante de la Invasión de los Padres.

Otro reclamo, la calidad del agua en el barrio. En los primeros meses, el agua era limpia: servía para cocinar y consumir –contó una habitante del Jatobá–, «pero, de un tiempo para acá, se volvió solo barro». Ella, que debe comprar cuatro galones de agua al mes para su familia, se desahoga: «En los palafitos, no pagaba luz, no pagaba IPTU y tenía agua limpia» (Pereira, 2016, 12 de abril).

## Referencias

Agosin, M. (2008). *Tapestries of Hope, Threads of Love, The Arpillera movement in Chile 1974-1994*. 2.a ed. EE. UU.: Rowman & Littlefield Publishers.

Bacic, R. (2012). História das arpilleras. *Catálogo da exposição Arpilleras da resistência política chilena*. Rio de Janeiro/ Brasília: Projeto Marcas da Memória/ Ministério da Justiça/ Comissão de Anistia.

Bacic, R. (2008). Arpilleras que claman, cantan, denuncian e interpelan. *Hechos del Callejón*, (42), 20-22.

Barbosa, A. S. (2015). A cada dia, um morador perde o direito aqui em Altamira. *Dossiê Belo Monte*. ISA. s/l, jun. 2015. <https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/dossie-belo-monte-site.pdf>

Brasil. Ministério de Justiça/ Comisión de Amnistía/Proyecto Marcas de la Memoria. (2012). *Catálogo Arpilleras de la resistencia política chilena*. Brasília. Disponible en <http://www.justica.gov.br/central-de-conteudo/anistia/anexos/catalogo-arpilleras-1.pdf>

Brasil. Ministério da Integração Nacional. Secretaria de Infraestrutura Hídrica. Unidade de Gerenciamento do Proágua/Semi-arido. (2005). *Diretrizes ambientais para projeto e construção de represas e operação de reservatórios*. Brasília: Bárbara Bela Editora Gráfica. [http://www.mi.gov.br/documents/10157/3678963/Diretrizes\\_+ambientais+para+projeto+e+construcao+de+represas+e+operacao+de+reservatorios.pdf/7b333ac8-f12b-45db-903d-4e8b4d42b266](http://www.mi.gov.br/documents/10157/3678963/Diretrizes_+ambientais+para+projeto+e+construcao+de+represas+e+operacao+de+reservatorios.pdf/7b333ac8-f12b-45db-903d-4e8b4d42b266)

Brasil. Ministério do Planejamento. (2016). *2º Balanço do PAC (2015-2018)*. Ano I, Brasília. <http://www.pac.gov.br/pub/up/relatorio/23216159149151fbfbcedb1d57dff510.pdf>

CDDPH. (2010). *Relatório da Comissão Especial Atingidos por Represas*. Resoluções nºs 26/06, 31/06, 01/07, 02/07, 05/07. Brasília. Disponible en [http://www.mabnacional.org.br/sites/default/files/Relat%C3%B3rio%20Final\\_0.pdf](http://www.mabnacional.org.br/sites/default/files/Relat%C3%B3rio%20Final_0.pdf)

Norte Energia S.A. (2011). *Projeto Básico Ambiental da Usina Hidrelétrica Belo Monte*: Planos, Programas e Projetos. volumen II, tomos 1, 2.

Galeano, E. (1997). *Mulheres*. Porto Alegre: L & PM.

Geertz, C. (2008). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

Gondim, S. M. G. (2003). Grupos focais como técnica de investigação qualitativa: desafios metodológicos. *Paidéia*, 12(24), 149, 161.

Hernández, A. P. & Berenguel, M. V. (2010). Las arpilleras, una alternativa textil femenina de participación y resistencia social. En Carmen Gregório Gil y Patricia Blanco, *¿Por qué tienen que decir que somos diferentes? Las mujeres inmigrantes, sujetos de acción política*. s/l: Otras.

Januzzi, L. (2015, julio). Arpilleras. Bordando a resistencia. *Revista Radis - comunicação e Saúde*. Fundação Osvaldo Cruz, (154).

Leite, L. (2015, junio). Belo Monte: os filhos da barragem *Vozes do Xingu: Dossiê Belo Monte*. ISA, s/l. Disponible en: <https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/dossie-belo-monte-site.pdf>

MAB / Conflict Textiles (2015). *Catálogo Arpilleras: bordando a resistencia*. São Paulo: Prometo Gráfico Zol Design.

Moya-Raggio, E. (1984). Arpilleras: Chilean culture of resistance. *Feminist Studies*, 10(2), University of Maryland.

Palmquist, H. (2015). Remoção forçada de ribeirinhos pelo Belo Monte provoca desastre social. En Altamira. *Dossiê Belo Monte*. ISA, s/l, jun. 2015. <https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/dossie-belo-monte-site.pdf>

penzani, R. (2015, abril). A revolução será costurada. *Revista da Cultura*, (93), Ed. Livraria Cultura.

Pereira, R. (2016, 12 de abril). Para se livrar das contas, morador coloca casa à venda. *Estadão*. São Paulo. Disponible en <http://economia.estadao.com.br/noticias/geral,altamira-enfrenta-a-ressaca-de-belo-monte,10000024436>

Tuan, Y. F. (1980). *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo: Difel.

Weissermel, S. (2015, junio). Consequências das condicionantes de remoção para os atingidos no âmbito do reassentamento urbano coletivo. *Dossiê Belo Monte*. ISA. <https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/dossie-belo-monte-site.pdf>

Young, J. E. (2005). Living with the Fabric Arts of Memory. En Ariel Zeitlin Cooke y Marsha Macdowell (Eds.), *Weavings of War: Fabrics of memory* (pp. 31-36). Michigan: Michigan State University Museum.

# MATERNIDAD PRODESARROLLO: UN DISPOSITIVO PARA COMBATIR EL HAMBRE EN COLOMBIA (1960-1970)<sup>1</sup>

<https://doi.org/10.25058/20112742.n30.07>

MARIBEL FLORIÁN BUITRAGO<sup>2</sup>

Orcid ID: [orcid.org/0000-0003-4361-0469](https://orcid.org/0000-0003-4361-0469)

*Universidad de la Salle*<sup>3</sup>, Colombia

[maflorian@unisalle.edu.co](mailto:maflorian@unisalle.edu.co)

Cómo citar este documento: Florián Buitrago, Maribel (2019). Maternidad prodesarrollo: un dispositivo para combatir el hambre en Colombia (1960-1970). *Tabula Rasa*, 30, 133-151.

Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n30.07>

Recibido: 02 de agosto de 2017

Aceptado: 07 de febrero de 2018

## *Resumen:*

La concepción, el embarazo, el nacimiento y el cuidado del recién nacido como objeto de políticas gubernamentales, son el objetivo del presente artículo. Dicho objetivo pretende ser estudiado en el marco de las problematizaciones que se construyeron con el discurso del desarrollo en la Colombia de la década de 1960. La relación causal entre crecimiento poblacional y pobreza que se entabló con el discurso desarrollista, formuló cambios importantes en la construcción del sujeto madre. ¿Cómo se llevó a cabo este proceso? A continuación, nos concentraremos en algunos discursos que animaron lo que, en adelante llamaré, una *maternidad prodesarrollo*.

*Palabras clave:* maternidad prodesarrollo, crecimiento poblacional, pobreza, políticas gubernamentales.

## **Motherhood for development —A device to fight famine in Colombia (1960-1970)**

### *Abstract:*

Conception, pregnancy, childbirth, and newborn care, as a target of governmental policies are dealt with in this paper. It aims to study this issue within the framework of the

<sup>1</sup> Este artículo es producto de la investigación realizada para la tesis de doctorado en Ciencias Sociales y Humanas titulada «El gobierno de la intimidad: genealogía de las prácticas amorosas y sexuales en Colombia (1960-1970)».

<sup>2</sup> Doctora en Ciencias Sociales y Humanas, Pontificia Universidad Javeriana; magister en Historia por la misma universidad; Trabajadora Social, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.

<sup>3</sup> Docente del programa de Trabajo Social.



**Grecia - 2019**  
*Johanna Orduz*

problematizations that were built with the development discourse in Colombia during the 1960s. The causal relationship between populational growth and poverty that was opened with the developmental discourse set up important changes in the constructions of the mother subject. How was this process carried out? Next, we will focus on some discourses encouraging what I will hereinafter call *motherhood for development*.

*Keywords:* motherhood for development, populational growth, poverty, governmental policies.

## **Maternidade pró-desenvolvimento: um dispositivo para combater a fome na Colômbia (1960-1970)**

### *Resumo*

A concepção, a gravidez, o parto e o cuidado do recém-nascido, como objeto de políticas governamentais, estão no objetivo deste artigo. Este objetivo pretende ser estudado no marco das problematizações construídas com o discurso do desenvolvimento colombiano nos anos 1960. A relação causal entre crescimento populacional e pobreza, que se construiu com o discurso de desenvolvimento, formulou mudanças importantes na construção do sujeito mãe. Como este processo foi realizado? Em seguida, nos concentraremos em alguns discursos que o animaram, e que passo a chamar de uma maternidade pró-desenvolvimento.

*Palavras-chave:* maternidade pró-desenvolvimento, crescimento populacional, pobreza, políticas governamentais.

## **Maternidad como construcción histórica**

No pocas reflexiones permiten pensar en la maternidad como una construcción histórica. Prácticas como el amamantamiento o la crianza son suficientes para percatarnos de cuan distinta es nuestra experiencia en comparación con la de otros tiempos. Al respecto, el trabajo de la profesora Badinter (1981) sobre el amor maternal, resulta bastante ilustrativo. Su hipótesis es que el *amor maternal* no es un sentimiento natural –un instinto innato que proviene de la naturaleza femenina–, sino una construcción histórica. Empezando su texto, traza el referente con el que quiere llamar la atención de sus lectores: una escena en la que es factible constatar que solo una mínima parte de los niños nacidos en París, durante el siglo XVIII, son criados por sus madres:

1780: El lugarteniente de policía Lenoir constata no sin amargura que sobre los veintiún mil niños que nacen por año en París, apenas mil son criados por sus madres. Otros mil, privilegiados, son amamantados por nodrizas en la casa paterna. Todos los demás pasan del seno materno al domicilio más o menos lejano de una nodriza a sueldo. (Badinter, 1981, p.11)

Mostrará la autora que diversos factores cuestionan la idea del *amor maternal* como un hecho instintivo. Por ejemplo, la indiferencia con la que en otrora era vivida la muerte del niño. También, experiencias como el cuidado o el amamantamiento, permiten poner en tensión esta idea. El cuidado, por cuanto en la mayoría de contextos es establecido de acuerdo al sexo o al lugar que ocupe el infante en la escala gestacional. El amamantamiento porque, aun sin las nuevas tecnologías de alimentación del bebé como la leche de fórmula, no siempre ha sido ejercido por la madre. En síntesis, varias circunstancias desafían la idea del amor maternal como un sentimiento natural.

No obstante, aun cuando la autora desnaturaliza el amor maternal, su tesis no alcanza a deconstruir los binomios madre/amamantamiento y madre/cuidado toda vez que se constituyen en los referentes a partir de los cuales se define la historicidad del *amor maternal*. En su disertación, Badinter muestra la historicidad de la maternidad asumiendo que esta se define por el hecho de dar a luz. Partiendo de este supuesto la autora mostrará que el amor maternal no es un hecho instintivo por cuanto a lo largo de la historia no siempre se ha amamantado o cuidado al niño. Al respecto señala Badinter (1981):

Si tuviéramos que trazar la curva del amor maternal de cuatro siglos a esta parte tendríamos una sinuosidad con puntos fuertes antes del siglo XVII y en los siglos XIX y XX, y puntos débiles en los siglos XVII y XVIII. Es probable que a partir de 1960 hubiera que volver a curvar la línea hacia abajo, señalando cierto reflujo del sentimiento maternal clásico, y hacer aparecer simultáneamente el comienzo de una línea nueva: el amor del padre. (pp. 309-310)

Como vemos, esta interpretación histórica, si bien pone en cuestión uno de los valores más apreciados por nuestra sociedad como lo es el *amor maternal*, esgrime una teoría de lo social que armoniza con la idea de que la maternidad es un fenómeno constitutivo de la mujer y que lo que ha cambiado son las maneras de ejercerla. Sin embargo, la hipótesis que aquí se defiende es que la maternidad es producida antes que transformada. Se asume, entonces, la diferencia entre historia como transformación e historia como producción con el ánimo de ver cómo se produce una maternidad prodesarrollo. En este orden de ideas, la pregunta que orienta el desarrollo de este artículo es ¿Cómo se construye la experiencia del *amor maternal* en los discursos que circularon en la Colombia de la década de 1960?

### **Mamá, comida y amor**

Por la época en que comenzó el desarrollo, sugiere Escobar (1996), *el hambre* ingresó irremediabilmente en la política del conocimiento científico. Las estrategias alimentarias, así como la emergencia de nuevos expertos: nutricionistas,



ingenieros de alimentos, demógrafos y planificadores; son una confirmación de ello. De hecho, es en las décadas del 50 y 60 que en Colombia tienen origen programas profesionales como ingeniería de alimentos y nutrición y dietética. Adicionalmente, es en la década del sesenta que, tras una serie de conversaciones entre el gobierno de Alberto Lleras Camargo (1958-1962) y los organismos de las Naciones Unidas (FAO, OMS/OPS; Unicef), Colombia adopta una estrategia que integra funcionalmente los servicios de salud, educación y agricultura en el campo de la nutrición.

Pues bien, todas éstas prácticas no sólo hablan de la atención que se le ha brindado al tema, convocando incluso la creación y participación de organismos internacionales, sino de las relaciones que, bajo ciertas formas de intervención, se han construido. Siguiendo a Escobar vemos que con los discursos científicos sobre el hambre corren parejo la creación de nuevas categorías de clientes como los *malnutridos*, las *mujeres lactantes*, los *pequeños agricultores* y similares. Claro está, habría que añadir que, en la perspectiva crítica de Escobar, estas categorías no son vistas como la denominación de grupos poblacionales para la focalización de políticas públicas, sino como la constitución de sujetos dispuestos a reproducir las relaciones capitalistas modernas.

En consecuencia, hemos de fijarnos en una serie de medidas que, instaladas en la relación naturalizada de madre-hijo, contribuyeron a palear el problema de desnutrición que para la época constituía el mayor signo de atraso del país. Hemos de fijarnos también en cómo estas medidas, al tiempo que paleaban la desnutrición, produjeron nuevas perspectivas respecto al cometido social de la maternidad.

Entonces, ¿cómo se construyó la relación madre-hijo en el entramado del desarrollo? ¿Bajo qué parámetros se instalaron las estrategias de atención para combatir la desnutrición y cómo éstas develan nuevas perspectivas respecto al cometido social de la maternidad? El diagnóstico realizado por el Instituto Nacional de Nutrición aporta algunas pistas para entender el porqué de estas relaciones. En un documento que el Instituto realiza, y que a propósito lleva por título *Informe sobre siete años de nutrición en Colombia 1963-1970*, se dice que el preescolar es el grupo poblacional con mayor riesgo. *El preescolar*, particularmente el *preescolar desnutrido* se constituye en un problema fundamental para diferentes instituciones y programas. Por tanto, la configuración de un dispositivo que tiene por función reducir las tasas de mortalidad y morbilidad, particularmente en niños menores de cinco años, salta a la vista. Tanto la producción del desnutrido como problema, así como las formas de intervención, –ambos procedimientos mediados por la institucionalidad, ya sea en su papel de productor de conocimiento o en el de diseñador y ejecutor de programas–, secundarán la creación de subjetividades que se avienen con la idea de carencia, desnutrición, subdesarrollo y pobreza.

El referir estas asociaciones no quiere decir que no veamos algunos de los beneficios que diferentes problematizaciones sobre el hambre han traído a nuestras formas de vida; sólo que, si incorporamos una lectura paradójica de los mismos, podemos ver que tales problematizaciones también han contribuido al desarrollo de una serie de dilemas que son importantes: por ejemplo, la reproducción de las relaciones asimétricas de poder entre los géneros. Por tanto, me ocuparé a continuación de algunos de los programas e instituciones que se crearon para atender, al tiempo que producir, al preescolar desnutrido, las madres, las madres gestantes y madres lactantes en la década del sesenta.

Antes de la década de 1960 en Colombia ya existían algunos programas de nutrición, sin embargo, éstos no contaban con la estructura técnico-administrativa que les permitiera llegar a todas las zonas del país y a los diferentes grupos poblacionales. Es entonces, en 1963 que el Instituto Nacional de Nutrición, con presupuesto y administración propios, llega a fortalecer los programas de nutrición y a extenderlos a las áreas más desprotegidas del país. En 1969, posterior a la Ley 75 de 1968 (Ley de paternidad responsable que da origen a la creación del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar –ICBF–), el Instituto es incorporado como la Dirección de Nutrición del ICBF.

Despuntan con este, entonces, una serie de agentes que serán vinculados en la ardua tarea de mejorar las condiciones nutricionales de la población colombiana. Particularmente en el ámbito de la educación, el Plan Integral Nacional de Alimentación (Pina) contribuye a la creación de agentes como los *escolares*, mediante programas de educación impartidos en las escuelas de primaria, y *las madres* de niños (lactantes, preescolares y escolares), mediante programas de educación impartidos generalmente en centros de salud. Tal es la atención que recae sobre el niño (lactante, preescolar, escolar) que el Instituto Nacional de Nutrición, poco tiempo después de ser integrado con la División de Menores del Ministerio de Justicia, es incorporado al ICBF. Al respecto Chacón (2005) expresa lo siguiente:

Durante el gobierno de Carlos Lleras Restrepo se pensó en que no solamente los programas de nutrición eran suficientes para resolver el problema social y nutricional por el que atravesaba el país. Por tanto, el Estado colombiano en su preocupación e interés por la situación jurídica del menor y la búsqueda de la estabilidad y el bienestar de las familias colombianas, gestionó a través de la presidencia de la República y del director del INN, la integración del INN con la división de Menores del Ministerio de Justicia en una nueva entidad. Esta decisión hizo que el Instituto Nacional de Nutrición terminara su existencia legal como organismo autónomo en 1968 y se incorporara por la ley 75 de 1968 a la Dirección de Nutrición del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF). Así, a partir de esta fecha, el desarrollo de los programas de nutrición y alimentación en el país quedó bajo la responsabilidad de esta dirección. (p. 166)

Este recorrido nos muestra, grosso modo, un modo de problematización que sitúa los problemas nutricionales y sociales de los colombianos al interior de la familia. Se trata de un modo de problematización que produce al niño (lactante, preescolar y escolar) como el grupo poblacional más vulnerable y a la familia –o mejor dicho a las madres–, como el recurso más eficiente para atender los problemas de nutrición. Las mamás son intervenidas en dos direcciones que convergen en el objetivo de mejorar los problemas de orden nutricional de la población colombiana. Las mamás son producidas como herramienta biopolítica por cuanto deben garantizar y potenciar la vida de su prole, pero esta intervención, particularmente en el periodo de gestación y lactancia, las convierte en objeto directo de atención y gobierno. Como ejemplo tenemos las palabras del doctor Zapata, quien en 1965 en una sección que *El Tiempo* tituló *Salud humana*, decía:

Los deberes de la madre para con el niño, y para consigo misma, comienzan en el momento mismo en que advierte que se encuentra grávida. [...] Es absolutamente indispensable, por lo tanto, que toda mujer, en cuanto sospeche estar embarazada, consulte a su médico, preferiblemente al especialista en obstetricia o a la sala de maternidad de algún hospital o clínica. Allí deberá informar de su estado y pedir que se le señale una línea de conducta en materia de ocupaciones, trabajo, alimentación, etc., para asegurarse de que el proceso del embarazo habrá de cumplirse normalmente en beneficio de la criatura y en beneficio del propio. (1965, p. 12)

Este particular modo de problematización, es condición de posibilidad para el desarrollo de programas que, aunque tengan como objetivo final potenciar la vida del niño, intervienen, direccionan y gobiernan la vida de la madre. Consideremos, para mayor ilustración de la hipótesis planteada, la revisión de algunos de los programas de nutrición que funcionaron en la década del sesenta.

Empecemos por el Plan Integral de Nutrición Aplicada (Pina), justamente porque se constituye en una de las primeras experiencias alrededor de la cual se estructuraron y ejecutaron programas como el Programa Nacional de Educación Nutricional y Complementación Alimentaria (Pronenca), componente materno infantil del Plan Nacional de Alimentos para el Desarrollo (Planalde). Recordemos que el Pina, cuya implementación surge en Colombia en 1960, fue una estrategia integral en tanto que coordinó recursos y actividades de diversas entidades oficiales, semioficiales y privadas en los campos de la salud, la agricultura y la educación, con el propósito de contribuir al mejoramiento del estado nutricional de la población colombiana (ICBF, 1970, p. 31).

En el área de salud, además de las funciones de investigación y adiestramiento médico a profesionales que trabajan con la comunidad, el Pina y luego el Pronenca, orientó programas de complementación alimentaria dirigidos a las

madres y a los niños que atienden los servicios de salud. También, programas de recuperación nutricional para niños en segundo y tercer grado de desnutrición, incorporando al mismo tiempo, educación nutricional a sus madres (ICBF, 1970). Estos programas tenían como objetivo principal, en preescolares y lactantes, el suministro de alimentos que cubrieran aproximadamente las dos terceras partes (66%) de sus necesidades proteicas. En madres embarazadas y en periodo de lactancia, el suministro de una ración alimentaria que cubriera aproximadamente el 30% de sus necesidades proteicas. En escolares, el suministró de un complemento alimentario que cubriera aproximadamente un 30% de la recomendación proteica. El apoyo alimentario se brindó al 100% de los lactantes, preescolares y escolares beneficiarios del programa de recuperación nutricional, pero en el caso de las madres la cobertura estuvo limitada: por servicio de salud sólo se brindó apoyo alimentario a 240 madres en promedio. No obstante, las acciones de orden educativo en nutrición cubrieron al 100% de las madres y de los escolares integrados a los programas de recuperación nutricional.

En el área agropecuaria, además de programas de crédito agropecuario para el establecimiento de granjas, el Pina orientó el programa para el establecimiento de industrias agropecuarias menores, cuya finalidad consistió en «mejorar las condiciones económicas de la familia y el estado nutricional de todos sus miembros» (ICBF, 1970, p. 91). Finalmente, en el área de educación, encontramos el desarrollo de programas como la enseñanza de nutrición y alimentación como parte del programa de estudios, restaurantes o comedores escolares, cooperativa escolar y educación nutricional a las madres de los niños escolares (ICBF, 1970). Todas estas acciones alcanzaron una cobertura importante, pues el Pina operaba en los niveles departamental, municipal y local. Tal fue la asimilación de este mecanismo en el país que, una vez el Instituto Nacional de Nutrición es incorporado al ICBF y emprende el desarrollo del Programa Nacional de Educación Nutricional y Complementación Alimentaria, Pronenca, lo hace a través de los Pinas departamentales. A partir de 1969 el Pina será la instancia ejecutora del Pronenca.

Con la emergencia del Pronenca, programa que bebe de la experiencia del Pina, vemos una mayor especialización en el manejo y cubrimiento de los problemas nutricionales del país. Justamente la enunciación de sus posibles beneficiarios da cuenta de ello.

Este programa [el pronenca] cubre especialmente los grupos de población más vulnerables a la desnutrición, es decir, *los niños preescolares y lactantes, las madres embarazadas y madres lactantes, y niños escolares*, a través de los servicios gubernamentales de salud y de las escuelas primarias. (ICBF, 1970, p. 40)

De este modo coinciden una serie de acciones cada vez más especializadas como los Programas de Protección al Preescolar (PPP), cuyo objetivo era contribuir a la disminución de la alta prevalencia de la desnutrición en niños menores de 5 años, y los programas de asesoría técnica, cuyo objetivo era asesorar a las entidades (hospitales, centros de salud, y centros *materno infantiles*) en el manejo de servicios para el tratamiento de niños desnutridos.

En esta cruzada para combatir el hambre en la Colombia de la década de 1960, la mamá pasará a ocupar un papel preponderante, pues será la encargada de sacar al país del subdesarrollo, mediante los cuidados nutricionales que ha aprendido a brindar. Un papel que, en cierto modo, redefine los niveles de responsabilidad que tienen las diferentes instituciones en el cuidado de la especie. Veamos un ejemplo: en la década del sesenta el Programa de Protección al Preescolar (PPP) discutió, entre otros aspectos, el tema ¿cómo llegar al preescolar? Así, luego de que se reunieran algunos expertos en Italia, en un evento que fue patrocinado por las Naciones Unidas, se definió que la manera más efectiva de llegar al preescolar era a través de la madre<sup>4</sup>. No es de extrañar, entonces, que la mayoría de programas de nutrición que fueron televisados en Colombia durante la década de 1960 estuvieran dirigidos a las madres:

Por televisión se transmitieron 260 programas [de educación nutricional], de los cuales 134, de quince minutos cada uno, estuvieron dirigidos a las amas de casa del sector urbano, 89 a grupos de madres organizados en los centros de salud, escuelas, organizaciones de extensión y clubes de amas de casa. (ICBF, 1970, p. 122)

Tampoco es de extrañar el desarrollo de investigaciones relativas a las necesidades de los servicios de atención *materno infantiles*<sup>5</sup> y, menos, que la producción del sujeto madre como la primera responsable en la nutrición del niño, coincidiera con uno de los objetivos del Programa de Protección al Preescolar (PPP): «Liberar de instancias prolongadas los servicios pediátricos de los hospitales y reducir los costos de recuperación» (ICBF, 1970, p. 48).

A propósito del tema, es decir del entramado de relaciones que secundan la producción del sujeto madre como la principal responsable de la nutrición y del cuidado del niño, consideremos el comentario que hace el doctor Roberto Rueda Williamson en 1963, postulando la educación nutricional a las madres como la única manera de prevenir la desnutrición y mortalidad infantil a largo plazo.

<sup>4</sup> Así cuenta la historia: «Los programas para el tratamiento y la recuperación de los preescolares desnutridos deben orientarse hacia los mecanismos más efectivos para llegar a ellos y a sus familias, básicamente a través de sus madres. Con gran sentido realista y comprendiendo el punto clave del problema, un grupo de expertos en nutrición y protección a la madre y al niño, se reunió en 1963 en Italia, bajo el patrocinio de las Naciones Unidas, en un simposio que se llamó ¿Cómo llegar al preescolar?» (ICBF, 1970, p. 47).

<sup>5</sup> Véase por el ejemplo el estudio que, sobre las necesidades y costos de los servicios materno infantiles, adelantó Ascofame y el Ministerio de Salud Pública en 1969.

La atención de preescolares, lactantes y madres, desde el punto de vista nutricional y alimentario debe incluir, no solamente la complementación de su dieta con alimentos de alto valor nutricional, como la leche o la incaparina, sino la realización de actividades continuas de educación nutricional en el grupo de las madres, lo cual constituye su parte más importante, siendo a la vez, el único medio de lograr la prevención del problema a largo plazo. (Rueda, 1963, p. 4)

De este modo se va perfilando un recorrido que nos deja ver cómo, mediante los programas de nutrición, se produce al sujeto madre como recurso para la gestión del hambre en Colombia. La construcción del niño desnutrido, el niño que está en riesgo de morir de hambre, corre parejo con la construcción del sujeto madre. El sujeto madre está llamado a cuidar y alimentar al niño desde su concepción. A continuación, presento otro ejemplo, uno al que he decidido prestarle cierta atención por cuanto funge como excusa de la naturalización de muchas de las relaciones aquí expuestas: la lactancia materna. En la década del 60 ésta no se promovió como estrategia contra el hambre, pero sí de cuidados y amor. Veamos como funcionó el asunto.

### **Lactancia materna: palabras, afecto y vigilancia**

Hoy, en tiempos de postdesarrollo, vemos una serie de políticas en Colombia que develan la importancia que se le ha otorgado a la lactancia materna. Las leyes 1822 de 2017 y 1468 de 2011, son ejemplo de ello, pues a través de éstas se amplió en seis semanas la licencia de maternidad y se otorgó, una vez la madre regresa al trabajo, una hora diaria de lactancia hasta que el bebé cumpla seis meses de edad. De doce semanas, reglamentadas en la Ley 50 de 1990, se pasó a dieciocho semanas. Con antelación a la Ley 50 de 1990, la incapacidad por maternidad, como la llamaba el Código Sustantivo del Trabajo, originado por la Ley 141 de 1961 era de ocho semanas (Goyes, 2011).

De la década de 1960 a la década de 2010 ha aumentado en diez semanas la licencia de maternidad. Pensemos, no en el tiempo que llevó la producción de tales cambios, sino en lo que posibilitó tal transformación, ¿cómo se problematizó el tema del cuidado del lactante para que a estas alturas en Colombia tengamos Plan Decenal de Lactancia 2010-2020, Lactarios y un alto número de pediatras y hospitales secundando la declaración conjunta que en 1989 hace la Organización Mundial de la Salud (OMS) y el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (Unicef) con relación a la promoción, protección y apoyo de la lactancia natural? Ciertamente eso sería tema de otra investigación, pero señalarlo me permite vislumbrar la *historicidad* de una serie de producciones de verdad que, intentando reducir las tasas de mortalidad y morbilidad infantil, siguen reproduciendo de manera incólume la relación *mamá, comida y amor*.

A propósito de este tema resulta sugerente el trabajo que la profesora Badinter adelanta sobre el fenómeno de la maternidad, la maternidad ecológica para ser más específicos. En su texto, *La mujer y la madre* (2011), la autora muestra cómo el discurso naturalista, refuncionalizado a partir de la década de 1970, se presenta como una ofensiva ante algunas de las conquistas logradas por y para la mujer. La lactancia natural exclusiva y, a libre demanda, promovida por instituciones como Unicef, la OMS, y por organizaciones como la *Liga de la Leche*<sup>6</sup>, se constituye en una práctica que contribuye al confinamiento de

<sup>6</sup> La Liga de la Leche, creada en 1956, es una organización no gubernamental que promueve la lactancia materna. Se originó gracias a siete mujeres católicas que militaban en el Christian Family Movement. Hoy se encuentra en más de 85 países, entre los cuales figura Colombia.

la mujer al espacio doméstico. En *La mujer y la madre*, Badinter relata cómo, desde que los hijos dejaron de ser una obligación y se convirtieron en una elección, el número de expertos y de prescripciones alrededor del cuidado

del niño creció, lo mismo que el repliegue de las conquistas alcanzadas por y para la mujer. Los estudios sobre los beneficios de la leche, el hallazgo reciente sobre los riesgos cancerígenos del bisphenol A (BPA) presente en el 90% de los biberones de policarbonato, las estadísticas que hablan de los estragos que produce el pañal desechable al medio ambiente, los beneficios que para el niño tiene el colecho y el contacto piel a piel, expresiones propias de las teorías del apego (del hijo a su madre) y del vínculo (de la madre con el hijo), entre otros aspectos que hacen parte de la onda naturalista son, según la autora, lo que ha secundado la construcción de la *buena madre ecológica*.

Por supuesto, la *buena madre ecológica* no es la *buena madre prodesarrollo* que se construyó en la Colombia de la década de 1960. Si bien el hecho de potenciar la vida del niño ha sido la excusa o el motivo sobre el cual se ha elevado el cometido social de estos dos tipos de maternidad, los modos de interpelación a *las madres* han sido diferentes. En la actualidad son conocidos los juicios que advierten sobre el valor nutritivo del calostro, o los que señalan las deficiencias de la leche de fórmula en comparación con la materna, incluso se dice que la primera leche que la madre ofrece al hijo se constituye en la primera vacuna para el bebé, también que no hay leche materna de baja calidad pues, según la Liga Internacional de la Leche, estudios científicos demuestran que aun cuando la madre esté desnutrida es capaz de producir leche de buena calidad. Pues bien, esto se dice en la actualidad, pero en la Colombia de la década de 1960, eran otros los discursos alrededor de la lactancia materna.

En un estudio que se realizó en el año de 1960, titulado *Creencias y prácticas populares acerca de la menstruación, gestación, parto y recién nacido, en el barrio Siloe de Cali – 1960*, se expresaba en el apartado *Alimentos recibidos por los niños durante las primeras horas* lo siguiente:

Costumbre frecuente, buena por cierto, es la de administrar agua de azúcar para calmar el hambre o la sed del recién nacido. *Esta práctica de recomendación médica*, es conocida por 56 madres. Pero si la anterior es buena, la de administrarle aceite con el fin de purgarlos (sacarle la flema) no es tan deseable; practica ésta muy común, pues de 100 interrogadas, 48 la conocen y quizá la practican. Respecto del amamantamiento, el cuadro siguiente muestra las tendencias; seno inmediatamente al nacer por costumbre y por estimular la lactancia, 15 casos; a las 24 horas, 14; a las 48 horas, 22; a las 72 horas, 31. La razón de los últimos grupos en demorar la lactancia es porque la leche materna solo aparece a este tiempo. (Gómez, 1960, p. 51)

Adicional a esto, aunque en la actualidad las prescripciones médicas prohíban el suministro de agua o de cualquier alimento que no sea leche materna o de fórmula para alimentar al recién nacido y *La Liga de la Leche* desapruebe el no ofrecer el seno al bebe tan pronto nace<sup>7</sup>, encontramos que en 1965, en un informe de la OMS titulado *Fisiología de la Lactancia*, se decía que eran tres los problemas alrededor de la lactancia materna:

El suministro adecuado de nutrientes a la madre lactante y de sucedáneos satisfactorios de la leche humana cuando se hace necesario y la prevención de los fallos de la lactancia. En las colectividades más desarrolladas, los dos primeros son naturalmente menos perturbadores, pero el tercero sigue siendo importante. (p.5)

Luego, ¿podríamos sugerir que en la década de 1960 eran menores las exigencias en relación con la lactancia? ¿Qué estábamos ad portas de una revolución maternal en tanto que se abandonaría la lactancia en provecho del biberón? ¿No desafía este hecho la hipótesis que he venido planteando a lo largo del texto: la relación mamá, comida y amor?

El particular modo en que se construyó la relación entre lactancia y desarrollo, permite colegir que Colombia, por ser una colectividad *menos desarrollada*, requirió de programas de ayuda alimentaria para las madres lactantes, lo mismo que de la previsión de leche en polvo. En la década de 1960, tal como se ha comentado a lo

<sup>7</sup> Tal desaprobación tiene que ver con el hecho de considerar que si no se ofrece el seno al bebé tan pronto nace no se estimula la lactancia materna. Este planteamiento bebe de la etología por considerar que la mujer, al igual que la vaca o la cabra, es un mamífero.

<sup>8</sup> Así nos lo deja saber la Dirección de Nutrición del ICBF, al mostrarnos que suministró para el desarrollo de sus programas una proporción cinco veces mayor de leche en polvo que cualquier otro alimento (ICBF, 1970, p. 94).

largo del artículo, las madres lactantes de bajos recursos (en promedio 240 por centro de salud), fueron foco de atención para la ayuda alimentaria, de igual modo, la leche en polvo se constituyó en el principal producto a suministrar durante las décadas de 1960 y 1970<sup>8</sup>. Con tal magnitud se produjo la necesidad por la leche que



no faltaron investigaciones llamadas a buscar sucedáneos de la misma. Prueba de ello es la introducción de la Incaparina o Colombiharina, mezclas vegetales de producción nacional, a los programas de nutrición.

La introducción de mezclas vegetales en el Pronenca, tiene dos objetivos: (1) lograr cambios adecuados en los hábitos alimentarios de la población más desprotegida económicamente, buscando que, con sus escasos recursos, adquiriera alimentos proteicos de bajo costo y similar valor nutricional al de la leche; y (2) aumentar el consumo de alimentos de producción nacional que en el futuro remplazarán la ayuda alimentaria externa. (ICBF, 1970, p. 98)

Así, en cierto modo, quizá podamos vernos tentados a decir con Badinter (2011) así como con Giddens (2006), que la década de 1960 significó un cambio fundamental para la mujer, pues la maternidad ya no sería más el centro del destino femenino. Ahora las mujeres poseían los medios para controlar su reproducción. También, en algunos casos, poseían ayuda alimentaria que incluía leche en polvo para bebés o Colombiharina para apoyar la alimentación del lactante: no en vano se dice que el biberón se vislumbró como un instrumento que contribuía a la liberación de la mujer. Sin embargo, contraviniendo lo que señalan Giddens (2006) y Badinter (2011), respecto a una supuesta liberación de la mujer en la década de 1960, he de señalar que la popularización de la leche en polvo, así como del biberón y la píldora anticonceptiva, no fueron alternativas que desafiaran los patrones de roles de género que existían en la época. La popularización de la leche en polvo junto con el biberón corre parejo con los discursos que tienen por función proteger al bebé de la desatención de su madre. Consideremos, a modo de ejemplo, el fragmento de una nota publicada en *Cromos* en 1960. La nota viene precedida de una etiqueta que dice: «una psicoanalista responde:»

- Los médicos están siempre a favor de la alimentación al pecho ¿cree usted que esto es importante desde el punto de vista psicológico?

Mme.D. – Sí, si la leche de la madre es buena. Hay madres que se aferran a la idea de alimentar a su hijo aunque la leche no sea buena para el niño. Ahí se encuentra una idea de posesividad: «ya que es mía debe ser buena». Lo importante no es tanto la alimentación de cuerpo a cuerpo como la alimentación de olfato de madre a hijo en el ritmo corporal característico de los movimientos de la madre, de su madre.

- ¿Una mujer maternal que da el biberón cumple adecuadamente su papel?

Mme.D. – Es el hecho de dar ella misma el biberón a su hijo lo que tiene importancia. Al mismo tiempo que el alimento, la madre debe dar palabras: «un baño de palabras». Así mismo, una madre que recuesta el biberón en los cojines y se va, *es una mala madre*: el niño traga el cielo raso con su leche, es decir la nada, algo que no tiene vida («Existe el instinto maternal», 1960. p. 50).

Así, pese a que en Colombia todavía no se hablara de la teoría del apego (del hijo a la madre) y del vínculo (de la madre con el hijo), la circulación de notas como estas son testimonio de cómo empieza a introducirse un discurso que, anclado en un psicoanálisis biologicista<sup>9</sup>, resulta benéfico a los propósitos del desarrollo. Mejorar la población colombiana, sacarla del subdesarrollo que se hacía visible en sus precarias condiciones de nutrición e inadecuadas prácticas de comportamiento, requirió de una *mamá* que comprendiera que alimentar al bebé iba más allá del mero acto de ofrecerle leche. La alimentación estaba acompañada de palabras, afecto y vigilancia.

Recordemos que la teoría del apego es producto de un modo de problematización de la orfandad que se originó con ocasión de la Segunda Guerra Mundial. Estos niños

<sup>9</sup> Al respecto Telmo Peña (1993), quien narra la historia de la psicología en Colombia, documenta que el establecimiento del psicoanálisis en Colombia se da a mediados del siglo XX. Esta práctica es particularmente auspiciada por las escuelas de medicina. Refiere, por ejemplo, que en la década de 1960 la orientación de la Facultad de Medicina de la Pontificia Universidad Javeriana era psicoanalítica.

huérfanos, hijos de la guerra, al presentar problemas de comportamiento, son tema de preocupación para la Organización de las Naciones Unidas. En virtud de ello la ONU pide al doctor John Bowlby que escriba sobre la privación materna. Años después, bebiendo de las mismas

fuentes (la etología, la psicología evolutiva), señala Badinter (2011), dos pediatras norteamericanos propusieron la teoría del vínculo de la madre con el hijo. El principio del que se valen, tanto la teoría del apego como la del vínculo, es el mismo: la mujer es un mamífero y, como tal, posee las mismas hormonas que las demás hembras de su misma especie: la oxitocina y la prolactina. Hormonas que garantizan el cuidado de la cría, eso sí, –dirá la teoría del vínculo, siempre y cuando no se separe a la cría de la madre durante las primeras doce horas posteriores al parto–, pues de ello depende que la madre se enamore de su hijo y le ofrezca todo tipo de cuidados. Por ello, no es de extrañar que, en el ejemplo citado, la *buena madre* sea la que, junto con el alimento, ofrece un «baño de palabras», es decir la que trasciende la relación cuerpo a cuerpo, cuya expresión en este caso sería la lactancia materna, para adentrarse en el universo simbólico de los afectos.

De este modo vemos la participación de un psicoanálisis permeado por lo biológico en la construcción de la buena madre prodesarrollo, discurso que corre parejo con una política de gestión del hambre que potenció la construcción de las relaciones asimétricas de poder entre los patrones de roles de género. Al respecto la crítica que ofrece la antropóloga colombiana Virginia Gutiérrez de Pineda resulta pertinente. La autora, a propósito de una entrevista que rinde al periódico *El Tiempo* en 1963, refiere que a la hora de brindar alternativas que controlen el flagelo del hambre en Colombia, no podemos olvidar la manera como se estructura la institución básica, la familia. Alude al reparto de tareas y roles que, bajo ciertas formas de organización como el amaño, la poligamia o la relación inestable, asumen los cónyuges en relación con el cuidado de la

parentela: los hombres eluden fácilmente su responsabilidad ausentándose del hogar, pero las mujeres –con un estatus socioeconómico que no puede compararse al del varón–, terminen supliendo las necesidades de los hijos a expensas de su trabajo mal calificado y remunerado (Gutiérrez, 1963a, p. 4).

Esta crítica es crucial por cuanto la autora logra visibilizar, con sus comentarios, las desigualdades que la misma política produce. Una política que, conminando al sujeto madre a constituirse como la mayor responsable del cuidado de sus hijos, afecta su preparación y participación en el mercado laboral, lo mismo que su poder de decisión al interior de la familia. La autora nos muestra, en síntesis, cómo afectan las relaciones asimétricas de poder entre los géneros la situación nutricional de los colombianos

Justo por la forma en cómo Virginia Gutiérrez de Pineda cuestiona y problematiza las relaciones sociales al interior de la familia, dirá que Colombia es un país en el que impera el patriarcalismo. Una forma de organización social que reconoce el dominio y privilegio del hombre sobre la mujer y su parentela (Gutiérrez, 1988). Predominio que interfiere de manera crucial en la situación nutricional de los colombianos. Fijémonos, sólo por vislumbrar un ejemplo, en el reparto de los alimentos. A cuántos de la generación de los sesenta no les correspondió ver que sus mamás brindaban mayor proteína al señor de la casa, al *jefe o patrón*. Dirá Virginia Gutiérrez de Pineda, a propósito del tema, cómo el reparto de los alimentos constituye un determinante en la nutrición.

Determina desnutrición también la manera en cómo se cumple dentro del hogar el reparto de los alimentos. El padre recibe, como tributo forzoso a su jefatura económica, más de la mitad de los que surten la olla familiar. Por ello la porción que favorece al resto de sus miembros no está de acuerdo con sus necesidades vitales: tal el caso de la esposa en gestación o lactancia. O el de los niños que viven la etapa de formación. Mujeres e infantes tienen dentro del hogar paupérrimas premisas nutricionales determinadas por su estatus. (Gutiérrez, 1963b, p. 4)

Vemos que la política de gestión del hambre en Colombia, al tiempo que intenta reducir las tasas de mortalidad y morbilidad de la población infantil, reproduce las lógicas que victimizan tanto a los infantes como a las mujeres. En otras palabras, la misma política que intenta palear la desnutrición en niños y mujeres gestantes y lactantes, los construye como *hambreados, subdesarrollados y pobres*; en últimas, construye las condiciones de posibilidad para que tanto infantes como mujeres sigan ocupando un lugar subordinado.

Sin embargo, esta experiencia de la maternidad, de la madre que alimenta a su familia y ocupa un lugar subordinado, no sería la única en el panorama de los años sesenta en Colombia. La misma política que pretende reducir las tasas de

morbilidad y mortalidad infantil secundará una experiencia sin precedentes: el parto a través del método psicoprofiláctico. De ahora en adelante traer un hijo al mundo sería un acto de plena conciencia al que hay que cuidar y amar.

*«Ya no darás a luz con dolor»: el dolor era ignorancia*

Por la década de 1960, dice una nota periodística («El temor era ignorancia», 1960, pp. 52-54), el método psicoprofiláctico se aplica con éxito en Colombia. Si bien el Equipo Médico de Estudios Psicofísicos de Analgesia Obstétrica de Bogotá (Emesfao) venía aplicando el método desde 1956 a algunos clientes privados de la Clínica Palermo, es en la década de 1960 que dicho método alcanza una difusión importante. Tal difusión estuvo precedida de investigaciones y eventos sobre el tema. En 1959 tuvo lugar el primer simposio de psicoprofilaxia obstétrica en Colombia, celebrado en la ciudad de Bogotá.

Se comprende que este método de *parto sin dolor*, como algunos lo llaman, se funda a partir de los postulados del conductismo. Su objetivo es crear estímulos positivos que puedan secundar el trabajo de parto sin necesidad de analgesia. Básicamente se imparte preparación física y mental a las madres gestantes para que puedan dar a luz en estado consciente, sin medicamentos y sin dolor. O al menos, con un dolor tolerable. Por supuesto, el éxito de la misma se ve representado en un parto que no requiere de analgesia. Veamos cómo se explicó la teoría del reflejo condicionado, para el caso de la maternidad, en la década de 1960.

El dolor en la maternidad es un reflejo condicionado, cuyo excitante es la contracción uterina, reforzado por el dramatismo de que está rodeado: el ambiente, palabras de conmiseración, relatos espeluznantes, etc. A todo esto, se suma la ignorancia de la mujer acerca de los fenómenos de la maternidad. Ella llega al trance atemorizada, insegura, angustiada.

Si se despeja de esa mente todo ese panorama sombrío y se la vincula con la alegría de traer al mundo un nuevo ser, con la necesidad de su participación activa, se crearán reflejos condicionados placenteros mediante una instrucción metódica, los que ocuparán gran parte de la corteza cerebral en el momento de la contracción. («El temor era ignorancia», 1960, p. 54)

Este relato, aunque pareciera ser una mera explicación de cómo funciona el método psicoprofiláctico, implícitamente contiene la discusión sobre el modo en que las mujeres que van a parir pueden «gobernar el dolor». La predica bíblica «darás a luz con dolor» (Génesis 3:16) ya no será más un imperativo, pues éste puede ser aplacado, inhibido. Pero, ¿por qué gobernarlo con el método psicoprofiláctico? Hoy en día se aboga por el psicoprofiláctico argumentando que

la anestesia epidural<sup>10</sup> inhibe las ganas de pujar u ocasiona hipotensión a la madre a la hora del parto. No obstante, este tipo de anestesia no circulaba en Colombia por aquella época, pero sí una serie de conocimientos locales que competían con la ciencia<sup>11</sup>: la partera competía con el médico. En un estudio efectuado en el año

<sup>10</sup> En la actualidad la epidural es considerada por un gran número de profesionales de la salud como el estándar de oro para el control del dolor del trabajo de parto.

<sup>11</sup> Recordemos, retomando el estudio de Escobar (1996), que uno de los factores que dio forma al discurso del desarrollo fue la estrecha relación que se entabló entre pobreza e ignorancia. Lo anterior no sólo justificó el control sobre las poblaciones *pobres e ignorantes*, sino que construyó a la ciencia como promesa para salir del subdesarrollo.

de 1960 sobre las creencias y prácticas populares acerca del parto, señala su autor que a la pregunta ¿a quién prefiere para que atienda su parto? las mujeres contestaron que al médico (Gómez, 1960, p. 39). Lo anterior hizo que el autor de dicho estudio agregara que en tal respuesta se notaba un gran nivel de educación. No obstante, menciona que

esto se quedaba en meras palabras porque finalmente las mujeres acudían a la partera, pues ésta les brindaba calidez, confianza y bebidas para el dolor.

Se trató, entonces, de un combate a los saberes tradicionales. Saberes que, como reza una de las fuentes de la época, circulaban en las *clases bajas*. En el caso de los métodos de planificación, por ejemplo, fue expresa esta asociación. Decía Gómez en el año de 1960:

Sorprendente es observar las diferentes prácticas anticonceptivas que la gente de clase baja y cultura mínima se ha ideado para el control de la natalidad [...] mejoral, quinina, picatyl, alcanfor, piedra lumbre, utilizados intravaginalmente antes o después de las relaciones sexuales. (p.27)

Por ello, no sorprende que en la década de 1960 circulara una nota cuyo contenido pusiera en alto la superación de prejuicios e hiciera gala de la feliz coincidencia entre la Biblia y la ciencia. La nota estaba precedida por el título *El temor era ignorancia*.

El método psicoprofiláctico se aplica con éxito en Colombia, superando prejuicios milenarios. La Ciencia y la Biblia de acuerdo en una labor educativa que elimina las bases del dolor. («El temor era ignorancia», 1960, p. 52)

Así, ciencia y religión reman al unísono por la senda que conduce al desarrollo. Entre otros aspectos que dan cuenta de esta alianza, vale la pena destacar el apoyo que recibieron los médicos católicos cuando en 1956 el papa Pio XII dijo, entre otras cosas, con relación al método psicoprofiláctico que:

Se trata pues, de guiar a las madres y de ponerlas en condiciones de que soporten el parto, no de un modo puramente pasivo, como si se tratase de un proceso fatal, sino adoptando una postura activa, influyendo en él con la inteligencia, la voluntad, la afectividad, de suerte que se lleve a buen término en el sentido que requiere la naturaleza, y con su ayuda. («El temor era ignorancia», 1960, p. 54)

Guiar a las madres para que adopten una postura activa en el parto es en últimas el objetivo que, con relación a este tema, comparten la ciencia y la religión. Se conmina a la *gestante*, mediante el psicoprofiláctico, a que oriente su mente, su respiración y todo su ser al desarrollo de una tarea que traerá una alegría indescriptible: «la sensación de ver nacer a un hijo es tan grande que es imposible describirla [...] estaba consciente y me inundó una alegría inmensa», señala una de las beneficiarias del método en la Clínica Palermo («El temor era ignorancia», 1960, p. 54). Alegría que, sin embargo, no se da a expensas del dolor. Decía una de las colaboradoras del Madame Express: «me encuentro entre el 2% y sin embargo estoy incondicionalmente a favor del método, solo que encuentro equivocado el nombre: no es necesariamente un parto sin dolor. Pero si un parto inteligente y organizado» («Tuve a mi hijo», 1960. p. 54).

El dolor es la condición de posibilidad para que el parto se lleve a cabo como se espera. La mayoría de testimonios permiten colegir que la alegría del nacimiento se deriva del dolor. El nacimiento del bebé es descrito por algunas mujeres como un momento epifánico: «sentía la infinidad de Dios, felicidad, culminación» («El temor era ignorancia», 1960, p. 54). Por consiguiente, el método psicoprofiláctico está lejos de ser una técnica para eliminar el dolor; lo administra, que es diferente. Pues bien, esta administración, en la década de 1960, fue de beneficio para una política que buscaba reducir las tasas de mortalidad y morbilidad infantil. Entre más alto es el coste del hijo, más lo aprecias. Entre más te duele, más lo cuidas. En últimas, podríamos decir que se trató de una política que, fundada en el dolor, buscaba crear conciencia respecto al cuidado y al número de hijos que se tenía. En adelante, traer un hijo al mundo sería un acto de plena conciencia; el acompañarlo en su desarrollo, un deseo, no una obligación.

El particular modo en que se construyó la experiencia de la maternidad en la Colombia de la década de 1960, posibilitó, con el tiempo, un ahorro en cuanto a los periodos de gestación. Este ahorro significó una participación más concreta de la mujer en el mercado laboral al no tener que dedicar su vida entera al rol materno. Sin embargo, éste siguió siendo el eje primordial de su destino, pues muchas de las prescripciones elaboradas para *ellas*, si bien ofrecían negociaciones exitosas para combinar casa y trabajo, privilegiaban el rol materno. Como corolario de ello está la construcción de un sujeto cuya realización gira alrededor del hijo, un sujeto que vive y muere por el hijo. La figura de la suegra insufrible<sup>12</sup>, así como la consabida costumbre de responsabilizar a la mamá por todo lo que le sucede al hijo, son expresiones propias de este modo de maternidad.

<sup>12</sup> Véase por ejemplo una nota que circuló en *Cromos*, en la que se decía. ¿Se han preguntado alguna vez por qué los suegros no tienen tan mala reputación como las suegras? Sencillamente porque los hombres tienen una vida personal o individual que les impide supeditar totalmente su existencia a la de otro ser («La sombra de la suegra», 1965, p. 38).

## Referencias

- Ascofame, Ministerio de Salud Pública. (1969). *Extensión de servicios de atención materna e infantil. Estudio preparatorio*. Bogotá: Ascofame.
- Badinter, E. (2011). *La mujer y la madre*. Madrid: La esfera libros.
- Badinter, E. (1981). ¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal, siglos XVII al XX. Barcelona: Paidós.
- Chacón, O. (2005). Roberto Rueda Williamson: su gesta en la enseñanza de la nutrición y la creación del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar. *Revista de la Facultad de Medicina*, 53(3), 160-168.
- El temor era ignorancia. (1960, octubre 10). *Cromos, revista semanal ilustrada*, pp. 52-54.
- Escobar, A. (1996). *La invención del Tercer Mundo*. Bogotá: Norma.
- Existe el instinto maternal. (mayo 16, 1960). *Cromos revista semanal Ilustrada*, p. 50.
- Giddens, A. (2006). *La Transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.
- Gómez, A. (1960). *Creencias y prácticas populares acerca de la menstruación, gestación, parto y recién nacido, en el barrio Siloe de Cali – 1960*. Manizales: Ministerio de Salud Pública.
- Goyes, I. (2011). *Mujer, maternidad y trabajo en Colombia*. Pasto: Universidad de Nariño.
- Gutiérrez, V. (1988). *Honor, familia y sociedad en la estructura patriarcal. El caso de Santander*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Gutiérrez, V. (1963a). *La familia en Colombia: trasfondo histórico*. Bogotá: Editorial Iqueima.
- Gutiérrez, V. (1963b, abril 7). El hambre, problema universal ¿en qué medida nos afecta? *El Tiempo*, p. 4.
- Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, ICBF. (1970). *Informe sobre siete años de programas de nutrición en Colombia, enero de 1963 a enero de 1970*. Bogotá: Ministerio de Salud Pública.
- La sombra de la suegra. (1965, abril 26). *Cromos, revista semanal ilustrada*, pp. 38-40
- Organización Mundial de la Salud, OMS. (1965). *Fisiología de la lactancia. Informe de un grupo de científicos de la OMS*. Paris: OMS.
- Peña, T. (1993). La psicología en Colombia: historia de una disciplina y una profesión. En *Historia social de la ciencia en Colombia*, tomo IX, (pp. 125-180). Bogotá: Colciencias.
- Rueda, R. (noviembre 29, 1963). Problemas sanitarios. Programas nacionales de alimentación. *El Tiempo*, p.4.
- Tuve a mi hijo con dolor, pero... (1960, septiembre 5). *Cromos, revista semanal ilustrada*, pp. 54-55.
- Zapata, J. (1965, julio 1). Los deberes de la madre. *El tiempo*, p.12.

# INTERSECCIONALIDAD Y LOS PROGRAMAS SOCIALES PRO-INTEGRALIDAD: LECTURAS CRÍTICAS SOBRE INTERVENCIÓN SOCIAL<sup>1</sup>

<https://doi.org/10.25058/20112742.n30.08>

GIANNINA MUÑOZ ARCE<sup>2</sup>

Orcid ID: [orcid.org/0000-0003-4582-0507](https://orcid.org/0000-0003-4582-0507)

*Universidad de Chile*<sup>3</sup>

[gimunoz@uahurtado.cl](mailto:gimunoz@uahurtado.cl)

DANIELA LARRAÍN-SALAS<sup>4</sup>

Orcid ID: [orcid.org/0000-0002-2858-236X](https://orcid.org/0000-0002-2858-236X)

*Birkbeck College*<sup>5</sup>, *University of London, UK*

[daniela.larrain.s@gmail.com](mailto:daniela.larrain.s@gmail.com)

Cómo citar este artículo: Muñoz Arce, Giannina & Larraín-Salas, Daniela (2019). Interseccionalidad y los programas sociales pro-integralidad: lecturas críticas sobre intervención social, *Tabula Rasa*, 30, 153-170. Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n30.08>

Recibido: 14 de septiembre de 2017

Aceptado: 15 de mayo de 2018

## *Resumen:*

Con la puesta en marcha de los Sistemas de Protección Social en América Latina y la adopción del enfoque de derechos como marco orientador de la intervención del Estado, la búsqueda de integralidad en los programas sociales se ha hecho cada vez más explícita. La integralidad, en este sentido, implica el reconocimiento y abordaje de las múltiples dimensiones que configuran los problemas sociales. En este trabajo sostenemos que el enfoque interseccional ofrece posibilidades analíticas –epistémicas y éticas– de gran relevancia para avanzar en el cumplimiento de la promesa de la integralidad en las políticas sociales. Proponemos concebir la integralidad desde una perspectiva crítica, que considere la opresión no solo como una configuración múltiple, si no como una expresión de la interdependencia y superposición de categorías de discriminación y subalternidad. El artículo analiza programas sociales que abordan la violencia de género desde esta mirada interseccional e identifica desafíos para los equipos profesionales que realizan intervención social en esta línea.

*Palabras clave:* interseccionalidad, programas sociales, integralidad, intervención social, América Latina.

<sup>1</sup> Este artículo recoge resultados de la investigación financiada por la Comisión Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico – Conicyt, Chile. Proyecto Fondecyt Iniciación No.11160538.

<sup>2</sup> Doctora en Trabajo Social University of Bristol.

<sup>3</sup> Académica del Área de Trabajo Social.

<sup>4</sup> Psicóloga, Universidad Católica de Chile; magister en psicología, mención en psicología social, Universidad Diego Portales.

<sup>5</sup> Estudiante de doctorado.





Grecia - 2019  
Johanna Orduz

## Intersectionality and Social Programs for Integral Care: A Critical Reading on Social Intervention

### *Abstract:*

With the start of Social Welfare Systems throughout Latin America, and following up a rights-based approach as a guiding framework for State intervention, the pursuit of integral care in social programs has become increasingly explicit. Integrality, in this sense, involves recognizing and addressing the manifold dimensions that make up social programs. In this work we argue that the intersectional approach offers significant analytical –epistemic and ethical– possibilities to accomplish the pledge for integral care in social policies. We suggest integrality could be conceived on a critical view, considering oppression not only as a manifold configuration, but also as an expression of interdependent and overlapping discrimination and subalternity categories. This paper analyses social programs addressing gender violence under this intersectional view, and identifies challenges for the professional teams performing social intervention under this approach.

*Keywords:* intersectionality, social programs, integrality, social intervention, Latin America.

## Interseccionalidade e programas sociais pró- integralidade: leituras críticas sobre intervenção social

### *Resumo:*

Com a implementação dos Sistemas de Proteção Social na América Latina e a adoção da abordagem de direitos como marco norteador da intervenção do Estado, a busca pela integralidade dos programas sociais tem se tornado cada vez mais explícita. A integralidade, nesse sentido, implica o reconhecimento e a abordagem das múltiplas dimensões que moldam os problemas sociais. Neste artigo, argumentamos que a abordagem interseccional oferece possibilidades analíticas – epistêmicas e éticas - de grande relevância para avançar no cumprimento da promessa de integralidade nas políticas sociais. Propomos conceber a integralidade a partir de uma perspectiva crítica, que considera a opressão não apenas como uma configuração múltipla, mas como uma expressão da interdependência e superposição de categorias de discriminação e subalternidade. O artigo analisa programas sociais que abordam a violência de gênero a partir dessa perspectiva interseccional e identifica desafios para as equipes de profissionais que realizam intervenção social nessa linha.

*Palavras-chave:* interseccionalidade, programas sociais, integralidade, intervenção social, América Latina.

## Introducción

La búsqueda de la integralidad en las políticas sociales es una tendencia que ha ido cobrando crucial relevancia a escala mundial a través de las últimas tres décadas (Cunill-Grau, 2014; Sweifach, 2015; Cameron, 2016). La

creciente complejidad de los fenómenos sociales producto de los procesos de modernización y transnacionalización de la economía y de la cultura, han permitido el surgimiento de nuevas identidades y al mismo tiempo, la creación de nuevos mecanismos de exclusión y opresión que operan sobre amplios sectores de la población. Esto, sumado a la excesiva especialización y fragmentación de la intervención del Estado, han dado lugar a un intenso debate en el campo de las políticas sociales, el cual las ha hecho girar progresivamente desde una lógica «monofocal» hacia una mirada integral –es decir, una mirada que reconoce las múltiples dimensiones que configuran los problemas sociales– (Bronzo, 2007; Repetto, 2010; Cunill-Grau, Fernández & Thezá, 2013). En el contexto latinoamericano este giro se puede identificar claramente en lo que Cunill-Grau (2014) ha denominado «las nuevas políticas sociales» y los programas sociales «pro-integralidad» que han proliferado en la región desde el año 2000 gracias a la adopción de los Sistemas de Protección Social y del enfoque de derechos como marco orientador de las intervenciones sociales del Estado.

La orientación pro-integralidad supone un cambio de lógica, que implica transitar desde la fragmentación (de los problemas sociales, de las responsabilidades sectoriales, de los lenguajes disciplinares), hacia miradas más holísticas y complejas de las múltiples dimensiones que convergen en la producción de los problemas sociales y de los soportes institucionales requeridos para hacerles frente. Implica, por tanto, no sólo que cada actor involucrado en los procesos de intervención social haga lo que le corresponde o que los distintos actores se organicen para evitar la redundancia de las acciones, sino que requiere, fundamentalmente, que los actores, desde su particularidad, se pongan de acuerdo para pensar y actuar como un todo y así abordar las múltiples dimensiones de la exclusión (Cunill-Grau, 2014).

¿Pueden, los equipos profesionales que implementan estos programas sociales, atender las múltiples dimensiones de la exclusión desde una perspectiva integral, pero al mismo tiempo, reivindicar el carácter diferenciado de las identidades de los grupos sociales a los que va dirigida la intervención? ¿Pueden, los equipos profesionales que implementan los programas de protección social, transitar desde una lógica que reconoce las múltiples dimensiones de la opresión hacia una mirada centrada en la intersección y reforzamiento mutuo de dichas dimensiones? Estos interrogantes han guiado la producción de este escrito, donde sostenemos que el enfoque interseccional ofrece posibilidades analíticas –epistémicas y éticas– de gran relevancia para avanzar en el cumplimiento de la promesa de la integralidad desde una perspectiva crítica, la cual considera, en este sentido, la opresión no solo como una configuración múltiple, si no como una expresión de la interdependencia y superposición de categorías de discriminación y subalternidad. En la misma línea, asumimos la idea de integralidad desde una perspectiva no totalizante, que la comprende como una noción que nace de la

tensión entre igualdad y diferencia. Igualdad en el acceso y ejercicio de derechos de ciudadanía como umbral de justicia social, y diferencia como un supuesto básico de la igualdad (Serret, 2016). En otras palabras, entendemos la diferencia como un hecho y la igualdad como un derecho (Torres Falcón, 2012).

El enfoque de derechos constituye uno de los principios orientadores fundamentales de los sistemas de protección social que se han implementado en América Latina desde finales de los noventa (Cecchini y Martínez, 2011). Asumir la perspectiva de derechos en los programas sociales significa asumir también el carácter interdependiente de dichos derechos, tal como estipula la Convención Internacional de los Derechos Humanos. Si los derechos son interdependientes, la apuesta por la integralidad en la intervención social cobra todo sentido. Sin embargo, adoptar la perspectiva de derechos y el discurso de la protección social trae consigo el riesgo del autoritarismo moral, manifestado en la reproducción de una visión hegemónica de dichos derechos (Rosillo, 2016), en donde éstos operan como un instrumento insensible a las identidades de los grupos sociales a los que van dirigidos, basándose en mecanismos que condicionan el acceso al bienestar de acuerdo al ajuste de estos grupos a los parámetros de normalidad que demanda la inclusión (Álvarez Leguizamón, 2012). Este asunto no es menor, considerando la impronta conservadora, tutelar y asistencialista que ha tenido la intervención social dirigida a los grupos subalternos en América Latina a través de los siglos (Martínez Franzoni, 2014).

Considerando este contexto, en este trabajo ofrecemos un análisis del enfoque interseccional y sus aportes a los procesos de intervención que buscan abordar integralmente fenómenos sociales complejos, como la violencia contra la mujer, la explotación de poblaciones migrantes o la discriminación de personas pertenecientes a pueblos originarios, entre otros. Relevamos los principales elementos conceptuales de la teoría de la interseccionalidad en la primera parte del escrito, para analizar, desde esta perspectiva, iniciativas latinoamericanas de intervención social que adoptan la mirada interseccional. Para finalizar, ofrecemos algunas propuestas dirigidas a las instituciones y equipos profesionales que implementan programas sociales pro-integralidad, que ilustran los desafíos que la adopción de una lógica interseccional trae consigo.

### **Situando conceptualmente la idea de interseccionalidad**

La superposición y reforzamiento mutuo de las múltiples dimensiones que configuran la opresión, exclusión, discriminación y subalternización de ciertos grupos sociales, ha sido discutida mucho antes de la adopción del concepto de interseccionalidad que hoy transita en los discursos académicos, activistas y de política social. Ya en la declaración de los derechos de la mujer por Olympia de Gouges en Francia en 1791 o en el discurso pronunciado por Sojourner

Truth en 1851 en Ohio, en el marco de la convención por los derechos de las mujeres, aparecen ideas de lo que hoy llamamos teoría interseccional, en tanto son develadas las múltiples e intrincadas dimensiones que configuran la exclusión cuando la hablante es mujer al mismo tiempo que pobre, de color o esclava (Viveros Vigoya, 2016).

La teoría interseccional, así denominada, irrumpe en la discusión pública en el marco de la llamada «tercera ola del feminismo» iniciada en la segunda mitad del siglo XX, la cual se caracterizó por cuestionar la idea de un sujeto femenino único (la mujer blanca y burguesa), y por denunciar que esta noción determinaba formas de discriminación e invisibilización de las mujeres pertenecientes a otras etnias, clases sociales y religiones (Cubillos, 2015). Tomando como referente al feminismo negro que criticaba la opresión racial, sexual, heterosexual y de clase que existía hacia las mujeres negras, la afroestadounidense Kimberlé Crenshaw (1991) acuñó la noción de interseccionalidad, un concepto que ha sentado las bases para la construcción de una teoría que ha seguido siendo desarrollada por diversas activistas y académicas a través de las décadas, dando lugar a un fructífero debate interno y a la emergencia de diversos enfoques de interseccionalidad (Lugones, 2008; Salem, 2014; Viveros Vigoya, 2016).

En términos generales, la idea de interseccionalidad expresa un complejo sistema de estructuras opresivas, múltiples y simultáneas. Se plantea la existencia de categorías biológicas, de género, orientación sexual, etnia, raza, clase, religión, edad, capacidad funcional, entre otras, que interactúan y se refuerzan entre ellas configurando diversas formas de discriminación y subalternización de ciertos grupos de la población (Cubillos, 2015). Esta noción de interseccionalidad cuestiona las habituales formas de pensar al sujeto femenino, que lo conceptualizan desde una aproximación monofocal y unitaria, desconociendo las diferencias intragrupalas y reproduciendo con ello situaciones de dominación. Desde esta perspectiva, se evidencia el sesgo de las estrategias de política social que se centran en una sola dimensión de discriminación (género o raza), excluyendo a los sujetos que son afectados por otras dimensiones o ejes de opresión o por ambos al mismo tiempo (Platero, 2013). Esto último tendría como consecuencia el reforzamiento de las dinámicas de discriminación, incluso cuando el propósito de las estrategias políticas es integrar a los más vulnerables (Bowleg, 2012). En otras palabras: pensar en clave interseccional no es pensar la opresión como una doble o triple exclusión o como una sumatoria de múltiples dimensiones de exclusión, donde lo que sucede es que se ontologiza cada dimensión, al mismo tiempo que se les comprende como dimensiones por separado. Pensar en clave interseccional supone comprender estas dimensiones como elementos que se encuentran interrelacionados y superpuestos, que son irreductibles unos de otros y que no pueden ser categorizados de manera rígida o estática (Yuval-Davis, 2006).

En una línea similar, Patricia Hill Collins (2000) refiere a las «matrices de dominación» en tanto dispositivos que organizan el poder en las escalas macro y micro social, y que expresan marcas históricas, sociales y políticas de la opresión. Una «matriz de dominación» contiene diversos sistemas de opresión, no organizados jerárquicamente, que interactúan dinámica e incluso contradictoriamente, siendo posible que la posición de oprimido y opresor esté representada por un mismo grupo. Por ejemplo, grupos afrodescendientes pueden estar expuestos a discriminación en ciertos contextos, a la vez que ellos mismos pueden generar acciones que promuevan la discriminación hacia las mujeres del grupo en el mismo contexto.

En este sentido, las dimensiones de opresión se desenvuelven a través de diferentes dominios que pueden expresarse dentro del mismo grupo humano, dominios que Collins (2000) ha identificado como estructurales, disciplinarios, hegemónicos e interpersonales. El dominio estructural está representado por aquellos factores macro que regulan el acceso al poder y, por ende, las relaciones en una sociedad – como por ejemplo la política, la religión y la economía–, mientras que el dominio disciplinario refiere a los factores que gestionan en el plano institucional la opresión surgida del dominio estructural –intervenciones desde las instituciones estatales, civiles o religiosas–. El dominio hegemónico se articula con las creencias, prejuicios y discursos culturales que inciden en lo anterior, lo cual se materializa en un dominio interpersonal que marca las relaciones intersubjetivas. Estos dominios constituyen la base sobre la cual interactuarán las categorías de exclusión y opresión, siendo determinantes de las formas de vida de los individuos y de las relaciones entre ellos (dominio interpersonal).

La configuración de la matriz de dominación con base en los dominios descritos da cuenta de la complejidad de los procesos exclusionarios que afectan a vastos sectores de la población en América Latina. En este sentido, no es propósito de la teoría de la interseccionalidad simplemente evidenciar la heterogeneidad o diversidad de la ciudadanía, sino más bien arrojar luz sobre aquellas vivencias radicadas en los márgenes, que no son vistas ni escuchadas por los grupos dominantes. La teoría de la interseccionalidad, señala Platero (2014, p. 56), «sirve para teorizar el privilegio y cómo los grupos dominantes organizan estrategias de poder (conscientes o no) para preservar su posición de supremacía». Es decir, el foco es puesto en el poder que sostiene las dinámicas opresivas y exclusionarias, el cual es el sustrato fundante de la discriminación. De ahí que la interseccionalidad sea propuesta como un método que permite explicitar la manera en que diferentes actores, instituciones y mecanismos construyen desigualdad. Esta lectura, sin duda, permite cuestionar la idea de naturaleza que está a la base de la desigualdad y que construye identidades prefijadas que imposibilitan el cambio y la observación de relaciones de poder que las determinan (Torres Falcón, 2012; Platero, 2014; Serret, 2016).

En este marco, los debates en torno a identidad y diferencia, que son clave en la búsqueda de integralidad en la implementación de políticas sociales, cobran gran relevancia para el análisis de las múltiples formas de opresión que afectan a ciertos grupos de la población. La noción de identidad, denuncia la teoría interseccional, se ha utilizado no pocas veces como una estrategia que permite sostener la dinámica del poder opresivo. Se trata de una idea de identidad totalizada, inamovible y ahistórica, como si la identidad de un/a individuo/a estuviera exenta de las influencias estructurales. Tal comprensión reafirma y justifica la discriminación.

La teoría interseccional llama entonces a poner la idea de identidad en cuestión para construirla desde la alteridad. De este modo, será la enunciación de otro que la distingue y la concibe como un afuera constitutivo la cual permita dilucidar cuánto afecta el espacio social que interroga al sujeto, subsumiéndolo en un interjuego constante de reafirmación de su identidad y, por ende, de resistencia a tal lógica de poder. Se entenderá, por tanto, que su articulación deviene de la diferencia instaurada, siendo su interrogante principal «¿Quién tiene el poder de definir la diferencia?» (Brah, 2012, p.16). Asimismo, Mc Call (2005) identifica otras estrategias para desafiar la matriz de dominación: anti-categorías, intra-categorías e inter-categorías. Las estrategias anti-categorías buscan deconstruir las categorías que son determinantes en la exclusión y que aparecen en los discursos como elementos naturalizados, sin ser sometidos a cuestionamiento alguno. Las estrategias intra-categorías proponen problematizar el significado y los usos de cada categoría, mientras que las estrategias inter-categorías analizan la intersección de diversas categorías y cómo estas tienen efectos en la sociedad y las relaciones sociales. Todas ellas permitirán pensar las distintas dimensiones de exclusión obteniendo respuestas diferenciadas de acuerdo con las condiciones e impactos que presentan los distintos grupos de la población.

En suma, la mirada interseccional permite relevar la multiplicidad de formas de opresión posibles de experimentar desde la posición de subalternidad, y al mismo tiempo, la existencia de posiciones sociales que no padecen ni la marginación ni la discriminación, porque encarnan la norma misma, como la masculinidad, la heteronormatividad o la blanquitud (Viveros Vigoya, 2016). Al develar estos dos aspectos, este tipo de análisis ofrece nuevas perspectivas para pensar los procesos de intervención social que, abandonando la lógica monofocal de comprensión de los problemas sociales, se proponen un abordaje integral de éstos. A pesar de reconocer los aportes de este cambio de lógica, la perspectiva interseccional exige develar contradicciones y fracturas de la promesa de la integralidad.

## **Interseccionalidad y los programas sociales pro-integralidad en América Latina**

Los intentos realizados por diversas instituciones públicas y de la sociedad civil, por incorporar elementos de la teoría interseccional en los marcos de intervención de las políticas sociales pro-integralidad en América Latina, no han estado exentos de dificultades. Un ejemplo de ello lo encontramos en la normativa internacional de Naciones Unidas sobre discriminación, que hasta el año 2000 no reconocía el reforzamiento mutuo que se producía entre las diversas formas de discriminación hacia las mujeres (Barrère, 2010). Sin embargo, cabe reconocer que diversos programas creados en América Latina, muchos de ellos diseñados en el marco de los Sistemas de Protección Social y basados en el enfoque de derechos propuesto por la Convención Internacional de los Derechos Humanos, han hecho considerables esfuerzos por abordar fenómenos altamente complejos desde perspectivas capaces de reconocer la intersección de categorías que configuran una matriz de opresión particular. Esto es fundamental considerando que los Sistemas de Protección Social se definen y se diferencian de otras propuestas de intervención social precisamente por el abordaje integral que proponen (que implica atender las múltiples dimensiones que convergen en la vulnerabilidad de los grupos más excluidos de la sociedad, sin necesariamente atender a la intersección entre ellas). Algunos programas que, aunque no se enmarcan en los Sistemas de Protección Social, adoptan el enfoque de derechos, también han incorporado una mirada que reconoce la múltiple interacción de categorías de opresión (bajo la consideración de que los derechos se definen como un sistema interdependiente, donde la vulneración o ejercicio de un derecho redundaría en la vulneración o ejercicio de los otros) (Cunill-Grau, Fernández & Thezá, 2013).

Dentro de estos esfuerzos por integrar elementos de la teoría interseccional para lograr intervenciones sociales más «integrales», encontramos una amplia gama de programas sociales dirigidos a abordar la violencia contra las mujeres que han sido capaces de complejizar la comprensión de dicho fenómeno, poniendo en tensión las categorías de género, clase social, nacionalidad y situación económica, entre otras. Un buen ejemplo de ello es el «Modelo de protocolo latinoamericano de investigación de las muertes violentas de mujeres por razones de género (femicidio / feminicidio)» implementado por la Oficina Regional para América Central del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH, 2013). Este modelo, que se sostiene explícitamente en el abordaje interseccional, tiene como objetivo principal desarrollar directrices internacionales para la investigación penal y estrategias de acción para profesionales ligados al ámbito jurídico y forense en relación a las muertes violentas de mujeres efectuadas por razones de género. Este protocolo cumple con criterios sustanciales contemplados en la teoría interseccional. Entiende las dimensiones de exclusión



desde distintos ejes que se entrecruzan como son la etnicidad, la clase social, el género, las condiciones migratorias y la ubicación geográfica. Instala dentro de sus marcos la complejidad de la violencia, no esencializando, a la vez, la categoría de género en el binomio hombre-mujer, a pesar de que esto no se refleja en el nombre del programa. Sus orientaciones son sensibles a la consideración de sujetos con diferente orientación sexual, identidad de género o expresión de él. Además, aborda las distintas formas de ejercer la violencia más allá de aquella que se ejerce en el ámbito doméstico, reconociendo como dimensiones gravitantes de la opresión otras expresiones de ésta tales como la trata de personas, la explotación sexual comercial y la desaparición forzada. Establece asimismo que su diseño programático es flexible, es decir, cada país requiere adaptar las orientaciones de acuerdo con sus especificidades territoriales.

Las casas de acogida para mujeres en situaciones de crisis son otro ejemplo que ilustra los intentos de los programas sociales para girar hacia un enfoque interseccional. El programa «Casa de acogida para mujeres vulneradas por trata de personas y migrantes en situación de explotación», diseño por el Servicio Nacional de la Mujer y Equidad de Género (Sernameg) chileno, por ejemplo, ofrece una residencia temporal para mujeres que han sido víctimas del delito de trata de personas y para aquellas mujeres que, por su condición de migrantes, se encuentran en condición de explotación sexual comercial. El programa declara que su propuesta de intervención se basa en «los enfoques de derechos, de género, intercultural e interseccional, aludiendo a un plan de acción basado en el principio de integralidad, descentralización, participación y estrategias de intersectorialidad» (Sernameg, 2017, p. 15). Como señala en sus orientaciones técnicas, se comprende la violencia como un problema público que exige pasar de un paradigma «familiarista», el cual reconoce las agresiones que ocurren sólo en el espacio privado de la familia, a uno «integral» que aborda manifestaciones de la violencia en otros dominios de la vida pública. Es desde allí que entiende el abordaje de una manera interseccional, abarcando a todas las mujeres en su diversidad y en los distintos contextos a los cuales ellas pertenecen.

A partir de ello, explicita el programa, es necesario ver a las mujeres desde un cruce con distintos factores de vulneración: pobreza, migración, ruralidad, raza, etnia, orientación sexual, identidad de género, discapacidad. Esto, en palabras de Collins (2000), podría dar cuenta del reconocimiento de la matriz de dominación, puesto que se identifican las dinámicas que surgen de la articulación de diversas categorías. No obstante, la definición de la población objetivo del programa se basa en una construcción del género que continúa la distinción binaria hombre-mujer, sin problematizar, al menos en los documentos examinados, esta concepción. Quedan fuera aquellos sujetos/as que no se identifican con la categoría «mujer» y que se encuentran expuestos a altos niveles de violencia sexual, por ejemplo. Esta limitación o restricción en el uso del enfoque interseccional en los

programas sociales también puede ser observado en otras iniciativas desarrolladas en los diversos países de la región (De Martino, 2012; Klebba y Lolatto, 2013). Otro ejemplo lo encontramos en las «Casas de acogida» del Ecuador, también basadas en modelos interdisciplinarios e integrales de intervención, «que intentan abordar las problemáticas en mujeres blancas, mestizas, indígenas, migrantes y afrodescendientes que necesitan refugio» (Cepar, 2012, p. 12). El programa observa el entrecruzamiento de diferentes categorías de opresión, aunque está igualmente basado en la dicotomía hombre-mujer. Sin embargo, y a diferencia del programa de Casas de acogida chileno, el programa ecuatoriano ha logrado conformar una «Red Nacional de Casas de Acogida» que tiene como propósito problematizar la violencia en tanto problema estructural, creando estrategias para impactar en la estructura política, económica y cultural que la produce (a través de la realización de actividades de posicionamiento público, campañas, performances, entre otros). Es decir, se trata de una intervención social que ha logrado encontrar, en términos concretos, una alternativa para denunciar los mecanismos opresivos legitimados socialmente, que tal como nos advierte Platero (2014), hablan del privilegio y de la organización del poder que preserva la supremacía de ciertos grupos por sobre otros. Con ello, también contribuye a descentrar el foco en el/la individuo/a que vive la opresión, asunto que constituye una de las críticas más prominentes realizadas desde perspectivas interseccionales posmarxistas a la propuesta posmoderna de interseccionalidad (Dorlin, 2009; Salem, 2016; Nash, 2017).

### **Intervención social desde una mirada interseccional: algunas propuestas**

La dificultad de integrar en el análisis de los problemas sociales diversas dimensiones de opresión, reconociéndolos como elementos que cruzan y definen una forma «otra» de vivir la exclusión, tiene estrecha relación con las lógicas de intervención social de los Estados latinoamericanos (Martínez Franzoni, 2014). Por una parte, las miradas homogeneizantes, enraizadas en la matriz colonial, héteronormadas y asimilacionistas han caracterizado históricamente la manera en que la intervención social tradicional se ha posicionado frente a los grupos subalternos. Los esfuerzos realizados por comunidades y organizaciones de la sociedad civil por disputar el poder, interfiriendo en las formas de nombrar y hacer intervención social desde el Estado, ha dado como resultado que dimensiones nunca antes concebidas se instalen como parte del discurso de la política estatal—como ocurre con la noción de interseccionalidad—. Esto sin duda es un logro porque permite que la lógica tradicional sea interceptada por discursos críticos y reivindicativos, contra-hegemónicos.

Otra razón por la cual el enfoque interseccional puede estar siendo trabajado de manera parcial y con ciertas dificultades en su operacionalización, tiene relación con la estructura institucional de las políticas sociales en América Latina. La

sectorialización de las políticas sociales, su mirada focalizada y al desencuentro entre las distintas instituciones involucradas en su implementación constituyen relevantes obstáculos para cumplir con la promesa de la integralidad desde una perspectiva que reivindique la diferencia al mismo tiempo que lucha por la igualdad de derechos. Aunque problemas sociales como la violencia de género o la explotación sexual comercial sean definidos como fenómenos complejos y multidimensionales, que requieren un abordaje integral basado en la participación coordinada de distintos sectores de la política social (justicia, salud, trabajo), de distintas miradas disciplinares (psicología, trabajo social, derecho) y de distintas entidades (públicas, privadas, organizaciones de la sociedad civil), lo cierto es que existen barreras estructurales que impiden transitar hacia esa lógica integral (Bronzo, 2007; Repetto, 2010; Cunill-Grau, 2014). Los arreglos intersectoriales que promueven la coordinación entre distintos ministerios y servicios públicos datan de los noventa, es decir, son relativamente jóvenes en la historia de las políticas sociales latinoamericanas.

Con todo, sostenemos que los intentos de incorporar una mirada interseccional en los programas de intervención social constituyen un esfuerzo que tiene valor en sí mismo.

Se ha apostado por complejizar la mirada, por reconocer la explotación estructural que oprime a diversos grupos de la sociedad, por pasar de miradas excluyentes a lecturas más sensibles a las diferencias y a la adscripción identitaria de sujetos/as diversos/as y por comprender los cruces y superposiciones de dominios de opresión en los planos micro y macrosociales. Para avanzar en la consolidación de intervenciones sociales emancipatorias de esta naturaleza, hemos identificado algunos nudos críticos que dan lugar a las propuestas que presentamos a continuación. Estas propuestas tienen relación con la necesidad de examinar las lógicas de intervención social y de profundizar su impronta crítica. Esto significa que no basta con declarar la relevancia de la integralidad para la intervención, sino que se requiere que este propósito vaya acompañado de las condiciones de operación necesarias para que los equipos puedan llevar a cabo intervenciones integrales y al mismo tiempo, interseccionales (Cameron, 2016). Esto requiere disponer los recursos y dispositivos de apoyo, pero, sobre todo –y este es el punto que nos interesa recalcar– demanda un proceso reflexivo intencionado por parte de las instituciones y profesionales que realizan intervención social: un proceso reflexivo que promueva la apertura cognitiva para comprender sobre qué, con quién, por qué y para qué se interviene.

Adoptar una lógica crítica de intervención implica fomentar en los equipos profesionales que implementan los programas sociales la *desnaturalización de las categorías* con las cuales comprenden a los grupos sociales que participan de la intervención, o, en el decir de Mc Call (2005), desafiar la matriz de dominación

a través del despliegue de estrategias anti-categorías, intra-categorías e inter-categorías, que pongan en cuestión los discursos dominantes que de manera explícita o implícita colonizan los marcos y orientaciones de los programas sociales. Como señala Platero (2014), la desnaturalización de categorías permite cuestionar la idea de naturaleza que está a la base de la desigualdad y la configuración / distribución del poder.

Esto implica, ciertamente, abordar la dimensión estructural de la opresión, su historicidad y entramados ideológicos que la sostienen. Se trata de un ejercicio cognitivo tanto en términos analíticos (comprender la complejidad de un fenómeno y la intersección de categorías que lo configuran) como operativos (identificar maneras de abordar estas intersecciones que sean consistentes con la comprensión que hacemos de ellas). Esto requiere, siguiendo a Collins (2000), poner en cuestión los mecanismos opresivos que operan en los dominios estructurales, disciplinarios, hegemónicos e interpersonales que subyacen al quehacer profesional en los procesos de implementación de programas sociales. Para que esto pueda ser llevado a cabo, se requiere disponer de un tiempo y un espacio específico para discutir sobre modos de ver y lugares de enunciación desde los cuales se posicionan discursivamente tanto los diseños programáticos como la propia retórica de los profesionales que implementan las intervenciones sociales.

En segundo término, pero muy relacionado a lo anterior, identificamos la necesidad de avanzar en la *construcción de horizontes epistémicos y éticos compartidos* por parte de los equipos que implementan la intervención social. Esto sin duda, requiere asumir el desafío de trabajar con otros/as profesionales bajo el entendido de que es posible y deseable avanzar en una perspectiva de complementariedad de saberes. Este es un desafío de alta complejidad. Existen barreras de todo tipo que inhiben el trabajo interdisciplinar, intersectorial e inter-institucional: estereotipos y prejuicios frente a otros profesionales, legitimidad y poder de ciertas profesiones o dominios del conocimiento frente a otros, racismo, sexismo y clasismo al interior de los equipos profesionales, entre otros (Cameron, 2016). Más aún, la impronta monofocal de la formación profesional en la educación superior es un obstaculizador fundamental a la hora de pensar en formar comunidades de sentido entre los profesionales que realizan intervención social. La construcción de horizontes epistémicos y éticos que permitan comprender y abordar interseccionalmente las situaciones de múltiple opresión requiere generar la discusión sobre la distribución del poder en la configuración de los distintos saberes que se ponen en juego en la intervención social, desde la formación inicial hasta en las instancias de ejercicio profesional cotidiano. Implica, asimismo, promover la propia auto-observación de los profesionales como sujetos/as también cruzados por variados ejes de opresión en intersección.

En la misma línea visualizamos un tercer aspecto crítico, el más importante desde la perspectiva de interseccionalidad aquí trabajada, pero que hemos dejado para el final asumiendo que la desnaturalización de categorías y la construcción de comunidades de sentido desde los equipos de intervención social constituyen un requisito fundamental para desafiar las coordenadas saber / poder. Nos referimos a la necesidad de abandonar la posición autocentrada desde la cual la intervención –los equipos que diseñan e implementan la intervención– ejerce el poder de conceptualizar el fenómeno social abordado. Es preciso *abandonar la pretensión de hablar por el sujeto*, o, parafraseando a Spivak (1998), dejar de impedir que los grupos subalternos puedan hablar por sí mismo/as, para que puedan definir sus propias identidades y proyectos vitales. El mantenimiento de la dicotomía hombre-mujer en los programas sociales que declaran actuar desde un enfoque interseccional da cuenta de la falta de apropiación crítica de la categoría y de escucha sensible a la diferencia. Esta constatación, como plantea Collins (2000), demanda nuevos movimientos en la distribución del poder, de manera de abrir marcos interpretativos que permitan abarcar la matriz de dominación en su totalidad para comprender la otredad, un asunto fundamental en los procesos de intervención social situados (Klebba y Lolatto, 2013).

### **Reflexiones finales**

El enfoque interseccional ofrece posibilidades analíticas –epistémicas y éticas– de gran relevancia para avanzar en el cumplimiento de la promesa de la integralidad en las políticas sociales desde una perspectiva crítica. Implica, en términos epistémicos, repensar las relaciones entre igualdad y diferencia, y entre totalidad y particularidad, en clave de contradicción. En el plano ético, exige desacoplar la dicotomía interventor-intervenido y reflexionar respecto del rol de los profesionales que implementan procesos de intervención social, su lugar de enunciación y posiciones de poder que los cruzan, respaldan y (des)estabilizan.

En este artículo hemos revisado elementos centrales de la teoría interseccional, los intentos por incorporar sus planteamientos en programas sociales que buscan abordar integralmente problemas sociales complejos de alto interés público relacionados a la violencia de género. Hemos identificado también tres desafíos para avanzar en una lectura interseccional de la opresión en el campo de la intervención social: la desnaturalización de categorías, la construcción de comunidades de sentido y la necesidad de abandonar la pretensión de hablar «por» o «a título de» los/as participantes de la intervención. Asumir el enfoque interseccional permite a los programas sociales complejizar las nociones de sujeto y de intervención social a la vez que resignificar los procesos de subjetivación producidos –incluso involuntariamente– a consecuencia de la propia intervención social. La mirada interseccional que atiende no solo a la producción de subjetividades sino también

a las estructuras y mecanismos que producen y refuerzan dichas formas de subjetividad, permite poner en cuestión y desafiar la configuración del poder en la sociedad, un asunto crucial en el contexto latinoamericano.

Con todo, vale reconocer que intentar impregnar las políticas sociales de las propuestas y reivindicaciones de la teoría interseccional siempre lleva riesgos. Las políticas sociales y sus estrategias de intervención, diseñadas desde la lógica estatal, pueden, en cierta medida, abrirse a estos discursos «otros» –así lo han demostrado las iniciativas comentadas en este artículo–. Los discursos contra-hegemónicos bien pueden ser adoptados por el discurso tradicional despojándolos de su suelo epistémico e ideológico y utilizando únicamente sus métodos y técnicas, nombrando sus conceptos en tanto palabras vacías del sentido original, e incluso dotándolas de un contra-sentido o cooptándolas discursivamente. Por esta razón, es indispensable mantener vivo el lazo entre las intervenciones del Estado y las intervenciones de las diversas organizaciones de la sociedad civil. Las organizaciones no-gubernamentales, organizaciones comunitarias y grupos activistas en general, pueden, a través de sus prácticas discursivas interpelar –criticar, aportar, hacer ver– categorías no vistas, estrategias impensadas, horizontes nunca antes propuestos. Ese lazo entre estos mundos –el académico y el de la sociedad civil– puede permitir un abordaje mucho más móvil y sensible de los modos de opresión históricos y emergentes.

Para finalizar, queremos resaltar la necesidad de comprender la propuesta interseccional desde una perspectiva anti-esencialista, que no establezca las relaciones en posiciones fijas, naturalice identidades de alteridad ni segmente las movilizaciones sociales – asunto ya advertido por Lugones (2005) en su crítica a las versiones eurocentradas de la teoría interseccional–. Además, si bien hasta ahora la interseccionalidad ha permitido avanzar en el desarrollo de intervenciones sociales emancipadoras, que permiten ver lo disimulado y escuchar los silencios, no puede volverse un discurso fijo y prescriptivo. Proponemos, por ello, comprender y seguir trabajando la mirada interseccional como un espacio discursivo amplio y en construcción, un lugar de enunciación en cual se produce diálogo crítico y conflicto fructífero.

## Referencias

Álvarez Leguizamón, S. (2012). Focopolítica y gubernamentalidad neoliberal, las políticas sociales. II Encuentro Argentino y Latinoamericano de Prácticas Sociales y Pensamiento Crítico, Córdoba, Argentina.

Barrère, M. (2010). La interseccionalidad como desafío al mainstreaming de género en las políticas públicas. *Revista Vasca de Administración Pública*, 87(88), 225-252.

Bowleg, L. (2012). The problem with the phrase *women and minorities*: intersectionality -an important theoretical framework for public health. *American Journal of Public Health*, 102(7), 1267–1273. DOI: 10.2105/AJPH.2012.300750

Brah, A. (2012). Pensando en y a través de la interseccionalidad. En M. Zapata (Org.). *La interseccionalidad en debate. Actas del Congreso Internacional Indicadores Interseccionales y Medidas de Inclusión Social en Instituciones de Educación Superior*, Berlín, Alemania.

Bronzo, C. (2007). Intersectorialidade como princípio e prática nas políticas públicas: reflexões a partir do tema do enfrentamento da pobreza. XX Concurso del CLAD: ¿Cómo enfrentar los desafíos de la transversalidad y de la intersectorialidad en la gestión pública? Recuperado de <http://siare.clad.org/fulltext/0056806.pdf>

Cameron, A. (2016). What have we learnt about joint working between health and social care? *Public Money & Management*, 36(1), 7-14.

Cecchini, S. & Martínez, R. (2011). *Protección social inclusiva en América Latina. Una mirada integral, un enfoque de derechos*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.

Centro de Estudios de Población y Desarrollo Social (Cepar) (2004). Modelo de atención en casas de acogida para mujeres que viven violencia. Recuperado de <http://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2012/8980.pdf?view=1>

Collins, P. H. (2000). *Black feminist thought, knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Nueva York: Routledge.

Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*. 43(6), 1241-1299, DOI: 10.2307/1229039

Cubillos, J. (2015) La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista. *Oxímora, Revista Internacional de Ética y Política*, 7, 119-137.

Cunill-Grau, N. (2014). La intersectorialidad en las nuevas políticas sociales. Un acercamiento analítico-conceptual. *Gestión y Política Pública*, 23(1), 5-46.

Cunill-Grau, N., Fernández, M. & Thezá, M. (2013). La cuestión de la colaboración intersectorial y de la integralidad de las políticas sociales. Lecciones derivadas del caso del sistema de protección a la infancia en Chile. *Polis, Revista Latinoamericana*, 36, 1-18.

De Martino, M. (2012). Algunas reflexiones en torno de la violencia doméstica a partir de la realidad uruguaya. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 4, 56-75.

Dorlin, E. (2009). Introduction: Vers une épistémologie des résistances. En E. Dorlin (Ed.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination* (pp. 5–20). París: PUF.

Klebba, T. & Lolatto, S. (2013). Políticas públicas con transversalidad de género. Rescatando la interseccionalidad, la intersectorialidad y la interdisciplinariedad en el Trabajo Social. *Cuadernos de Trabajo Social*, 26(2), 409-419.

- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.
- Lugones, M. (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25, 61-75.
- Martínez Franzoni, J. (2014). Regímenes del bienestar en América Latina. Documento de Trabajo n° 11. Fundación Carolina – CeALCI.
- Mc Call, L. (2005). The complexity of intersectionality. *Signs*, 30(3), 1771-1800. DOI: 10.1086/426800
- Nash, J. (2017). Intersectionality and its discontents. *American Quarterly*, 69(1), 117-129. DOI: 10.1353/aq.2017.0006
- Oficina Regional para América Central del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH). (2013). Modelo de protocolo latinoamericano de investigación de las muertes violentas de mujeres por razones de género (femicidio/feminicidio). Recuperado de <http://www.ohchr.org/Documents/Issues/Women/WRGS/ProtocoloLatinoamericanoDeInvestigacion.pdf>
- Platero, R. (2014). Metáforas y articulaciones para una pedagogía crítica sobre la interseccionalidad. *Quadernos de Psicología*, 16(1), 55-72.
- Platero, R. (2013). La interseccionalidad en las políticas públicas sobre la ciudadanía íntima: los discursos y la agenda política española (1995-2012). Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid.
- Repetto, F. (2010). Protección social en América Latina: la búsqueda de una integralidad con enfoque de derechos. *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, 47, 1-24.
- Rosillo, A. (2016). Repensar derechos humanos desde la liberación y la descolonialidad. *Direito & Práxis*, 7(13), 721-749. DOI: 10.12957/dep.2016.21825
- Salem, S. (2016). Intersectionality and its discontents: Intersectionality as traveling theory. *European Journal of Women's Studies*. First Published Online. DOI: 10.1177/1350506816643999
- Salem, S. (2014). Feminismo islámico, interseccionalidad y decolonialidad. *Tabula Rasa*, 21, 111-122.
- Sweifach, J. (2015). Social workers and interprofessional practice: perceptions from within. *Journal of Interprofessional Education & Practice*, 1(1), 21-27.
- Serret, E. (2016). Igualdad y diferencia: la falsa dicotomía de la teoría y la política feministas. *Debate Feminista*, 52, 18-33. DOI: org/10.1016/j.df.2016.09.001
- Servicio Nacional de la Mujer y Equidad de Género (Sernameg) (2017) *Orientaciones técnicas del programa Casa de acogida para mujeres vulneradas por trata de personas y migrantes en situación de explotación*. Santiago de Chile: Gobierno de Chile.
- Spivak, G. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3(6), 175-235.



Torres Falcón, M. (2012). El principio de igualdad y las acciones afirmativas. Un análisis desde los derechos humanos. En E. Serret (Ed.), *Democracia y ciudadanía: perspectivas críticas feministas* (pp. 93–120). México: Fontamara.

Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1-17. DOI: [org/10.1016/j.df.2016.09.005](https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005)

Yuval-Davis, N. (2006). Intersectionality and feminist politics. *European Journal of Women's Studies*, 13(3), 193-209. DOI: [10.1177/1350506806065752](https://doi.org/10.1177/1350506806065752)

# ALGUNAS TENDENCIAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS EN TRABAJO SOCIAL: RESULTADOS DE LA LECTURA DE CONTEXTO SOCIAL EN LOS PROGRAMAS ACADÉMICOS DE LAS REGIONES CARIBE Y CENTRO ORIENTE

<https://doi.org/10.25058/20112742.n30.09>

ANA YADIRA BARAHONA ROJAS<sup>1</sup>

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-9722-5403>

*Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca<sup>2</sup>, Colombia*

*aybarahona@unicolmayor.edu.co*

JOSÉ ROBERTO CALCETERO GUTIÉRREZ<sup>3</sup>

Orcid ID: [orcid.org/0000-0001-5326-1720](https://orcid.org/0000-0001-5326-1720)

*Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca<sup>4</sup>, Colombia*

*jose.calcetero@unicolmayor.edu.co*

MELBA YESMIT CHAPARRO MALDONADO<sup>5</sup>

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-9509-2299>

*Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca<sup>6</sup>, Colombia*

*mychaparro@unicolmayor.edu.co*

Cómo citar este documento: Barahona Rojas, A. Y., Calcetero Gutiérrez, J. R. & Chaparro Maldonado, M. Y. (2019). Algunas tendencias teórico-metodológicas en trabajo social: resultados de la lectura de contexto social en los programas académicos de las regiones Caribe y Centro Oriente. *Tabula Rasa*, 30, 171-191. Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n30.09>

Recibido: 14 de febrero de 2018

Aceptado: 29 de agosto de 2018

<sup>1</sup> Trabajadora Social de la Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, magister en Familia, Educación y Desarrollo de la Fundación Universitaria Monserrate y especialista en Educación y Orientación Familiar de la Fundación Universitaria Monserrate.

<sup>2</sup> Docente e Investigadora Programa de Trabajo Social.

<sup>3</sup> Trabajador Social de la Fundación Universitaria Monserrate, doctorando en Desarrollo Local y Cooperación Internacional de la Universidad de Jaume I, magister en Cooperación al Desarrollo de la Universidad de Jaume I, especialista en Docencia Universitaria de la Universidad Militar Nueva Granada.

<sup>4</sup> Docente e Investigador Programa de Trabajo Social.

<sup>5</sup> Trabajadora Social de la Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, magister en Docencia de la Universidad de la Salle, especialista en administración de la Universidad Antonio Nariño.

<sup>6</sup> Docente e Investigadora Programa de Trabajo Social.



**Grecia - 2019**  
*Johanna Orduz*

*Resumen:*

Este artículo de investigación da cuenta de algunas tendencias teóricas y/o metodológicas que tienen presente las y los trabajadores sociales en el ejercicio profesional. Se presentan hallazgos sobre: a) aportes sobre tendencias epistemológicas, b) aportes sobre tendencias teóricas y c) aportes sobre tendencias metodológicas que emergen en el ejercicio del trabajo social. El proceso de recolección de información se llevó a cabo con 14 programas de trabajo social que cuentan con registro calificado habilitado en las regiones Caribe y Centro Oriente; los datos son cualitativos y de nivel descriptivo.

*Palabras clave:* epistemología, teoría, metodológica, trabajo social.

### **Several Theoretical-Methodological Trends in Social Work. Results of a Social Context Reading in Academic Programs in the Caribbean and Central-Eastern Regions**

*Abstract:*

This research article reviews several theoretical trends followed by social workers in their professional practice. The following contributions were found: a) on epistemological trends, b) on theoretical trends, and c) on methodological trends set in social work practice. Qualitative and descriptive data were gathered from 14 Social Work programs officially approved, throughout the Caribbean and Central-Eastern regions in Colombia.

*Keywords:* epistemology, theory, methodology, social work.

### **Algumas tendências teórico-metodológicas no serviço social: resultados da leitura de contexto social nos programas acadêmicos das regiões do Caribe e do Centro Leste**

*Resumo:*

Este artigo de pesquisa trata de algumas tendências teóricas e/ou metodológicas que os assistentes sociais podem levar em consideração em sua prática profissional. Apresentam-se os seguintes resultados: a) contribuições sobre tendências epistemológicas, b) contribuições sobre tendências teóricas e c) contribuições sobre tendências metodológicas que emergem no exercício do serviço social. O processo de coleta de informação foi realizado com 14 programas de serviço social que possuem registro qualificado habilitado nas regiões do Caribe e do Centro-Leste; os dados são qualitativos e de nível descritivo.

*Palavras-chave:* epistemologia, teoria, metodologia trabalho social.

## **Metodología de investigación**

El estudio en cuestión asumió el posicionamiento desde el paradigma epistemológico hermenéutico, como lo señala Ghiso (2012) «la hermenéutica consiste en la comprensión de las acciones, los relatos y discursos generados en nichos de vida propia y ajena, en nichos de convivencia experiencial» (p.129), esta visión le da al trabajo social posibilidades de hacer lectura sobre el contexto social en tanto vincula a: actores, discursos y sentidos sobre la vida cotidiana.

Por lo expuesto, la investigación se enmarcó en el enfoque cualitativo, como lo señala Sandoval (1996) «la legitimación del conocimiento desarrollado mediante alternativas de investigación cualitativa se realiza por la vía de la construcción de consensos fundamentados en el dialogo y la intersubjetividad» (p. 15).

Los datos cualitativos en esta investigación fueron netamente descriptivos, esto implicó hacer «clasificaciones más detalladas de la información contenida en subcategorías. Sirven para visualizar los datos y para comenzar a detectar relaciones entre ellos» (Bonilla y Rodríguez, 1995, p.144).

La presente investigación se enmarcó en los diseños no probabilísticos, se estableció que la población fueran algunos docentes de los programas de trabajo social presentes en las regiones Caribe y Centro Oriente (según clasificación de territorios establecida por el Consejo Nacional para la Educación en Trabajo Social –Conets–), sin importar que dichas unidades académicas estuvieran afiliadas o no al organismo.

El muestreo fue intencionado, según Tamayo (1999) «en él, el investigador selecciona los elementos que a su juicio son representativos, lo cual exige al investigador un conocimiento previo de la población que se investiga para poder determinar cuáles son las categorías o elementos que se pueden considerar como tipo representativo del fenómeno que se estudia» (p.118), es necesario anotar que los sujetos partícipes de esta investigación cumplieron dos condiciones: a) fueron docentes, con formación de pregrado en trabajo social y b) fueron voluntarios para participar en las discusiones focales.

La estrategia elegida para el estudio del contexto social desde la pretensión misma de la investigación tuvo que ver con el análisis del discurso; al respecto Silva (2002) refiere que en todos los discursos podemos encontrar y estudiar las huellas de los contextos sociales. En el entendido, menciona que es una oportunidad para identificar la movilidad de estos; así las cosas, entender cómo se construyen y se transforman es una labor imperiosa a seguir por una comunidad de investigadores.

Cómo estrategia, los estudios basados en el análisis del discurso no estandarizan pasos, no obstante, se reconocen algunos de ellos: a) la identificación de las fuentes de información a nivel teórico, metodológico y de quienes hacen trabajo en los territorios; b) la recolección de la información de cara a la selección de contenidos

discursivos claves según los intereses del estudio, c) la normalización del discurso, allí se analizaron los datos y se propusieron sentidos sobre los contenidos observados; d) la segmentación del discurso, en este momento se separaron las categorías elaboradas y se realizó un análisis con algunas propuestas teóricas existentes. El anterior punto evidentemente llevó a e), allí se establecieron definiciones contextuales, este fue el trabajo derivado de la triangulación de información empírica o teórica lograda por parte los investigadores; luego de los debates y controversias sobre los hallazgos se llegó a f), allí se hizo la definición de los ejes conceptuales, las redes secuenciales y el establecimiento de sentidos sobre los contenidos investigados.

Para la recolección de la información se utilizaron técnicas como el grupo focal y la entrevista a profundidad, para ello se diseñaron instrumentos de cuestionario y punteo de preguntas, este cuestionario fue piloteado por parte del grupo de investigadores tanto de la Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca –Unicolmayor–, como de la Corporación Universitaria del Caribe –Cecar–. La entrevista para grupos focales o a profundidad, según Torres (1998), «es una conversación entre dos o más personas, dirigida por el entrevistador, con preguntas y respuestas, que puede tener diversos grados de formalidad. La entrevista nos permite recoger informaciones (datos, opiniones, ideas, críticas) sobre temas y situaciones específicas, así como la interpretación que le dan los entrevistados» (p. 99).

### **Algunas pistas sobre el desarrollo de la investigación**

Preliminar a este trabajo es necesario mencionar que con la contraparte (Cecar), se desarrolló un trabajo de gestión interuniversitaria para la presentación de los oficios ante las 17 unidades académicas que se sitúan en la región Caribe y Centro Oriente. Este ejercicio se desarrolló con el aporte de las decanas de facultad (2017) de cada una de las universidades que participaron en el proyecto.

El proceso de recolección de información efectivo se llevó a cabo en 14 unidades que aceptaron participar en calidad de informantes en la investigación. Posterior al trabajo de recolección de información, se realizó un ejercicio de transcripción de grupos focales de las 14 unidades académicas en referencia, paralelo se consolidó un banco de citas con el fin de respaldar la etapa de análisis de información. Es importante anotar que la metodología para la preparación del trabajo de campo, así como para el procesamiento de información fue desde la implementación de «mesas redondas» de modo virtual y una presencial en la Corporación Universitaria del Caribe. Una vez se contó con el 100 % del material transcrito se realizó un «grupo de estudio» para comprender de mejor forma el modo de hacer el análisis del discurso.

Vale la pena mencionar que en todo el proceso de investigación fue importante el reconocimiento del «punto de vista de las personas consultadas» éste como expresión dialógica está permeado por experiencias, posturas o visiones, las

cuales aunque epistemológicamente pueden considerarse como objetivas, ontológicamente se fundan en las subjetivas (Grimson, 2011); es decir, los marcos teóricos argumentan y fundamentan los intereses sobre las diversas formas de conocimiento desde las que cada sujeto aprende a lo largo y ancho de la vida y en la que incide su vocación, sus intereses éticos, ideológicos y políticos para orientar la carrera de trabajo social. Es necesario recordar que el estudio estaba interesado en conocer cuáles son las tendencias epistemológicas, teóricas y metodológicas que pueden marcar el ejercicio de las y los trabajadores sociales vinculados a los programas en función de la profesión.

Es pertinente mencionar cómo se ha asumido la tendencia. Ésta puede comprenderse como un conjunto de argumentaciones, resultado de la reflexión epistemológica, que se encarnan luego de procesos investigativos en una comunidad académica en la cual se han establecido determinados consensos. El consenso convence a nivel ideológico, político y ético a quienes se vinculan ante dichas proposiciones académicas, las cuales en efecto se van aterrizando en la praxis profesional. En el caso del estudio se ha observado que las tendencias están marcadas por lo que todos conocen como multidisciplinar y dependen de la realidad en la que se sitúan los sujetos, es decir desde su contexto social.

Para Sierra & Villegas la tendencia «está atravesada por diferentes apuestas: de la Universidad en tanto escenario formativo [...], de los/as estudiantes, profesores/as, colectivos y organizaciones gremiales o profesionales, [...], las políticas educativas del momento; y las demandas para la profesión en el mundo del trabajo» (Sierra & Villegas, 2009, p. 2).

Una fuerte motivación de las personas consultadas para definir en efecto su tendencia en trabajo social –en el caso de las unidades académicas que participaron en el estudio–, tiene que ver con las necesidades emergentes o no de América Latina, al respecto lo que sucede en los países que integran la región incide en sus apuestas de desarrollo profesional; no obstante, una narrativa interesante que fortalece lo ya referido tiene que ver con lo que una de las personas expresa: «es mirar los sentidos que se le puedan dar a las posturas de lo que hablábamos del contexto, sí tiene sentido, significado, sí es pertinente; ahí juega mucho la apertura mental, o sea mirar más allá de los clásicos, a ver, esto no queda bajo ninguna de estas epistemologías. Siempre se debe buscar el sentido y el significado» (Docente entrevistado, 2017).

### ***Análisis de la información***

De cara a la labor investigativa, las categorías presentadas retoman algunos de los procedimientos metodológicos desde la propuesta de análisis del discurso estudiada por Silva (2002) entendida como una interacción situada. No

obstante, es necesario comprender «lo discursivo como un modo de acción. Por consiguiente, lo social como objeto de observación no puede ser separado ontológicamente de los discursos que en la sociedad circulan. Estos discursos, además y a diferencia de las ideas, son observables y, por lo mismo, constituyen una base empírica más certera que la introspección racional. Todo lo anterior permite afirmar que el conocimiento del mundo no radica en las ideas, sino en los enunciados que circulan. Como vemos, este paradigma le reconoce al lenguaje una función no sólo referencial (informativa) y epistémica (interpretativa), sino también realizativa (creativa), o, generativa» (Santander, 2011, p. 209).

### ***Interpretación de la información***

En particular Santander (2011) afirma que no existe una única forma o fórmula para hacer análisis del discurso, lo que valida es el trabajo de diversos autores para hacer el proceso. En este caso e interpretando las ideas de Silva e incluso al mismo investigador Vand Dijk, es una combinatoria de diversas subdisciplinas de las ciencias sociales y humanas. Reflexionando un poco desde lo operacional y siguiendo a los autores ya mencionados, el texto que se presenta es elaborado a partir de algunos de los siguientes momentos:

- a. Identificación de las fuentes de información a nivel teórico, metodológico y de quienes hacen trabajo en los territorios: allí cobraron lugar las narrativas generadas en los grupos focales realizados en las diferentes unidades académicas y las citas teóricas recuperadas de la reflexión epistemológica, teórica o metodológica que han realizado diversos autores en trabajo social.
- b. La recolección de la información de cara a la selección de contenidos discursivos claves según los intereses del estudio: fue necesario desarrollar en cada una de las unidades académicas un conjunto de preguntas desde lo epistemológico, lo teórico y lo metodológico para identificar sus usos o no a la hora de impartir un proceso en trabajo social o por ejemplo comprender el contexto social.
- c. La normalización del discurso. En el desarrollo de este procedimiento conviene señalar que las transcripciones de las entrevistas permitieron la identificación de palabras clave empleadas por los docentes a lo largo de su ejercicio cotidiano; las mismas fueron señaladas a lo largo de la lectura de los textos, desde varios niveles a saber: un contextual, uno epistemológico, uno teórico y el otro metodológico. De hecho, conviene señalar que en este punto es donde los investigadores inician la identificación de aquellos contenidos discursivos relevantes para la generación de perspectivas categóricas que son potencial eje de validación por parte de las elaboraciones generadas en una comunidad académica determinada (en el caso trabajo social).



- d. La segmentación del discurso. En este aspecto se separan las categorías elaboradas y se procede a hacer un análisis con marcos epistemológicos, teóricos y/o metodológicos según los hallazgos a los que hay lugar, intentando aproximarse a los intereses discursivos enunciados por los docentes.
- e. La definición contextual. Desde los análisis con fines investigativos realizados en la segmentación del discurso, se hizo necesario enunciar el contexto en el que dichas proposiciones y contenidos discursivos cobran vida, se validan y se aceptan en los programas de trabajo social.
- f. Definición de los ejes conceptuales. Es necesario mencionar que en este punto se construyeron en correspondencia a la segmentación discursiva y a las definiciones contextuales algunos conceptos frente a las perspectivas de contexto, epistemológicas, teóricas o metodológicas de la población consultada vinculada a las unidades académicas que hicieron parte del estudio. Por su parte, se establecieron algunas inferencias de cara a las tendencias en la materia.

### ***Sobre la población con quien se recolectó la información***

El 57,1 % de las unidades académicas consultadas se localizan en la región centro oriente, el 42,9 % lo hacen en la región Caribe. El 51% (29) de los trabajadores sociales con rol docente hace parte de la región Centro Oriente y el 49% (28) pertenece a la región Caribe. Las unidades académicas que se vincularon al estudio en calidad de informantes fueron: Corporación Universitaria Rafael Núñez, Fundación Universitaria Juan de Castellanos, Corporación Universitaria del Meta, Universidad de Cartagena, Universidad de la Guajira, Universidad Simón Bolívar, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Fundación Universitaria Cervantina San Agustín, Universidad del Sinú, Universidad Externado de Colombia, Fundación Universitaria Claretiana, Universidad Metropolitana, Fundación Universitaria Monserrate, Corporación Universitaria del Caribe y Universidad de la Salle.

### **Discusión: principales tendencias epistemológicas, teóricas y metodológicas en las unidades académicas de trabajo social**

#### ***Sobre la normalización discursiva en las tendencias epistemológicas***

Luego de identificar cuáles son las palabras que mayoritariamente se repiten a lo largo de la entrevista realizada en las diversas unidades académicas tanto de la región Caribe como de la región Oriente, se encuentra lo siguiente: palabras o frases como crítica, conocimiento local, saber popular, horizontalidad, reflexividad, redes, colaboración, sentidos, significados, interpretación, cambio, creatividad, experiencias, proyección, internacionalización, diálogo, debate,

articulación, análisis, contextualización, historia, autonomía, interculturalidad, desarrollo endógeno, hilaridad, debate, consenso, discusión, son las que mayor proyección tienen en las entrevistas realizadas cuando se les pregunta sobre las tendencias epistemológicas - teóricas en trabajo social.

Como inferencia global se observa que hay una tendencia marcada –sin ser la única–, por orientar epistemológicamente el ejercicio del trabajo social desde las «perspectivas críticas»; «la perspectiva sistémica», «la perspectiva histórica», «la perspectiva constructivista» y «la perspectiva construccionista».

### ***Las perspectivas críticas***

Contextualmente las(os) trabajadoras(es) sociales en ejercicio docente entrevistadas(os), permiten evidenciar en primera instancia lo siguiente: las perspectivas críticas no pueden leerse desde un único plano, en referencia desde el «revisionista del marxismo» –aunque no excluyente– se encuentra que las proposiciones de esta noción epistemológica se sustentan ontológicamente en los análisis ofrecidos por Marx desde sus visiones ideológicas, políticas y éticas. Hay un interés en que las mismas sean estudiadas en correspondencia a los contextos en los que se validan. Sobre lo interpretado una de las personas consultadas analiza y expresa

es poder reconocer los procesos de relacionamiento de las teorías porque el análisis de esas que ya hay, como de los nuevos constructos y los nuevos conocimientos que salgan de ahí, sería muy interesante publicarlos, cuál es la postura de un trabajador social frente a lo que diga Marx, frente a lo que digan diferentes autores a nivel internacional, cuál es nuestra postura frente a eso, no porque seamos revisionistas nos dirían los marxistas, sino porque realmente es cómo a la mirada del contexto colombiano, podemos identificar esas realidades y trabajar mucho con nuestros estudiantes el tema de valorar el trabajo realizado, y esto es no minimizar el gran ejercicio que se hace por ejemplo con las prácticas en la intervención, sino darle el lugar, el posicionamiento que se requiere para que a partir de ahí se genere conocimiento. (Docente entrevistado, 2017)

Entonces, se puede inferir desde el punto de vista de los docentes consultados –sin generalizar– que se observa un interés particular por hacer un ejercicio interpretativo - comprensivo, al momento de pensar cómo marcos epistémicos eurocéntricos pueden ser adaptados a realidades locales en contextos contemporáneos. Esto particularmente convoca a una triple hermenéutica, en el primero y segundo de los casos, pensando cómo teorías eurooccidentales, las cuales en este caso son dadas por la sociología, pueden ser pensadas en el contexto mismo del trabajo social y en el tercero de ellos, implica reconocer cómo estas teorías en efecto

pueden ser empleadas para el abordaje de realidades puntuales en los territorios, en los que incide el trabajo social colombiano. Metodológicamente se convoca a un proceso de investigación interdisciplinar en la que evidencia el mismo Alatas (2010), se posibilite una adaptación de teorías occidentales al estudio de localidades o regiones en las que dichas epistemologías no tuvieron origen, pero que permitieron visibilizar sus aportes en el análisis de las interacciones sociales e incluso potenciaron transformaciones del mismo contexto social.

Otro de los elementos encontrados en las perspectivas críticas, alude estrictamente a la «formación de pensamiento crítico»; allí no se refiere al proceso de emancipación desde una sola corriente de pensamiento, sino a posibilitar la problematización sobre determinado enfoque, noción teórica o metodológica, refiere un maestro en sentido estricto:

Lo hermoso de la educación es ampliar la capacidad de duda, inspirar la creatividad, ampliar las aristas y estar en la capacidad de cuestionarlas.  
(Docente entrevistado, 2017)

Una apuesta fundamental en la configuración del pensamiento crítico es que la comunidad estudiantil en trabajo social establezca una crítica no sólo a «lo que está mal en el poder, sino porque queremos entender el poder» (Docente consultado, 2017).

Otro elemento que analizan algunos integrantes de la comunidad de docentes entrevistados tiene en efecto que ver con la «preparación en el pensamiento crítico», desde el reconocimiento de los saberes populares dados desde las posiciones históricas. Otros docentes refieren al reconocimiento de los saberes endógenos en tanto la legitimidad a estas formas de saber producidas, generadas y validadas en las regiones se lleve a cabo desde las unidades académicas y en los planes de estudio. Con lo mencionado, se puede evidenciar que el trabajo social desde «las perspectivas críticas» incide significativamente en la transformación de los contextos sociales, en efecto puede reconocerse que la participación del trabajo social es situada –pues depende del contexto–, un maestro potencia lo analizado: «independientemente de que la universidad les de posibilidades, tórnese la oportunidad de ir a los territorios, de hacer una mirada dialógica y participativa, más horizontal, comprendiendo que la realidad es compleja, es paradójica y es caótica, y comprender cómo el trabajador social tiene los sentidos situados. Ese es nuestro plus, que la teoría no se enuncia de aquí para allá, desde una mirada muy empírico analítica, en esta profesión es a la inversa, con el tema de la horizontalidad» (Docente entrevistado, 2017).

Una invitación que se hace desde «las perspectivas críticas», es incidir en un trabajo social que sea capaz recuperar «literatura vetada» que en efecto potencia «escenarios resistencia, movimientos sociales, de comunidades, de conocimiento

que no se conocen porque requerimos no solamente en Colombia, sino a nivel internacional, un tema de democratización del conocimiento» (Docente entrevistado, 2017).

Es necesario mencionar que existe una tendencia marcada desde «la perspectiva investigativa» como potenciadora de «las perspectivas críticas» para generar, recuperar, circular y visibilizar conocimientos en trabajo social. Se puede evidenciar que los docentes consideran que la disciplina desde las ciencias sociales, ha contribuido no sólo en la revisión, sino en la ampliación del debate interdisciplinario en ciencias sociales, este trabajo intelectual de pensar cómo determinada posición desde lo ontológico, hasta lo teleológico permiten el ejercicio del trabajo social en los contextos locales (desde visiones incluso interculturales) es un aporte epistemológico importante que debe ser visibilizado ante las otras disciplinas de las mismas ciencias sociales. En efecto, en lo que coinciden los docentes entrevistados de las diversas unidades académicas es en lo siguiente:

Potenciar las redes de conocimiento en trabajo social, no sólo a nivel regional, sino nacional y hasta internacional. Esto va más allá de los actuales trabajos desde la democracia representativa, materializados ante organismos como el Conets o la misma Federación Colombiana o Internacional del Trabajo Social. Es una invitación a que la fuerza del trabajo en red, requiere darse desde el contexto cotidiano entre investigadores de las diversas unidades académicas, esto lo expresa una persona consultada: «fortalecer las redes de trabajo social porque eso también está muy débil, las organizaciones gremiales y pienso que eso también es un factor que no nos ayuda mucho en ese sentido, porque obviamente, sino estamos fuertes como grupo, tampoco se ven los desarrollos que se deben tener en la disciplina, entonces pienso que es importante el trabajo de organizaciones gremiales con redes para fortalecer en esa parte» (Docente entrevistada, 2017).

De otro lado, sí bien hay una denominación del trabajo social que le vincula por sus desarrollos históricos y elementos contextuales de la teoría social frente a la fundamentación como disciplina, consideran los docentes, es necesario aumentar la proyección del trabajo social ante las ciencias sociales. Esto se logra ampliando la investigación colaborativa entre regiones y unidades académicas para generar teoría social y visibilizarla, incluso desde los autores que aportan a la lectura de contextos en las regiones. Consideran algunas de las personas consultadas lo siguiente: va más allá de la realización de eventos académicos –que no están mal–, pero en efecto se requiere potenciar la cooperación en investigación en áreas constantes (incluso desde la recuperación de experiencias), la publicación y la socialización de contenidos escritos, no solamente en artículos, sino en libros derivados de dichas experiencias investigativas, para que circulen en las aulas, pero lo más importante para que desde allí, a los respectivos hallazgos se les dé el valor de conocimiento, bien como saber teórico o bien como saber práctico.

De otra parte, los docentes entrevistados reconocen la importancia de analizar los marcos teóricos y prácticos en trabajo social desde una noción de interculturalidad y asumiendo estos debates desde una perspectiva situada, para ello es importante no perder la mirada de contexto en la que emerge o se implementan las epistemologías (como se mencionó anteriormente).

Algo importante que reconocen los profesores es que el análisis teórico – por ejemplo– derivado de las ciencias sociales, requiere de constantes interpretaciones sobre las contradicciones que puedan generar o no en trabajo social; de ello rescatan la importancia de respetar los puntos de discusión que una corriente u otra tienen sobre la teoría social. El ejercicio dialéctico que sobre las epistemologías y las prácticas se pudiera realizar, se ha de traducir en la escritura y la sistematización de material académico para el trabajo social, el cual de paso debe eminentemente trasladarse a los programas de formación para ponerlo en circulación. La escritura con fines académicos no debe ser retomada de lo que los llamados expertos, docentes e investigadores pudieran expresar; en este caso los estudiantes tienen mucho que decir, para ello es necesario acercarse a esta comunidad al proceso de escritura investigativa.

De otra parte, los docentes consultados rescatan que el trabajo social siempre estará vinculado a las ciencias sociales, no en una perspectiva de dependencia intelectual, sino, desde una postura de interdependencia, en el entendido afirman que, así como diversas disciplinas de las ciencias sociales han aportado en el estudio y la comprensión del objeto disciplinar, a la vez, el trabajo social desde la experiencia ha incidido en los análisis teóricos de diversas disciplinas de estas ciencias. Instan particularmente sobre la necesidad de potenciar la formación de trabajadores sociales desde los referentes colombianos –aunque reconocen que los hay, manifiestan que falta mucha más circulación de material especializado que permita potenciar el corpus intelectual en materia disciplinar–.

Estimo fundamental el fortalecimiento público de un corpus intelectual del trabajo social y ello se puede lograr de diversas formas: como las publicaciones en medios especializados, pero en especial en medios de comunicación masiva, en la realización de eventos locales, regionales y nacionales de investigación, intercambio de experiencias, muestras de actividades ejecutadas, en la visibilización de proyectos e intervenciones, etc. (Docente consultada, 2017)

Una inferencia en materia epistemológica tiene que ver con la importancia de priorizar en la formación de las y los trabajadores sociales diversas posiciones del conocimiento social. Los docentes identifican que se deben priorizar cursos sobre el pensar epistemológico del trabajo social en niveles, por ejemplo, ontológicos, teóricos históricos y políticos en materia local y regional.

Para afianzar la cultura por las matrices epistémicas en trabajo social consideran necesario tener en cuenta tres elementos: «la irrupción de nuevos instrumentos de trabajo intelectual o académico, asociados a prácticas sociales cotidianas; los retos de una sociedad rural que conserva múltiples elementos de sociedades atrasadas y de núcleos urbanos que carecen de lo elemental que ha venido brindando las ciudades modernas; y un Estado insuficiente o incompetente para garantizar los derechos fundamentales de esos grupos urbanos y rurales» (Docente consultada, 2017). Estas bases sin lugar a duda deben afianzar la capacidad de reflexión epistemológica coherente con la realidad de la ciudadanía colombiana.

### *La perspectiva sistémica*

Sí bien, algunos docentes de las unidades académicas consultadas reconocen que la visión sistémica en trabajo social tuvo una fuerza en la década de los años 90 y los primeros cinco años del siglo xxi. Algunos de ellos reconocen que no se puede desechar del todo esta perspectiva sobre los sistemas humanos, en el entendido mismo que por ejemplo los métodos de trabajo social, aunque trabajan desde la perspectiva clásica de caso, grupo y comunidad, desde los elementos teórico - metodológicos siguen analizando la interacción dada entre los diferentes niveles de abordaje de las realidades locales, las cuales en efecto no se pierden de los sistemas regionales, nacionales o internacionales.

Particularmente, frente a la gestión del conocimiento o de la transferencia del saber producido en las diversas unidades académicas se insiste en fortalecer el mismo modelo en red, concretamente se reconoce por ejemplo la importancia de

fortalecer las redes de trabajo social porque eso también está muy débil, las organizaciones gremiales y pienso que eso también es un factor que no nos ayuda mucho en ese sentido, porque obviamente sino estamos fuertes como grupo tampoco se ven los desarrollos que se deben tener en la disciplina, entonces, pienso que es importante el trabajo de organizaciones gremiales con redes para fortalecer en esa parte. (Docente consultado, 2017)

El pretexto del modelo en red desde los diversos programas que forman trabajadores sociales tiene que ver con la oportunidad que dicha acción posibilita a la hora de abordar la diversidad de realidades en las que confluye el trabajo social, tanto en la región Caribe, como en la región centro oriente y por tanto en el resto del país. Permanentemente es una invitación a pensar y actuar local e internacionalmente: intercambiando saberes y prácticas que potencian el gremio en trabajo social, por ejemplo, se expresa:

sería importante que le pudiéramos dar una proyección más internacional, yo pienso que nos falta muchísimo a pesar de que desde los mismos desarrollos se han logrado muchas cosas. Se debe posicionar más el

programa, la carrera no solamente a nivel de nuestra universidad, sino a nivel de toda Colombia, porque eso nos permitirá ampliar más caminos, tener más retos con otras unidades académicas y con diferentes personas. (Docente entrevistado, 2017)

Otra noción que emerge en el ejercicio conversacional con los docentes tiene que ver en cómo se piensa la relación práctica y teoría y desde allí, se potencian ejercicios dialécticos conducentes a la generación de teoría social. Un docente entrevistado refiere: «creo que hay un elemento interesante en el ámbito pedagógico y es pensar un poco cómo hacemos esa articulación entre la práctica, el ejercicio directo con las comunidades y el ejercicio de reflexión y posterior escritura no sólo para la sistematización, sino para la investigación, creo que cuando nos pensamos en ser trabajadores sociales, casi todos tenemos la noción de estar con la gente». Otro docente apunta a «reconocer la importancia de la organización del TS como sistema, pues ello aumentaría la fuerza de la disciplina frente a otras disciplinas que integran las ciencias sociales» (Docente entrevistada, 2017); para ello se reconoce que desde la fragmentación del saber se puede aprender también a hacer hilaridad, en la cual las materias dependen unas de otras. Sin embargo, los estudiantes se saltan esa hilaridad –asunto importante, el cual pedagógicamente requiere ser atendido desde los diversos diseños pedagógicos con los cuales se enfoca la formación en Trabajo Social–, al respecto la evidencia empírica refleja: «hay que hacer procesos de acercamiento a la realidad desde proyectos de aula» (Docente consultado, 2017). Sí bien investigación y docencia van de la mano, reconoce por ejemplo un docente entrevistado que el enfoque sistémico prioriza las relaciones humanas y en eso insiste la persona consultada, se debe formar ética y políticamente a los estudiantes. Esto no es posible –lo consideran así los diversos maestros–, sí el estudiante no se compromete con su proceso, con sus habilidades de comprensión lectora, sus capacidades escriturales y su potencia para hacer metaanálisis y síntesis sobre los fenómenos estudiados en trabajo social, para varios de ellos puede decirse la formación sistémica requiere de actitud por diversificar el saber, por engranarlo y por comprenderlo local o internacionalmente –como se ha venido insistiendo–.

### *La perspectiva construccionista*

Sí bien algunas palabras clave de los docentes refieren su opción en la formación epistemológica por el construccionismo desde lo social, ha sido solamente de interés para algunos docentes consultados. Al respecto cabe recordar que esta corriente epistemológica se ocupa de analizar cómo el contexto social posibilita y agencia los diversos fenómenos sociales desde la interacción que permea lo cotidiano. Un elemento que atribuyen los docentes a este análisis tiene que ver con que la disciplina está en constante construcción de conocimiento, aunque bien se ha

generado «interdependencia hacia las ciencias sociales en su concepción más clásica sobre el saber científico», se valora que desde allí, hay un motor para el desarrollo de matrices teóricas situadas al trabajo social colombiano, por ejemplo, desde los análisis que se han venido desarrollando en los estudios feministas, los estudios de paz, los estudios sobre la inclusión social o la pobreza –por citar algunos–.

El grupo de investigación ha determinado la existencia en materia epistemológica dos niveles: a) desde la comprensión y usos que se dan a los saberes epistemológicos, particularmente desde la dimensión investigativa para el ensanchamiento y contextualización teórica para el trabajo social y b) en lo que tiene que ver con la formación en sentido estricto de los estudiantes. Desde allí se generan algunos ejes conceptuales que en la actualidad tanto en la región Caribe como en la región Centro Oriente se encuentran en vigencia.

#### *Vigencia de las perspectivas críticas*

- Para la revisión de los discursos del marxismo y sus aportes a la orientación de la acción del trabajador social.
- Para la metacompreensión de los elementos sociales que generan problemáticas contextuales y para el análisis de éstas en escala local.
- Para el cuestionamiento sobre la naturaleza del trabajo social y para la transformación de discursos clásicos sobre la cuestión social.

#### *Vigencia de la perspectiva sistémica*

- Para la generación del trabajo en red, desde los organismos y las unidades académicas de trabajo social de cara a la generación de teorías locales, nacionales o internacionales que permitan abordar la cuestión social desde las problemáticas y los fenómenos sociales en sentido complejo.

#### *Vigencia de la perspectiva constructorista*

- Para la revisión de discursos y la generación de conocimiento contextualizado, desde la interacción cotidiana que el trabajo social viene desarrollando en los territorios en ámbitos locales, regionales, nacionales o internacionales.

Las descripciones anteriores convocan en efecto a la consolidación de lo que Muñoz & Vargas (2013) recuperan como «la necesidad de promover la vigilancia epistemológica de la praxis profesional desde un proceso permanente de auto-reflexión, que transita entre lo que denomina sistemas cerrados y sistemas abiertos representados en seis visiones en la contemporaneidad: la racionalista, la técnica, la crítica, la comprensiva, la cognitiva y la compleja, las cuales inciden en la configuración identitarias del Trabajo Social» (p.124).



### ***Principales tendencias teóricas en la formación de trabajadores sociales***

En las entrevistas desarrolladas en el estudio, los docentes dedicados a la formación de trabajadores sociales en la perspectiva teórica –desde lo concreto–, dejan ver que ésta evidentemente se produce en la práctica, la práctica - teórica o en otras nociones desde la teoría - práctica «por decirlo de algún modo», esto sin lugar a dudas permite el debate, la apertura a nuevos y diversos análisis sobre determinada construcción teórica o teoría global. Entonces, se puede entender que la teoría en trabajo social se vincula constantemente con el mundo de las interacciones sociales en la vida cotidiana, ello desde el mismo punto de vista de los maestros consultados. En esta sección se encontró en las entrevistas realizadas algunas frases como: desarrollo humano, derechos humanos, feminismo, género, ciudadanía, dinámicas sociales, aprendizaje basado en problemas, identidad profesional, currículos no flexibles, currículos irreflexivos y poco amor por el conocimiento.

A partir de la agrupación de frases, se generaron los siguientes segmentos discursivos: teorías específicas para la formación profesional y críticas a los marcos teóricos empleados en la formación de trabajadores sociales. En concreto los constructos teóricos en trabajo social que guían el proceso preparatorio de los futuros profesionales, tiene que ver con ese conocimiento que busca comprender el saber de las personas, los fenómenos y las problemáticas que viven en sus diversas localidades. Por su parte, se relaciona también con el saber técnico e instrumental en el que se fundan las políticas, las normas, las instituciones y los procesos que las entidades desarrollan con individuos, familias, grupos, comunidades y organizaciones sociales.

No obstante, algo interesante que emerge en el estudio es que los docentes reconocen la necesidad de criticar dichos marcos teóricos, problematizarlos, contradecirlos y releerlos en el contexto del trabajo social colombiano.

El lugar en el que se producen los segmentos discursivos –cuestionados, por cierto– tiene que ver con el campo de la formación de los trabajadores sociales a su cargo. Algunas de las personas entrevistadas coinciden en que la formación de los trabajadores sociales se da en la perspectiva del conocimiento teórico - técnico o práctico preestablecido por la experiencia, por lo que dice el entorno en el que se lleva a cabo el ejercicio profesional o porque ese saber se marca como una tendencia en una comunidad académica; dichas teorías «afirman» hacen parte de lo que puede considerarse como un currículo hegemónico que no posibilita otros análisis más allá de los estandarizados. Bajo estos argumentos, algunos docentes consultados consideran que el trabajo social se encuentra estático en currículos irreflexivos e inflexibles de sus contenidos, los señalan como currículos políticamente correctos, los cuales no posibilitan incluso tomar una posición ideológica, una postura política sobre dichas teorías en los desarrollos de la formación en trabajo social. Al respecto un ejemplo de lo analizado se observa así:

Me parece demasiado cuadriculado y encasillado, no permite movernos en otras situaciones. El currículo tan inflexible, rígido como que tan camisa de fuerza, quita actos reflexivos y propositivos, me parece que los currículos responden también al mercado, cada vez el currículo va a ser menos denso, menos riguroso en muchas cosas académicas, teóricas. Faltan cosas para desempeñarse con calidad, con gusto. (Docente consultado, 2017)

En efecto, centrar la lectura en una teoría preestablecida y sin movilidad desde el metaanálisis, la crítica y contra crítica teórica afecta la motivación por parte de los estudiantes para leer y estudiar sobre el trabajo social. Consideran algunos docentes, esto puede repercutir gravemente en la identidad profesional, categoría a la que dan lugar sí se quiere hablar de un reconocimiento disciplinar en las ciencias sociales (Docente consultada, 2017).

En síntesis, dos ejes conceptuales fueron hallados en esta subcategoría. El primero tiene que ver con las teorías específicas para la formación profesional; este eje conceptual puede entenderse como las apuestas globales que, apoyadas en diversas teorías sociales universalizan la formación del trabajador(a) social. En la postura de los docentes se asume desde aquellos contenidos hegemónicos que encasillan el pensamiento del trabajador social. El segundo eje tiene que ver con el discurso crítico que gira frente a los marcos teóricos empleados en la formación de trabajadores sociales. Normalmente dicha perspectiva busca hacer contrahegemonía a los contenidos teóricos ofrecidos por los currículos con los que se destina la formación profesional y se aterrizan sólo sí el docente trabajador social, asume una actitud para problematizarlos o contrarrestarlos, evitando así que el estudiante lea sobre una sola forma el trabajo social.

### ***Principales tendencias metodológicas en la formación en trabajo social***

El estudio ha preguntado a los docentes sobre las principales tendencias metodológicas. Al revisar preliminarmente algunos contenidos sobre el tema se encuentra que para Mosteiro; Beloki y Sobremonte (2013) «fortalecer la integración teórica-práctica del alumnado a través de las prácticas externas ha sido una constante en los planes de estudio universitarios de trabajo social, de ahí que sus objetivos formativos, su estructura y organización, los agentes implicados o la supervisión hayan sido tratados en diversos foros científicos y hayan sido objeto de numerosas publicaciones» (p.188).

En efecto dichos escenarios en los que confluye el intercambio de saberes; De la paz, Rodríguez & Mercado (2014) afirman que «históricamente el trabajo social ha sabido adaptarse y buscar soluciones para atender las problemáticas sociales. Actualmente los/as profesionales tenemos el reto de emprender e innovar en trabajo social. Como respuesta a estos «tiempos de malestares» el compromiso

profesional es encontrar nuevas fórmulas para emprender nuevos retos en la intervención profesional. Para ello, se están aplicando y buscando nuevas formas de intervención centradas en las fortalezas personales y las capacidades personales como estrategia o camino para la resolución de los problemas sociales» (p. 224).

Entonces, sobre las tendencias metodológicas de la formación profesional se encuentran narrativas así: libertad, descubrimiento, construcción, escuchar, experiencia, subjetividad, participativo, circo social, salidas pedagógicas, investigación.

Al analizar las palabras, se pueden agrupar en dos segmentos discursivos dichas afirmaciones. El primero se denomina «metodologías para la formación de los estudiantes» y «metodologías para el desempeño profesional de los estudiantes».

Los docentes reconocen que las metodologías (para la formación o para el ejercicio en trabajo social) con las cuales se forman en el escenario académico a los estudiantes en el aula se reflejaron posteriormente en los contextos en donde ellos desarrollan sus prácticas profesionales y en efecto, marcaran de forma significativa el ejercicio profesional en trabajo social. De ahí, la relación que en esta subcategoría se da entre texto - aula y contexto. Esto porque los docentes asumen desde sus diversas experiencias unos discursos, los cuales los potencializan, los resignifican o los reproducen en el aula de cara al proceso formativo, el cual puede ser considerado como un lugar legítimo para validar o problematizar incluso su propio ejercicio como trabajador (a) social en los contextos con los que semestre a semestre se van a ir encontrando, los cuales están marcados por las experiencias de otros interactuantes (estudiantes o incluso habitantes de los territorios en los que se insertan estudiantes y docentes).

En los segmentos discursivos para la formación priman los siguientes intereses metodológicos: que el estudiante pueda resolver problemas (último propósito en la formación), que el estudiante encuentre alternativas para la solución de problemas, que las alternativas construidas sean abiertas y dialogantes. En este proceso se vienen potenciado alternativas formativas desde el arte, la investigación o las salidas pedagógicas. Además, en las metodologías para el desempeño de los estudiantes se potencian aquellas que puedan estar permeadas por la escucha activa, los encuentros intersubjetivos y el diálogo de saberes.

En general pueden evidenciarse dos ejes conceptuales entendidos así: a) metodologías para la formación de los estudiantes. Éstas se entienden como el conjunto de dispositivos pedagógicos y didácticos orientados a que los estudiantes aprendan formas para pensar, procesar información, intercambiar conocimientos y dialogar; estas formas de intervención educativa son lideradas por el docente en el proceso de enseñanza - aprendizaje y b) las metodologías para el desempeño profesional de los estudiantes. Se entienden como el conjunto de formas de abordaje individual, social y comunitario, las cuales el estudiante deberá estudiar,

reflexionar, mecanizar, problematizar o reproducir en escenarios específicos en los que se solicita su participación; no obstante, las mismas se guían bajo los criterios de reconocimiento de las subjetividades, las experiencias, el diálogo de saberes y el intercambio cultural. No se descarta en la perspectiva de los docentes que en las metodologías para el desempeño profesional los estudiantes creen sus propias alternativas para la solución de los problemas, ésta última visión -reconocen los docentes- debe dar lugar a investigaciones pedagógicas o disciplinares que aporten en la configuración de otras formas de abordar lo social.

## **Conclusiones**

Esta categoría observada en el marco del estudio permite reconocer que la universidad tiene la responsabilidad de generar marcos teóricos en correspondencia a las necesidades propias de la formación de las y los estudiantes y de los contextos sociales en los que ellas y ellos están interactuando. Este compromiso de la educación superior se constituye en una acción política que debe desarrollar toda universidad (Remolina, 1999), ello con el ánimo de hacer un autoexamen en el presente y pensarse en lo que ha de venir para la universidad como espacio encargado de leer contextos sociales.

Por su parte, de este ejercicio es indispensable reconocer por lo menos dos aciertos obtenidos en la experiencia del proyecto: las y los docentes con quienes se ha realizado el proceso de recolección de información valoran el esfuerzo del trabajo de campo llevado a cabo en el estudio, el cual para varios de ellos ha permitido reflexionar sobre su ejercicio como trabajador social, pero como profesor también, en el contexto colombiano, analizando sus propios marcos teóricos y evidenciando aquellos que consideran indispensables tener en cuenta al momento de diseñar los currículos.

Por su parte, se ha observado en la mitad de las unidades académicas, un interés en cooperar en investigación para el desarrollo de proyectos de naturaleza similar. Ésta ha sido una oportunidad para visibilizar más allá del discurso, que es posible hacer cooperación en investigación. No obstante, algunos interrogantes que atañen en este momento al equipo de investigación tienen que ver con el manejo del volumen de datos cualitativos obtenidos en la investigación que en efecto permitan establecer inferencias que conecten a la comunidad académica en trabajo social, así como los tiempos disponibles –los cuales son limitados– para generar el reporte del estudio y la necesidad de contar con más recursos para que el tema de investigación no se cierre en el proyecto y desde allí, se pueda hacer un proceso del mismo alcance con las restantes unidades académicas las cuales a la fecha son además de las universidades entrevistadas, un promedio de 23 programas de trabajo social con registro calificado activo (según consulta realizada al Sistema Nacional de la Educación Superior –SNIES– el 27 de septiembre de 2017) con quienes se podría indagar sobre estos mismos elementos.

Se puede resaltar que las teorías y metodologías que se han utilizado se convierten en alternativas para entender el contexto colombiano, pero es necesario profundizar desde los planes de estudio, para que los docentes y estudiantes potencialicen los dominios sobre éstas, además, los profesores recomiendan la necesidad de incluir teorías y metodologías alternativas que surgen de procesos de construcción de conocimiento en trabajo social que son propias del quehacer de la disciplina en los diferentes escenarios.

Los datos de esta investigación aportaron a los desarrollos de la línea de investigación institucional desarrollo educativo, pedagógico y curricular, en el caso de la Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Los análisis de la información obtenida contribuyen a los procesos de acreditación de alta calidad en materia del posicionamiento de la relevancia académica y la pertinencia social del trabajo social, particularmente en lo que tiene prelación a la identificación de tendencias y líneas de desarrollo disciplinar o profesional en los ámbitos local y regional.

La investigación se convierte en un referente de consulta para la actualización, el análisis de la coherencia curricular y la orientación sobre los derroteros que las cambiantes realidades exigen a la universidad colombiana, ésta es una forma de aportar a la reflexión constante de conocimientos en distintas dimensiones del trabajo social a partir del punto de vista de los docentes vinculados a las unidades académicas de las regiones Caribe y Centro Oriente. Es necesario acotar que independientemente el marco de interpretación de las y los docentes consultados se encuentra que es indispensable analizar la trilogía: epistemológica, teórica y metodológica en trabajo social y desde allí, hacer las reformas curriculares nacionales a las que haya lugar.

## Referencias

- Alatas, W. (2010). La convocatoria hacia los discursos alternativos en las ciencias sociales de Asia. En J.P. Laclette, P. Zúñiga & C. Puga (Ed.), *Informe sobre las ciencias sociales en el mundo*. París: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Cultura y la Ciencia (Unesco). Recuperado de: <http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002173/217366s.pdf>
- Bonilla, E. & Rodríguez, P. (1995). *Más allá del dilema de los métodos*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- De la paz, P., Rodríguez, V. & Mercado, E. (2014). Nuevas tendencias de intervención en trabajo social, Azarbe. *Revista Internacional de Trabajo Social y Bienestar*, 3, 223-228. Recuperado de: <https://revistas.um.es/azarbe/article/view/198671>
- Ghiso, C. A. (2012). Investigación social comunitaria en contextos conflictivos. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 4, 121-134, DOI: 10.21501/issn.2216-1201

- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Mosteiro, A., Beloki, U. & Sobremonete, E. (2013). Proceso de selección de los centros de prácticas de trabajo social. Instrumento de sistematización y objetivación. *Revista Alternativas*, 20, 187-201, DOI: 10.14198/ALTERN2013.20.10
- Muñoz, N. E., & Vargas, P. A. (2013). A propósito de las tendencias epistemológicas de trabajo social en el contexto latinoamericano. *Revista Katálisis*, 16 (1), 122-130. Recuperado de: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/katalysis/article/view/S1414-49802013000100012>
- Remolina, V, G. (1999). La responsabilidad social de la universidad frente a la problemática del país. En G. Remolina, conferencia de P. rector de la universidad al consejo académico (28. X.98) y al consejo del medio universitario (12.XI.98). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Colombia.
- Sandoval, C. (1996). *Investigación cualitativa*. Bogotá: Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior, ICFES.
- Santander, P. (2011). Por qué y cómo hacer análisis del discurso. *Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, 41, 207- 224. Recuperado de: <http://www2.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/41/santander.html>
- Sierra, J. P. & Villegas, S. L. (2009). La formación profesional en trabajo social. Vigencia del debate sobre los paradigmas sociales: el caso de la Universidad del Valle. *Revista prospectiva*, 14, 46-68. Recuperado de: <http://revistas.univalle.edu.co/index.php/prospectiva/issue/view/121>
- Silva, O. (2002). El análisis del discurso según Van Dijk y los estudios de la comunicación. *Revista Razón y Palabra*, 26, s.p Recuperado de: <http://www.razonypalabra.org.mx/antteriores/n26/osilva.html>
- Tamayo, M. (1999). *El proceso de la investigación científica*. México: Limusa.
- Torres, A. (1998). *Estrategias y técnicas de investigación cualitativa*. Bogotá: Unad.

# DESTRUIR LOS ÍDOLOS DE LA MODERNIDAD OCCIDENTAL: EL PENSAMIENTO ISLÁMICO DECOLONIAL DE SIRIN ADLBI SIBAI<sup>1</sup>

<https://doi.org/10.25058/20112742.n30.10>

HELIOS ILYAS F. GARCÉS

Orcid ID: [orcid.org/0000-0003-1083-3754](https://orcid.org/0000-0003-1083-3754)

[heliosfgarces@gmail.com](mailto:heliosfgarces@gmail.com)

Cómo citar este documento: F. Garcés, Helios Ilyas (2019). Destruir los ídolos de la modernidad occidental: el pensamiento islámico decolonial de Sirin Adlbi Sibai. *Tabula Rasa*, 30, 195-205. Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n30.10>

Recibido: 16 de marzo de 2018

Aceptado: 12 de diciembre de 2018

## *Resumen:*

Este artículo se presenta como estudio introductorio sobre el pensamiento de la autora musulmana decolonial Sirin Adlbi Sibai<sup>2</sup>.

*Palabras clave:* islam, decolonial, colonialidad, modernidad, racismo, feminismo, islamofobia.

## **Destroying the Idols of Western Modernity: Sirin Adlbi Sibai's Decolonial Islamic Thinking**

### *Abstract:*

This paper is an introductory study to Muslim author Sirin Adlbi Sibai's decolonial thinking.

*Keywords:* Islam; decolonial; coloniality; modernity, racism, feminism, Islamophobia.

<sup>1</sup> Este artículo fue escrito a tenor de la entrevista que la pensadora concedió al autor en 2017 y de la acogida que su libro *La cárcel del feminismo*. Hacia un pensamiento islámico decolonial, ha tenido en lengua castellana.

<sup>2</sup> Sirin Adlbi Sibai (Granada, 1982) es pensadora musulmana decolonial. Es arabista y especialista en Teoría Política, doctora en Estudios Internacionales Mediterráneos por la Universidad Autónoma de Madrid. Es miembro del equipo docente del International Summer School of Critical Islamic Thought de Granada y del equipo de investigación del Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos de la Universidad Autónoma de Madrid (TEIM-UAM). Entre 2008 y 2012 fue investigadora FPI (Formación de Personal Investigador) en el Departamento de Estudios Árabes de la UAM. Así como fue investigadora visitante en la School of Oriental and Asiatic Studies (SOAS) de la Universidad de Londres en 2008 y en la Universidad de Hassan II de Casablanca en 2010. Es autora del libro *La cárcel del feminismo*. Hacia un pensamiento islámico decolonial (Akal, 2016), así como de numerosos artículos sobre feminismo, colonialidad, islamofobia y revoluciones árabes. Ha sido conferenciante en innumerables universidades y centros de investigación internacionales. Activista sirio-española opositora al régimen de los Asad, fue una de las fundadoras de la Asociación de Apoyo al Pueblo Sirio en Madrid en el 2011. Actualmente reside en Casablanca, Marruecos, y es madre de dos hijos.



Grecia - 2019  
Johanna Orduz



## **Destruir os ídolos da modernidade ocidental: o pensamento islâmico decolonial de Sirin Adlbi Sibai**

*Resumo:*

Este artigo é um estudo introdutório sobre o pensamento do autor muçulmano decolonial Sirin Adlbi Sibai.

*Palavras-chave:* islamismo, decolonial, colonialidade, modernidade, racismo, feminismo, islamofobia.

*Urge la redefinición de nuevos enemigos y nuevas semánticas  
que permiten a Occidente mantener su definición en contraposición a un Otro,  
según las mismas estructuras binarias antitéticas que permiten  
perpetuar la violencia directa y el realismo político  
y que encubren todo el aparato institucional de rapiña y saqueo.*

Sirin Adlbi Sibai

*Era necesario «institucionalizar» el islam, es decir convertirlo  
en una «religión» para que dejara de ser el nervio que movía a los musulmanes.  
Fue necesario crear una «casta» que, por serlo, era manipulable.  
Y esa estrategia ha sido continuada por los regímenes que han sucedido  
a la etapa colonial y que en el fondo no son más que los garantes  
de que lo iniciado por el colonialismo siga existiendo.*

Abderrahman Mohamed Maanan<sup>3</sup>

### **Una síntesis creadora del pensamiento decolonial**

Especialmente desde Europa, se ha pretendido mostrar la ancestral genealogía del denominado giro decolonial (Maldonado Torres, 2008) como el mero producto academicista de una corriente intelectual supuestamente novedosa,

<sup>3</sup> Licenciado en Filología Hispánica, por la Universidad de Fez (Marruecos, 1983), con la memoria de licenciatura: «El sufismo en al-Ándalus» y doctor en Filología Árabe por la Universidad de Sevilla. Abderrahman Muhammad Maanan es un estudioso rifeño (Melilla) del Tassawuf (sufismo) en el Norte de África, así como estudioso de la obra del Sheij Ahmed al-Alawi. Iniciador de la corriente «descristianización/descolonización del islam» en el Estado español, su influencia, desde hace décadas, en el pensamiento islámico crítico contemporáneo de habla hispana es evidente e indiscutible. Abdelmumin Aya, pensador presente en la obra de Sirin Adlbi Sibai ha reconocido la importancia fundamental del enfoque de Maanan en su obra. A pesar de ello, no se cuenta, hasta el momento, con una recopilación editada de su trabajo escrito. A lo largo de dos años trabajó en una valiosa y única traducción y Tafsir (comentario) de una parte del Corán (surats 78-114), publicado en cuatro volúmenes, y en varios comentarios de obras clásicas de la tradición islámica como Al-Aqida At-Tahawiya o Al-Aqida Al-Wâsiyya, entre otras. Ha traducido diversas obras del árabe, entre las que destaca Los engarces de la sabiduría, de Ibn al-'Arabi, publicado en 1999 por Editorial Hiperión. Su última obra publicada es Tasawwuf, Introducción al Sufismo (2006), en la Editorial Almuzara, Córdoba.

reciente y estrictamente situada en el siglo XX. Por supuesto que las interminables aportaciones terminológicas, esquemáticas y conceptuales, así como la producción extraordinaria de un pensamiento crítico internacional renovado sin precedentes en nuestra era –desarrollado a través de artículos, ensayos, libros, congresos– deben al heterogéneo y conflictivo grupo Modernidad/Colonialidad un reconocimiento incontestable de primer orden. Sin embargo, gran parte de los propios autores fundamentales de la red advierten que no nos encontramos ante un fenómeno novedoso. Si este significativo error de percepción es dominante no es sino a causa de la ceguera occidentalocéntrica que vertebró férreamente las ciencias sociales euro–norteamericanas (Grosfoguel, 2008), y la misma historiografía convencional de las ideas, cuyo provinciano influjo, constituido en pretendida universalidad (Dussel, 2008), permea, en el contexto globalizado del sistema-mundo moderno, a toda la academia internacional.

El pensamiento y las prácticas decoloniales son, sin embargo, tan antiguas como la propia colonialidad y surgen allí donde se producen las heterarquías de poder (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007) que la constituyen a partir de 1492: el denominado Sur Global. Así, las resistencias al fenómeno moderno del colonialismo surgen con/contra el propio colonialismo, desde las múltiples humanidades dominadas, exterminadas por el mismo; desde las epistemes y cuerpos comunitarios que resistieron, sobrevivieron y combatieron/combaten la hegemonía moderna. Por lo tanto es necesario reconocer que la construcción de los saberes rebeldes, de la materia prima (Rivera Cusicanqui, 2010), que inspiró la constitución contemporánea del corpus teórico decolonial tal y como lo conocemos en la actualidad preceden y posibilitan la existencia de este último.

En momentos en los que existe una gran e intencionada confusión sobre cuáles son los puntos de partida claves de la ruptura decolonial, Sirin Adlbi Sibai produce, desde la epistemología arabo-islámica, a lo largo de su trabajo ensayístico y con especial ahínco en la primera parte de *La cárcel del feminismo: hacia un pensamiento islámico decolonial* (2016), lo que en palabras del filósofo argentino–mexicano Enrique Dussel es una de las mejores síntesis creadoras actuales del pensamiento decolonial contemporáneo<sup>4</sup>. Sirin Adlbi Sibai, comprometida con la descolonización de la comunidad arabo-islámica, demuestra poseer un conocimiento preciso y

<sup>4</sup> Extraído de la presentación del libro de la autora junto a Enrique Dussel y Karina Ochoa en México con el título: «Dussel, Sirin y Karina Ochoa, presentación del libro: *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*». Disponible online en: <https://www.youtube.com/watch?v=d3k4Yot0ykU&t=5701s>

nada superficial de los análisis en torno a la colonialidad en sus dimensiones política epistemológica y ontológica. Dicha realidad se hace necesariamente remarcable en un contexto en el que lo decolonial se hace moda, es decir,

se intenta hacer moderno, y comienza a formar, al menos nominalmente, parte del mercado fashion de los conceptos, las ideas y las retóricas vacías en el Estado

español. Es cuando se extiende la percepción de que descolonizar una narrativa de liberación consiste, simplemente, en añadirle acento o «colorearla» cuando la obra de Sirin Adlbi Sibai hace su aparición en castellano.

### **La cárcel epistemológico-existencial**

La crítica a la Modernidad occidental, que deja de ser considerada un relato emancipatorio de la humanidad en su conjunto para ser analizada desde su dimensión genocida, extractivista y epistemicida –la Colonialidad–, ocupa, como no podía ser de otra manera, un lugar fundamental en la obra ensayística de la autora. Así, el concepto de cárcel epistemológico–existencial, espacio–temporal y estética (Adlbi Sibai, 2016) viene a enriquecer los análisis decoloniales en torno a los discursos y tecnologías de poder que forman parte del aparataje opresivo de la Modernidad. No se trata de un simple abalorio retórico. La reproducción de marcos binarios y antitéticos que producen un único sujeto existente posible, a la vez que reproducen, a través de lo que la autora nombra conceptualmente como el «imperio de la anulación del Otro» (Adlbi Sibai, 2016), una zona del no-ser (Fanon, 2010; Grosfoguel, 2012) donde sobreviven las comunidades humanas negadas es de una extraordinaria complejidad y necesita de categorías que la destapen de forma lúcida:

Los pueblos, las culturas y las personas categorizados en la escala de jerarquías del sistema–mundo moderno/colonial han sido, dentro de ésta, desestructurados, deconstruidos y contruidos simultáneamente y silenciados, a través de tecnologías y dispositivos de subalternización diversos, variados y contradictorios que se transformarán, a lo largo de la historia y en los diferentes contextos, mientras sostienen sus mismas estructuras coloniales de producción y reproducción de otredad. (Adlbi Sibai, 2016, p. 33)

La amplia estructura de la cárcel nos recuerda que la naturaleza del poder colonial tiene la capacidad, especialmente tras la desaparición formal de las administraciones coloniales clásicas, de recrear una ficticia sensación de libertad. Su dinamismo nos pone en contacto con la mutabilidad de las jerarquías materiales y mentales que definen la división maniquea que divide el mundo moderno entre la zona del colonizador y la zona del colonizado (Fanon, 1963). Su dimensión epistemológica limita y cercena la producción de los saberes en la zona del no–ser, forzándolos a funcionar como ecos del monólogo único y monolítico de la modernidad cuyo único escape es la «tradición», parte del espejismo interior de la cárcel. Esta cárcel es espacio-temporal porque define una forma de enfrentarse al territorio y a la relación de los cuerpos en ella, es decir, es una geo-política que alberga una corpo-política (Grosfoguel, 2006). Al mismo tiempo, habitamos y nos habita, un tiempo prematuro, amenazante, lineal y un espacio definitivamente demarcado desde arriba, un espacio de riesgo continuo que puede ser violentado en cualquier

momento. Es existencial porque afecta nuestra psique, nuestra materialidad y nuestra espiritualidad. En este sentido, resulta harto interesante que Sirin Adlbi Sibai aluda a la faceta existencial de la cárcel epistemológica. Sabemos que el verbo «ser» no existe en árabe tal y como es usado en las lenguas occidentales:

La existencia del verbo ser, según el autor tunecino Moncef Chelli, es el asidero magnífico con el cual es posible el pensamiento en Occidente, y sin embargo hay culturas que lo pueden cuestionar completamente, como por ejemplo la árabe, que no necesita de ese mecanismo para poder expresarse. (Mohamed Maanan, 2004)

Esta realidad debiera, quizás, emplazarnos a una futura reconsideración de la especificidad con que la denominada colonialidad del ser (Maldonado Torres, 2006) opera en la consciencia arabo-islámica. El papel que el lenguaje ocupa en la dimensión ontológica de la colonización/racialización no pasa inadvertida para el máximo teórico sobre la colonialidad del ser, Nelson Maldonado Torres: «La colonialidad del ser es un concepto que intenta capturar la forma en que la gesta colonial se presenta en el orden del lenguaje y en la experiencia vivida de sujetos» (Maldonado Torres, 2008, p. 154). Finalmente, por el momento, la cárcel epistemológico-existencial, espacio-temporal es estética porque recluye a las comunidades colonizadas en un estrecho rol tradicionalista asignado desde el falso binarismo tradición/modernidad para convertir las en caricaturas de ellas mismas a través de la expresión esclerótica de su psique colonizada. El proceso a través del que los colonizados son desestructurados y deconstruidos, construidos y silenciados no es estático sino dinámico y los binarismos enfrentados sobre los que la pensadora advierte tienen el poder de construir realidad. Esta es una realidad reclusa, o una realidad que recluye a quienes se definen a través de ella, que el concepto de cárcel epistemológica descubre de forma clarividente.

Adlbi Sibai trae, a lo largo de su trabajo, las aportaciones del filósofo marroquí Taha Abdurrahman en torno al debate sobre el concepto de modernidad. Abderrahman distingue entre lo que considera «el espíritu de la modernidad», presente en todas las civilizaciones, y basado en: «el “principio de mayoría” que consta de dos elementos esenciales “la autonomía” y “la creatividad”, el “principio de crítica” que consiste en la “racionalidad” y en la “diferenciación”, y el “principio de universalidad” que también tiene como pedestal dos fundamentos: “la extensión” y “la generalizabilidad”» y sus aplicaciones concretas (Abdurrahman, 2011, p. 168). Realizando una extensa crítica de la modernidad occidental, el autor asegura, contrariamente a Enrique Dussel, que la consecución de una modernidad propia, interior y creativa (Abderrahman, 2011, p.162), en este caso desde el denominado mundo arabo-islámico, es posible superando mimetismos surgidos del complejo de inferioridad que instalan al pensamiento islámico en lo que define como una pseudo-modernidad.

## La consciencia del no-ser

Ante ese desolador panorama, el único camino que nos queda pasa, necesariamente, por la deconstrucción y denuncia del imperio de la anulación del Otro y, simultáneamente, por una reconstrucción, revisión, re-imaginación y reestructuración de nuestro ser. (Adlbi Sibai, 2016, p. 85)

Sirin Adlbi Sibai reconoce que su compromiso es con los colonizados y colonizadas. No obstante, tal y como hemos afirmado anteriormente, dedica su trabajo a revertir los procesos a través de los cuales la colonialidad ha dañado a la comunidad en la que se sitúa y de la que se siente perteneciente, la comunidad arabo-islámica. El discurso cientifista y cartesiano propio de los intelectuales occidentalocéntricos se define a través de dos tendencias fundamentales relacionadas con su comprensión y demarcación artificiosa del binomio universalidad/particularismo. Por una parte, encontramos la pretensión omnipotente de que la interpretación occidental del mundo, se enmascare tras la identidad que sea, no está localizada, encarnada y condicionada por la genealogía en la que se inserta, es la denominada *hybris* del punto cero (Castro-Gómez, 2004). Desde esa posición teológica que transforma, tras un falso proceso de secularización, el ojo divino en el ojo occidental (Dussel, 2008), se percibe cualquier interpretación otra del mundo que comienza por definir su situación geo-corpo-política como particular, sesgada y etnocéntrica. Lo que, desde la necesidad decolonial, se interpreta como un gesto de honestidad intelectual es visto por el ojo del falso dios occidental como un gesto particularista.

Adlbi Sibai advierte sobre el punto de partida de la condición de posibilidad para la descolonización del pensamiento arabo-islámico: la conciencia de formar parte de la zona del no-ser. Ello implica reconocer la dolorosa atrofia que lesiona los saberes propios. La propuesta de la pensadora decolonial surge para aportar luz a la crisis filosófico-conceptual del mundo islámico en el contexto del sistema mundo/colonial cristianocéntrico. Sin esa aceptación, todos los intentos por superar el complejo de inferioridad –a través de la necesidad de reconocimiento, la voluntad de integración e incluso las exigencias políticas de reparación– son engañosos y desembocan en una recolonización interior enmascarada de la epistemología propia. Tal y como Abderrahman Mohamed Maanan, inspirador de Abdelmumin Aya –una de las notables influencias en el pensamiento de Sirin Adlbi Sibai– afirmara hace treinta años en *El islam colonizado*:

El islam exige –y con urgencia en occidente– de una redefinición radical desacomplejada y descolonizada [...] El cristianismo sigue estando demasiado presente en la mente de quienes analizan el hecho islámico [...] Los musulmanes «modernos», cada vez más incapaces de entender el Islâm en sus fuentes, debido a una educación manejada desde fuera, conocen el Islâm en las obras de los orientalistas, casi siempre misioneros,

o en las de sus discípulos, o en la producción de pseudo intelectuales acomplejados ante la superioridad de la ciencia occidental que intentan imitar su lenguaje y métodos [...] Nos encontramos en definitiva con que el Islâm es presentado por los propios musulmanes como una caricatura del cristianismo, absolutamente insípida, por no decir monstruosa en algunos casos. (Mohamed Maanan, 2000)

La obra de Sirin Adlbi Sibai añade claves a la crítica islámica contemporánea para poner al descubierto la agenda colonizadora presente en los inspiradores del denominado reformismo musulmán y del nacionalismo árabe: Jamal al-Din al-Afgani, Muhammad Abdu, Rashid Rida, Hasan al-Banna, Mustafa al-Siba'i, Muhammad al-Ghazali o Sayyid Qutb, reproductores, inconscientes o no, de la colonialidad de la religión (Adlbi Sibai, 2016, p. 95) en su asimilación en bloque o de asimilación y redefinición local (Adlbi Sibai, 2016, p. 103) de los valores de la modernidad occidental, el racionalismo o la ilustración. De esta forma, los esfuerzos por institucionalizar un islam cristianizado<sup>5</sup>/colonizado y convertirlo en los cimientos de los nuevos Estados-nación árabes, instrumentos de opresión de los regímenes actuales y continuadores del legado colonial, obtuvieron el éxito deseado.

### **Feminismo e islam: género, desarrollo y colonialidad**

Para destacar la especial relación existente entre el discurso feminista occidentalocéntrico y la agenda colonial en el mundo arabo-islámico, Adlbi Sibai se sumerge en un trabajo de campo que aborda la realidad ideológica y práctica del mundo de la cooperación en el norte de Marruecos. El racismo cultural emplea entonces las principales consecuencias políticas del discurso del desarrollo, más tarde el enfoque Mujer y Desarrollo (Adlbi Sibai, 2016, p. 45), para enmascarar su pretendida intervención humanitaria a través de una narrativa de liberación moderna, propia de la historia local occidental con un poderoso magnetismo y una carga moral civilizatoria considerable:

<sup>5</sup> Al hablar de la cristianización del islam no nos referimos al cristianismo primitivo sino a su versión institucionalizada y colonial.

occidentalocéntrico y la agenda colonial en el mundo arabo-islámico, Adlbi Sibai se sumerge en un trabajo de campo que aborda la realidad ideológica y práctica

Las mujeres del Tercer Mundo pasan a ser prioritarias en las agendas de desarrollo, había que modernizarlas, desarrollarlas y liberarlas para que arrastraran al resto de la sociedad. Más adelante surgió también el enfoque de Género y Desarrollo (GYD), que hará hincapié en el género, entendido entonces como construcción social de los roles sociales con base en el hecho sexual natural (Adlbi Sibai, 2016, p. 46).

Desde Gayatri Spivak, pasando por Chandra Mohanty y la recién fallecida Saba Mahmood —entre otras—, Sirin Adlbi, utiliza para rastrear la construcción hegemónica de la denominada mujer del Tercer Mundo, el arsenal analítico del

denominado feminismo poscolonial. Revisa, a su vez, la genealogía de la categoría de interseccionalidad y plasma la crítica que feministas decoloniales como Ochy Curiel o María Lugones plantean ante el elitismo o el androcentrismo de determinados enfoques englobados, con justicia o no, en tales corrientes. En este sentido, el trabajo desarrollado por Chandra Mohanty en el cuestionamiento radical de las categorías de «mujer», «sexo» o «género», en consonancia con los trabajos de Lugones (2008) o Oyèrónké Oyewùmí (2018) y la función que tales conceptos cumplen en la aproximación colonial al Sur Global encuentra en el pensamiento islámico decolonial de Sirin Adlbi Sibai su nexos natural con los estudios de intelectuales como Lila Abu-Lughod sobre los filtros y conceptos que hacen del universo arabo-islámico la diana de la neurosis occidentalocéntrica en torno a la idea de Oriente (Said, 2002).

La mujer musulmana con hiyab condensa y cristaliza, según la autora, esa poderosa neurosis a través de la cual «se lleva a cabo toda la colonización y dominación del islam» (Adlbi Sibai, 2016, p.113) Sin embargo, muchas de las respuestas articuladas desde el interior de las sociedades colonizadas ante dicha opresión no consiguen romper con los límites de la cárcel epistemológica que les es impuesta. Es aquí donde son expuestos lo que Adlbi Sibai llama “los discursos del oxímoron” (Adlbi Sibai, 2016, p. 117) desde los que parten los propios feminismos islámicos. Para mostrar la razones y alcances de dicha crítica la autora se enfrenta a una redefinición radical de la islamofobia y el patriarcado árabe, categorías cuya comprensión convencional resulta imprescindible descolonizar para romper con la cárcel epistemológica del feminismo, trampa y espejismo que, según la pensadora, lanza, una y otra vez, a las colonizadas ante las rejas de la prisión colonial. Los discursos de Fátima Mernissi, Asma Lamrabet y Nadia Yassine (Adlbi Sibai, 2014), así como los pertenecientes al Partido Justicia y Desarrollo y a la alternativa filosófico-política del Partido de Justicia y Espiritualidad en Marruecos (Adlbi Sibai, 2016) son analizados para llegar a puertos insospechados que hacen de su obra una aportación única actualmente en castellano.

### **Destruir los ídolos, reconocer la unicidad: el Tawhíd**

Convencionalmente, la palabra Tawhíd es traducida como «monoteísmo». Sin embargo, desde un punto de vista islámico, tal traducción resulta una pobre y flagrante traición colonial/cristianizante de un poderoso término que Sirin Adlbi Sibai define como: «la unicidad y la unificación de la creación de Allah<sup>6</sup> y, por lo tanto, la unicidad y unificación de la pluralidad y la heterogeneidad» (Adlbi

<sup>6</sup> Respetando el espíritu de la descolonización/descristianización del pensamiento islámico en la que se enmarca la pensadora musulmana decolonial Sirin Adlbi Sibai, evitaremos la traducción convencional empobrecida de términos claves de la tradición islámica tales como Allah, cuya traducción corriente es «Dios» y que hemos decidido mantener en árabe transcrito.

Sibai, 2016, p. 268). Probablemente, al lector no musulmán, y, especialmente a aquel que, a causa de una historia marcada por el papel de las jerarquías religiosas en la estructuración del poder, le resulte extraño encontrarse con esta propuesta. No obstante, tal y como hemos afirmado con anterioridad, con consonancia con Abderrahman Mohamed Maanan, ni el Islâm es una religión ni el Tawhîd es un monoteísmo.

La invitación que la pensadora lanza, en primer lugar, a la comunidad arabo-islámica y después a todos los colonizados, consiste en aceptar su anulación, su no existencia, o su existencia como no-ser, como articulación colonial del monólogo imperante desde el amplio interior de la cárcel epistemológica. Tras ello, en lo que respecta al trabajo que nos dirige hacia un pensamiento islámico decolonial se impone el reconocimiento de lo que llama el Ser islámico. Para que dicho reconocimiento brote es necesaria la negación y destrucción de las deidades, de los ídolos de la modernidad occidental y de su falso poder sobre la subjetividad colonizada. En el posterior reconocimiento de la unicidad radical del ser que trasciende y unifica armoniosamente la heterogeneidad de la existencia –el Tawhîd– se encuentra una de las claves para la superación del pensamiento dualista propio de la modernidad colonial. Este proceso no se da en solitario, a espaldas de la fundación de otra ética y el Islâm, tal y como el filósofo Taha Abdurrahman explica, es una epistemología del ethos (Adlbi Sibai, 2016, p. 268). Desde algunos de estas huellas es desde las que Sirin Adlbi Sibai desarrolla su propuesta de un pensamiento islámico decolonial,

<sup>7</sup> Si *Allah* quiere.

trabajo que pronto, insha Allah<sup>7</sup>, podrá consultarse en otras lenguas, ya que lo expuesto a través de él merece un debate internacional serio, especialmente y tal y como diría Enrique Dussel, de Sur a Sur.

## Referencias

- Abderrahman, T. (2011). El espíritu de la modernidad y el derecho a la creatividad. *Eikasía. Revista de Filosofía*. Recuperado de: <http://revistadefilosofia.com/38-05r.pdf>
- Adlbi Sibai, S. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid: Akal.
- Adlbi Sibai, S. (2012). Colonialidad, feminismo e islam. *Viento Sur*, 122, 57-67. Recuperado de: <http://www.rebelion.org/docs/150680.pdf>
- Adlbi Sibai, S. (2014). El «hiyab» en la obra de Fátima Mernissi o la paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial. *Tabula Rasa*, 21, 47-76. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n21/n21a03.pdf>



Castro-Gómez, S. (2004). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Recuperado de: <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogoomez.pdf>

Dussel, E. (2008). Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. *Tabula Rasa*, 9, 153-197. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a10.pdf>

Fanon, F. (2010). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

Grosfoguel, Ramón. (2012). El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*, 16, 79-102. Recuperado de: <http://www.revistatabularasa.org/numero-16/05grosfoguel.pdf>

Grosfoguel, R. (2008). Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Tabula Rasa*, 9, 199-215. Recuperado de: <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/10grosfoguel.pdf>

Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, 4, 17-48. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n4/n4a02.pdf>

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101. Recuperado de: <http://dev.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>

Maldonado-Torres, N. (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa*, 9, 61-72. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a05.pdf>

Maldonado-Torres, N. (2006). Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. Recuperado de: <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/maldonado-colonialidad-del-ser.pdf>

Mohamed Maanan, A. (2004). Conceptos clave del pensamiento islámico. *Web islam*. Recuperado de: [https://www.webislam.com/articulos/35442-conceptos\\_fundamentales\\_del\\_pensamiento\\_islamico.html](https://www.webislam.com/articulos/35442-conceptos_fundamentales_del_pensamiento_islamico.html)

Mohamed Maanan, A. (2000). El islam colonizado. *Musulmanes Andaluces* Recuperado de: <https://www.musulmanesandaluces.org/hemeroteca/10/colonizado.htm>

Rivera Cusicanqui, S. (2010). Ch'ixinakax utxiwa. *Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón. Disponible en: <https://chixinakax.files.wordpress.com/2010/07/silvia-rivera-cusicanqui.pdf>

Presentación del libro *Lacárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico descolonial* (2017). Disponible online en: <https://www.youtube.com/watch?v=d3k4Yot0ykU&t=5701s>

Said, E. (2002). *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori.

# EL PENSAMIENTO ISLÁMICO DECOLONIAL, UNA HERRAMIENTA CONTRA LA ISLAMOFOBIA DE GÉNERO. ENTREVISTA A SIRIN ADLBI SIBAI<sup>1</sup> POR HELIOS ILYAS F. GARCÉS

Islamic decolonial thinking. An instrument against gendered islamophobia. An interview with Sirin Adlbi Sibai by Helios Ilyas F. Garcés

Pensamento islâmico decolonial, uma ferramenta contra a islamofobia de gênero. Entrevista com Sirin Adlbi Sibai feita por Helios Ilyas F. Garcés

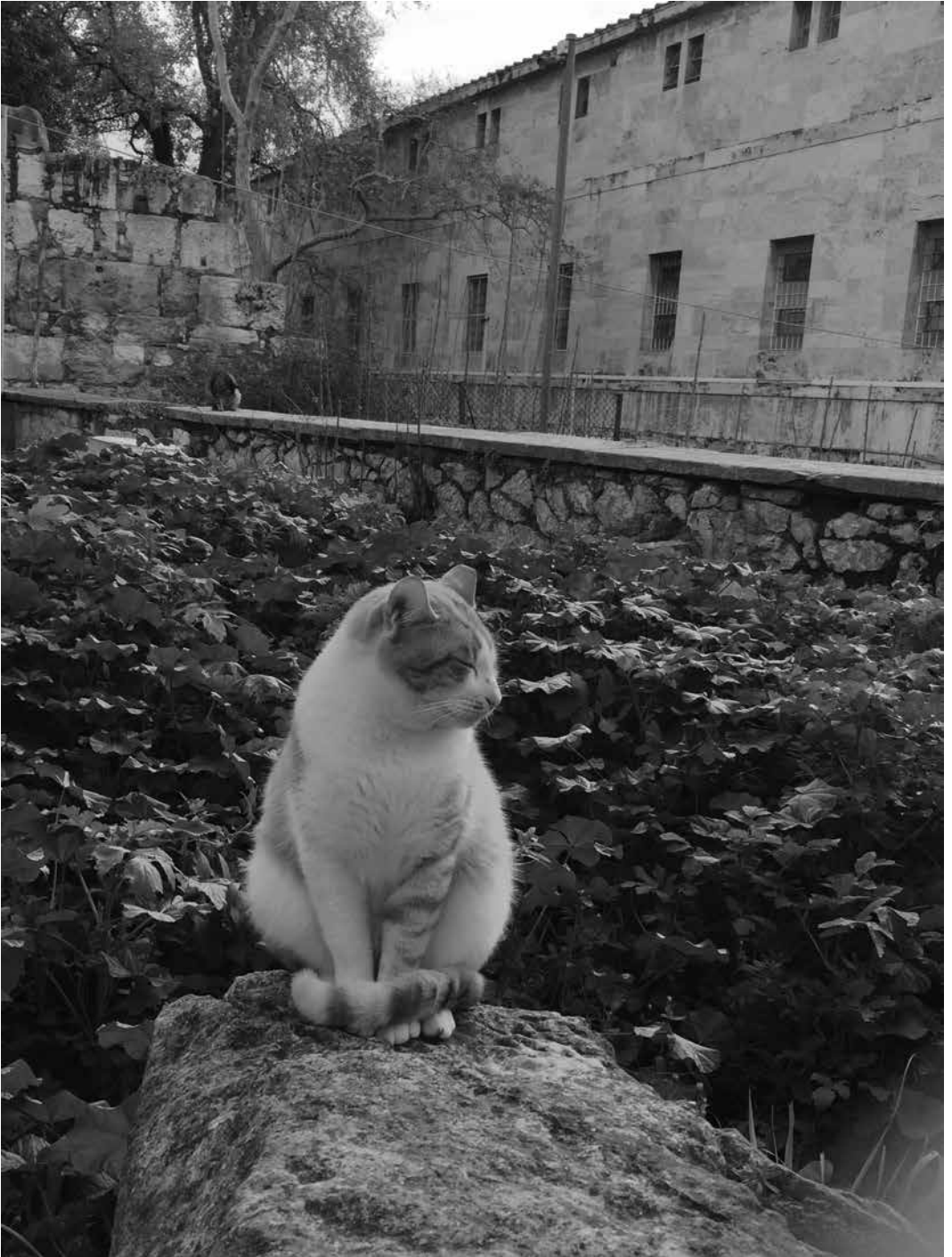
<https://doi.org/10.25058/20112742.n30.11>

Cómo citar este documento: Adlbi Sibai, Sirin & F. Garcés, Helios Ilyas (2019). El pensamiento islámico decolonial, una herramienta contra la islamofobia de género. *abula Rasa*, 30, 207-219. Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n30.11>

La siguiente entrevista se produjo en el contexto de una actividad realizada por el Espai Avinyó y Barcelona Interculturalitat en la Sala Francesca Bonnemaïson el 1 de febrero de 2017 en la ciudad de Barcelona, con motivo de la visita de la escritora, ensayista, conferenciante y pensadora musulmana decolonial Sirin Adlbi Sibai y de la presentación de su último libro *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Para guiar y moderar el evento se contó con Helios F. Garcés. El título de la conversación fue *El pensamiento islámico decolonial, una herramienta contra la islamofobia de género*. Esta versión ha sido revisada y modificada por sus autores para su adaptación al formato escrito.

*1. De un tiempo a aquí, especialmente en el Estado español, se ha comenzado a hablar insistentemente sobre «islamofobia de género». Tú eres crítica con esta tendencia en tu trabajo, ¿cuáles son los riesgos semánticos y los problemas políticos, según tu punto de vista, implicados en este discurso que parece agradar tanto a determinadas instituciones?*

<sup>1</sup> Sirin Adlbi Sibai (Granada, 1982) pensadora musulmana decolonial. Arabista y especialista en Teoría Política, doctora en Estudios Internacionales Mediterráneos por la Universidad Autónoma de Madrid. Miembro del equipo docente del International Summer School of Critical Islamic Thought de Granada y del equipo de investigación del Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos de la Universidad Autónoma de Madrid (TEIM-UAM). Entre 2008 y 2012 fue investigadora FPI (Formación de Personal Investigador) en el Departamento de Estudios Árabes de la UAM. Así como fue investigadora visitante en la School of Oriental and Asiatic Studies (SOAS) de la Universidad de Londres en 2008 y en la Universidad de Hassan II de Casablanca en 2010. Es autora del ensayo: *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial* (Akal, 2016), así como de numerosos artículos sobre feminismo, colonialidad, islamofobia y revoluciones árabes. Ha sido conferenciante en innumerables universidades y centros de investigación internacionales. Activista sirio-española opositora al régimen de los Asad, fue una de las fundadoras de la Asociación de Apoyo al Pueblo Sirio en Madrid en el 2011. Actualmente reside en Casablanca y es madre de dos hijos.



**Grecia - 2019**  
*Johanna Orduz*

El problema está en qué entendemos por islamofobia y en las consecuencias teóricas y políticas de unas u otras comprensiones.

Existe un amplio debate teórico sobre la cuestión, que se discute entre si la islamofobia es un fenómeno viejo (es decir una serie de estereotipos negativos enraizados históricamente), o si por el contrario es un fenómeno nuevo, que si bien guardaría similitudes con las expresiones racistas que aparecen en diferentes momentos históricos, estaría desconectado de las mismas. Según determinados estudiosos, o una u otra consideración tendrían consecuencias teórico-políticas diferenciales, puesto que considerarlo como un fenómeno viejo anularía la posibilidad de crear instrumentos legales de sanción jurídica ya que con ello se aligera la responsabilidad del papel activo que las diferentes instituciones políticas, jurídicas, legislativas, intelectuales, académicas y mediáticas desempeñan en la construcción de los mismos.

Desde la decolonialidad, sin embargo, podemos superar los limitantes de ambas perspectivas y dirigirnos hacia una observación compleja de la islamofobia.

Efectivamente es un fenómeno nuevo en lo referente a que a partir del fin de la post-Segunda Guerra Mundial van a transformarse los moldes discursivos racistas en relación al islam y a los musulmanes, y pasarán en un contexto internacional renovado de los clásicos discursos orientalistas, analizados por Said, a complejizarse mediante las dialécticas desarrollistas y feministas del género y el desarrollo tal y como las analizan Chandra Talpade Mohanty y Arturo Escobar. Posteriormente los discursos de la democracia y los securitarios de la supuesta lucha contra el terrorismo. Los discursos terroristas estatales y sistémicos sobre el terrorismo que ellos mismos han producido y sostienen y que luego llaman «terrorismo islámico y yihadista», por cierto, que el análisis del filósofo chileno Rodrigo Karmy sobre el terrorismo como un dispositivo de la razón imperial, me parece muy interesante.

Todos estos moldes discursivos son nuevos, pero su base es la de un patrón de poder que tiene más de 500 años que es la colonialidad y que se produce a partir de la ubicación en 1492 de Europa en el centro del mundo, porque antes de esta fecha esto no era así y ello se da a través del control de las rutas de comercio internacionales y de los genocidios en las Américas y de los musulmanes y judíos en la Península Ibérica y que es lo que va a crear junto con el genocidio de las mujeres en Europa (la famosa quema de brujas) la posibilidad de existencia de la Revolución Industrial y la Ilustración, es decir, la modernidad occidentalocéntrica, la ubicación en lo que Santiago Castro-Gómez va a llamar «la hybris del punto cero» y que es la usurpación del Universal, la invisibilización del lugar concreto de Occidente y su auto-ubicación como medida de todo y todos.

Entonces la definición de racismo cultural y epistemológico que estoy manejando parte de la concepción fanoniana que ha trabajado Grosfoguel, entre otros: y que considera que el racismo se construye entorno a la línea de lo humano (pensamiento

abismal) del ser/no ser y que necesariamente es institucional y por lo tanto, algo mucho más complejo y profundo que simplemente una serie de estereotipos, eso ya no sería racismo. El racismo cultural va a utilizar elementos culturales como marca de inferioridad y superioridad reproduciendo la misma jerarquía colonial/racial de la expansión colonial europea y es una forma de racismo que sin embargo, no va a estar desvinculada de su forma biológica anterior, ya que naturalizará y esencializará las culturas de los colonizados, ahora tercermundistas, subdesarrollados, antidemocráticos y finalmente terroristas.

- a. A partir de aquí, en mi libro planteo dos hipótesis:

El dispositivo colonial de la islamofobia que se construye entorno a diferentes tipos de discursos coloniales (desarrollista, orientalista, feminista, modernidad, terrorismo, democracia, tradición/modernidad, religión/secularización, etc.), se va a llevar a cabo con base a la construcción y producción transversal del objeto colonial que denomino «la mujer musulmana con hiyab» y por lo tanto estoy afirmando que la islamofobia es generizada y lo es en un triple sentido: quién lo genera, cómo y sobre quién incide en mayor medida.

En primer lugar, el sistema que genera la islamofobia es intrínsecamente sexista y patriarcal y que por lo tanto, en segundo lugar, todos los mecanismos de producción de su poder, de subalternización, subhumanización, control y subyugación son igualmente sexistas y patriarcales, de ahí que la islamofobia se produzca a través de una construcción sexuada y feminizada, que es esa «mujer musulmana con hiyab» prototípica del subdesarrollo, la pasividad, el analfabetismo, el tradicionalismo retrógrada, etc., desde la que se reduce la realidad plural y heterogénea de más de 1.600 millones de musulmanas y musulmanes en el mundo.

En tercer lugar, incide mayormente en las mujeres musulmanas, no sólo por su visibilidad cuando llevan hiyab, por ejemplo, sino porque es a través de sus cuerpos, sus imágenes y el aplastamiento violento de sus voces que se construye y produce este tipo de colonialidad.

De ahí que hablar sobre una islamofobia de género exclusivamente como una tipología específica o como un subproducto de la islamofobia, como hacen algunas autoras como Yasmine Zine, por ejemplo, no sólo pierde sentido, sino que invisibiliza estos tres aspectos de los que he hablado y que cruzan transversalmente la islamofobia, de modo que, sin género, no hay islamofobia.

- b. Y la segunda hipótesis, es que la islamofobia en un nivel macropolítico, sistémico global, pasa necesariamente, pero también multidireccionalmente, por su construcción en un nivel micropolítico y discursivo, en la construcción de las subjetividades e intersubjetividades de los individuos: cómo hablan, como piensan, como sienten y cómo se representan y autorepresentan. A

partir de aquí, las reacciones a la colonialidad como subjetividades producidas por el poder o en referencia al mismo, pueden tomar un papel activo dentro de la producción de ese mismo poder, es decir de la colonialidad.

Por ello, paradójicamente, cuando muchas compañeras musulmanas pretenden luchar contra la islamofobia desde las mismas categorías que el poder produce, o hablan también de patriarcado desde una concepción universal, sin tener en cuenta otras estructuras que lo atraviesan, y que de este modo lo concretizan en formas diversas y variadas en diferentes contextos o, cuando hablan por el contrario de un patriarcado local arabo-islámico sin tener en cuenta cómo ha sido afectado y colonizado de modos complejos por el patriarcado occidental sobre el resto del mundo y sobre el resto de patriarcados, matriarcados u otra variedad de estructuras de poder pre-existentes a la colonización, pues están cayendo en la colonialidad: en discursos o luchas, como diría Ramón Grosfoguel, islamóforas contra la islamofobia o en luchas patriarcales contra el patriarcado. Y entonces de modo inconsciente, se está cayendo en la autocolonización y en la producción sistemática y continuada del monólogo occidental.

*2. Tu libro La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial, ahonda en la compleja cuestión de la cárcel epistemológica-existencial, el violento monólogo colonial impuesto desde el poder, a partir de cuya presión coercitiva nos resulta tan difícil pensar/pensarnos, sentir/sentirnos desde una perspectiva liberadora y rompedora con la modernidad occidental. ¿Qué es exactamente la cárcel epistemológica?*

Es una cárcel epistemológico-existencial, espacio-temporal, estética y seguramente podríamos ir complejizando esto y añadiendo infinidad de estructuras carcelarias más... que nos impone, tal y como lo llama Grosfoguel, el sistema-mundo moderno-colonial capitalista-patriarcal-sexista blanco-militar racista occidentalocéntrico y cristianocéntrico o, lo que yo resumo como el Imperio de la anulación de los Otros. Resumiendo muchísimo esto es el sistema internacional global que instituye e institucionaliza la transferencia sistemática y estructural de los bienes materiales, culturales, espirituales, estéticos, epistemológicos y humanos de dos terceras partes de la humanidad hacia una tercera minoritaria parte de la humanidad para su beneficio y privilegio.

Este sistema está ligado a una serie de discursos y tecnologías que adoptan marcos binarios y antitéticos (identidad/alteridad, desarrollados-subdesarrollados, normalidad-anormalidad, democráticos-retrógradas, moderados-radicales, Occidente/Otros) que generan toda una serie de jerarquías globales etno-raciales, lingüísticas, culturales, económicas, epistémicas, sexuales, etc., que se entrelazan las unas con las otras y se articulan complejamente en torno al mercado capitalista global, a la idea de raza y al sistema de sexo-género.

Todo ello forma parte de eso que denomino la cárcel epistemológico-existencial espacio-temporal y estética. Es entonces, un espacio amplio, extenso, maleable, en el que, a todas, todos y todo, es decir a la realidad, a la existencia y a la Vida, este sistema nos ha encarcelado hoy. Es un espacio como digo tan amplio, maleable y perverso también que difícilmente nos permite la posibilidad de ser conscientes, de ver, que tiene rejas y límites y mecanismos muy violentos de control y dominación. El objetivo de esta cárcel, que es «una», pero cuyos mecanismos y dispositivos son múltiples y extremadamente complejos, es el de la producción genocida, epistemicida, feminicida, ecológida, etc., de «un solo sujeto», «una sola voz», «una única epistemología», «una única cosmovisión», «una sola estética», «un único modo de sentir, saber, ser, estar y vivir», estos son los del hombre blanco occidental-cristianocéntrico capitalista militar. Es un imperio monológico cuyos dispositivos (discursivos y no discursivos) reabsorben y rearticulan cualquier intento o posibilidad de exterioridad a la misma para seguir produciendo estructural, sistemática e indefinidamente este patrón de poder muy concreto que no es ni comparable ni asimilable a otros y que llamamos colonialidad en el sistema-mundo moderno-colonial.

La cárcel tiene un funcionamiento doble de producción activa, tanto de visibilidad de ese sujeto único, como de otra forma de producción activa implícita en la primera, la de invisibilización, silenciamiento y aniquilación de todas las formas heterogéneas, plurales, múltiples y variadas de ser y existir en el mundo. Es decir, que produce igualmente y de forma activa, aunque invisible, el No Ser. Porque queda invisibilizado en su producción todo el racismo, el sexismo, el clasismo, el colonialismo y el imperialismo.

Y en el No Ser está permitida toda clase de violencia y opresión, en ese espacio, como bien lo describe Boaventura, ahí no hay reglas ni normas de ningún tipo para la resolución de conflictos. El No Ser está creado y es generado activamente para la justificación «racional» de su opresión abierta y violenta y su aniquilación, saqueo y destrucción.

*3. Considero que tu reflexión sobre la cárcel epistemológica se enmarca en una crítica decolonial que no evade la peliaguda cuestión de las identidades. Es decir, esa cárcel, ese monólogo impuesto al que hacíamos mención, no nos afecta de la misma manera a todos, por lo tanto, no es justo hablar de la misma en un sentido abstracto. Bajando a la tierra, ¿cuáles son, a tu parecer, los principales barrotes de la cárcel epistémica que dominan las reflexiones en torno al islam y los musulmanes y qué relación tiene todo ello con la islamofobia como dispositivo del poder colonial?*

Es verdad que, si bien están interconectados, por pertenecer al mismo patrón de poder, los dispositivos empleados para la colonización en lugares y épocas diferentes, son muy variados y es por ello que tienen que estudiarse las diferentes

experiencias y sufrimientos coloniales de modo concreto y localizado, que además es un ejercicio que va a enriquecer un conocimiento común y multicentrado del funcionamiento del poder y nos va a abrir la puerta al verdadero diálogo Sur-Sur.

Por ello, en mi trabajo, aunque me inspiro en el marco decolonial latinoamericano y en su crítica de la modernidad, trato igualmente de localizar nuestra reflexión en el contexto de la civilización arabo-islámica.

La islamofobia desde luego es un dispositivo colonial producido y generado por esta cárcel como ya he explicado un poco al principio.

La cárcel epistemológico-existencial y espacio-temporal nos impone en términos generales quién puede hablar (porque tiene un «lugar» para ello), cómo se puede hablar (en qué términos) y sobre qué se puede hablar (de qué modo hablamos o callamos algo en concreto).

Entre otras muchas, creo que dos de las estructuras o de los dispositivos coloniales que más afectan los discursos sobre el islam y también de los musulmanes y sobre los que trato específicamente en *La cárcel del feminismo...* son los binomiales tradición/modernidad y religión/secularización que responden a una epistemología y una ontología muy local y muy concreta, que es la occidentalocéntrica y cristianocéntrica y han sido violentados como universales para la reducción de la heterogeneidad del mundo y para su regulación y subalternización. Como afirma Grosfoguel, los europeos practicaron racismo/sexismo epistemológico a través de los cuatro genocidios del siglo XVI que ya he mencionado antes: genocidio y epistemicidio contra judíos y musulmanes en Al-Ándalus; indígenas y africanos en las Américas; y contra los millones de mujeres en Europa que fueron quemadas vivas en la misma época acusadas de brujería.

Todo esto articuló un proyecto que colocó al hombre europeo como centro epistémico privilegiado del mundo y, de este modo, el Dios cristiano ya no fue necesario porque ahora el nuevo dios en la tierra era el hombre occidental. De allí que el proyecto cartesiano se convierta en un proyecto imperial, ya que ese «Yo» del «Yo pienso, luego existo» –fundamento de las nuevas ciencias modernas/coloniales– será un hombre occidental. Como dice Grosfoguel, el racismo religioso se transmutó en racismo científico en el siglo XIX. Europa se apropió de los conocimientos científicos de otras civilizaciones dejando de lado a la espiritualidad y a la ética y por lo tanto perdiendo cualquier tipo de límite; se puede industrializar por igual la producción agrícola que la matanza de personas. Estamos ante el proyecto de secularización occidental donde el hombre occidental se erige como la nueva fuente epistémica de conocimiento y, desde allí, va a desdeñar todos los otros conocimientos del mundo, todo el conocimiento y todas las otras espiritualidades tachándolas de inferiores ante la razón científica



del hombre occidental. Esto es lo que explica por qué, incluso la filosofía y la teología occidentales, epistemológicamente marginados por el pensamiento científico moderno, tendrán también pretensión de universalidad (Boaventura). Y tenemos entonces como consecuencia de ello la producción de lo que yo llamo «la colonialidad de la religión» que va a suponer una de las formas de violencia epistémico-filosófico-espiritual-existencial más brutales.

En tanto que la modernidad se auto-comprende y proyecta como un modelo objetivo, desubicado, deslocalizado, des-historizado, universal e ideal para ser alcanzado por todas las culturas y civilizaciones del mundo según los marcos impuestos por Occidente, en ese ejercicio se van a producir varios movimientos. En primer lugar, la epistemología occidental pretendidamente universal marcará una diferencia epistemológica con todas las demás formas epistemológicas y prácticas sociales de conocimiento, que entonces serán despreciadas, inferiorizadas o suprimidas en tanto saberes inferiores e inútiles. En esto consistió el epistemicidio según Boaventura: en la supresión de los conocimientos locales por parte de un conocimiento alienígena que bajo el pretexto de la misión civilizadora intentó homogeneizar la diversidad social, política, cultural, epistemológica y lingüística del mundo invisibilizando y silenciando su carácter intrínsecamente plural y heterogéneo. Las culturas, saberes y epistemologías que sobrevivieron fueron sometidos a la norma epistemológica dominante, definiéndose y auto-definiéndose también, como saberes locales, concretos, contextuales, apenas utilizables como objetos de estudio científicos o como instrumentos de gobierno indirecto para implantar la ilusión de un autogobierno en los pueblos indígenas.

En segundo lugar, la designación de los saberes no occidentales como «tradicionales», los ubicaba y los ubica hasta el día de hoy, como residuos de un pasado sin futuro, siendo tanto el presente como el futuro propiedad exclusiva de Occidente y estableciéndose por lo tanto la imposibilidad fáctica de acceso por parte de cualquier otra forma cultural, civilizacional, social, política, lingüística o epistemológica, ni al presente, ni al futuro. Condenando, por lo tanto, a todos «los otros» al silencio y a la invisibilización a través de la imposición de un único camino de acceso a los mismos a través de los marcos de la modernidad, lo cual supone un ejercicio perverso de múltiple anulación y auto-anulación que únicamente perpetúa un monólogo occidental y occidentalocéntrico infinito, que podemos identificar, no sólo como la colonialidad del saber, sino también como otra forma enredada con ella que es la que llamo colonialidad espacio-temporal.

A partir de aquí, en mi trabajo muestro que esa crisis del pensamiento arabo-islámico contemporáneo sobre la que se han derramado litros de tinta para pensar siempre desde dentro del binomial tradición-modernidad, habiendo quien se aferra a una inexistente tradición (por ser precisamente una interpretación

moderna) y por el contrario quien lo haga de la modernidad... o están también los que proponen una modernidad islámica que no deja de ser occidentalocéntrica. Mi diagnóstico es que la crisis se encuentra en esas mismas estructuras binomiales de tradición/modernidad y religión/secularización que debemos trascender.

*4. En tu trabajo no solo aparece lo que podríamos denominar como un diagnóstico del «problema», sino que también describes una propuesta de liberación a partir de la que romper con los férreos condicionamientos que aquello que llamamos «colonialidad», como patrón del poder moderno, impone sobre la consciencia islámica y/o sobre la percepción de «lo islámico». Aunque en un principio pueda parecer abstracto y extraño al lector no musulmán, ¿podrías definir ese proceso de ruptura, así como las ideas-fuerza que, desde una perspectiva decolonial, pueden conducir al pensamiento islámico hacia una liberación radical?*

Ante el panorama que he descrito resumidamente hasta ahora mi propuesta global es que el único (pero no uniforme) camino que nos queda pasa necesariamente, por la ruptura, deconstrucción y denuncia de este imperio de la anulación del otro al que podemos acceder a través de un primer y urgente ejercicio de consciencia.

Esto es lo que denomino la consciencia del No Ser, que paradójicamente se trata de un ejercicio auto-productor de existencia. Se trata de la consciencia de nuestras diferentes localizaciones en las estructuras del poder en el sistema-mundo y de todo lo que estas localizaciones diferenciales implican.

Analizar e intentar comprender la realidad actual de los musulmanes y del pensamiento araboislámico o de cualquier otro pueblo, civilización o cultura construidos en el No Ser atendiendo exclusivamente a factores «externos» como son los de las afecciones de la colonialidad en el contexto del sistema/mundo, es desde luego un análisis cojo, por ello, la consciencia del no ser, implica simultáneamente atender también a las dinámicas «internas».

La autocrítica y la descolonización de nuestro propio pensamiento arabo-islámico en concreto. El racismo, el sexismo, el patriarcado y los binarismos y dicotomías que se niegan para construir alteridades adentro de nuestro pensamiento y de nuestra civilización y que son herederos de una historia que es necesario revisar, descolonizar, re-pensar y reavivar. Si bien, este ejercicio no se separa del primero, de comprender las dinámicas «externas» a nuestra civilización, ya que todo ello está enredado, interrelacionado y sólo puede observarse desde una tácita relación de retroalimentación. Tampoco el racismo o el sexismo adentro de nuestra civilización significan ni suponen lo mismo que lo que estos conceptos en el sistema-mundo. No es posible de ningún modo ni comparar ni asimilar la colonialidad con otras formas de opresión locales.

La larga y compleja historia de colonización y determinantes factores de disfuncionamiento interno de la propia maquinaria civilizacional islámica, todo ello mutua y multidireccionalmente afectado, ha dado lugar a la decadencia de nuestra civilización y del pensamiento arabo-musulmán. Nos hallamos ante una atrofia cultural que ha deteriorado la capacidad del individuo o del pensador musulmán de acceder a sus propios referentes. El musulmán, hoy tiene dificultades para entender su propio lenguaje y sus propios valores y ello conlleva la anulación de su capacidad para reinterpretarlos, renovarlos y actualizar su vivencia de los mismos. El islam que antaño fue un grandioso motor propulsor de vida y de una civilización sin precedentes, precursor en todos los ámbitos científicos, culturales, económicos, políticos, etc., hoy se reduce por los propios musulmanes debido a todos estos factores complejamente enredados a una parodia, a una de esas imágenes infantilizadas y deformadas que dibujó el orientalista europeo en alguno de sus cuadros, a un corpus estático que imposibilita generar vida, en el más amplio sentido de la palabra y que más aún, es manipulado para justificar, producir, ensalzar y galardonar la muerte.

Necesitamos entonces partiendo de la consciencia del No Ser, llevar a cabo ejercicios de introspecciones dialógicas intraculturales para entender cómo ha funcionado la colonialidad en nuestros contextos y simultáneamente comenzar un proceso de reapropiación, recuperación, reidentificación y reinención resistente y liberadora de nuestros saberes, nuestras historias, voces, temporalidades y estéticas silenciadas. Lo que llamo la consciencia del ser islámico, una consciencia resistente, liberadora y emancipadora vertebrada entorno a una epistemología ética, para hablar en los términos que utiliza el filósofo marroquí Taha Abderrahman.

A partir de aquí podemos dirigirnos hacia la posibilidad de la puesta en práctica del diálogo pluriversal transmoderno de Dussel, o lo que el sociólogo portugués decolonial Boaventura de Sousa Santos denomina las Epistemologías del Sur y la ecología de saberes.

Desde el pensamiento islámico decolonial propongo que nuestra contribución como musulmanes al diálogo transmoderno parta del concepto islámico del Tawhíd, la «unidad y unificidad del Ser heterogéneo» (la unidad y unificidad del pluriversalismo): desde aquí ya no podemos comprender un «diálogo» en los términos tradicionales del occidentalocentrismo que impone el marco de la identidad y la alteridad en términos binarios opuestos y antitéticos, el «yo existo desde la anulación del otro». Desde el Tawhíd, sin embargo, que es la unicidad de lo heterogéneo vamos a ir del «yo soy lo que el otro no es» al «yo y el otro (todos los seres, la naturaleza y la existencia en su globalidad) somos parte de lo mismo, de la Vida», el otro no es mi anulación, sino que es la esencia de mi confirmación como parte de la Vida. Yo y el otro somos lo mismo. Todo y todos somos el Ser. El concepto del otro se vacía por lo tanto cobrando importancia el concepto del

Nosotros y de la Unidad del Ser del que no solo forman parte las personas, sino todos los seres vivos y acabando por lo tanto con la dualidad del pensamiento abismal, generadora del No Ser.

El ser islámico es un ser global en el sentido de que el otro se comprende como parte del «mismo», el Otro no es «mi antítesis» sino «parte de mí», mi semejante, y con esa parte de mi humanidad, de mi ser, de mi ecología y de mi Planeta Tierra que no es mi anulación, ni mi definición por contraposición, entonces puedo plantear un verdadero diálogo crítico humano-ecológico ético y espiritual, trascender el monólogo que nos impone la modernidad occidentalocéntrica. De ahí que el proyecto de la «transmodernidad» como afirma Dussel, se trata de trascender la modernidad para dirigirnos a una verdadera posibilidad de diálogo crítico y fructífero respetuoso con todas las formas de vida.

*5. La cárcel del feminismo es un título provocador que ha levantado mucha polémica y que, según determinados lectores, se presta a malentendidos. Muchos observadores han visto en él una impugnación absoluta del feminismo, y concretamente de los feminismos islámicos ¿Hay una faceta colonial en el feminismo que lo convierte en una cárcel para ese pensamiento islámico decolonial?, ¿cómo elaborar esa crítica sin que el patriarcado en el poder la instrumentalice? Y los feminismos islámicos, ¿son también cárceles, en determinados aspectos, para ese pensamiento islámico decolonial? ¿Cómo elaborar esa crítica sin que la falsa consciencia occidentalocéntrica la instrumentalice igualmente?*

Si bien era plenamente consciente del «peligro» que podía implicar el título que he escogido para el libro, creo que es necesario un impacto que de una vez genere un debate serio y contundente sobre la colonialidad y el racismo que implican ciertos discursos vestidos de feminismo. Mi objetivo radica en poner bajo sospecha y problematizar fuertemente todas las lógicas binarias entorno a las cuales se ha racionalizado habitualmente la cuestión del feminismo y el islam. Debemos trascender definitivamente el debate en torno a la compatibilidad/incompatibilidad de ambos y ser conscientes de todo lo que supone este planteamiento y también del papel que juegan los términos y los conceptos que se han manejado en estas cuestiones hasta el día de hoy. El subtítulo «hacia un pensamiento islámico decolonial», creo que ya da pistas suficientes (para quien lo quiera ver) sobre el camino que sigue la crítica de este ensayo. De cualquier modo, el «machista que sonreiría complacido» y «el observador occidentalocéntrico que pretenda instrumentalizar» se llevarían una buena decepción después de la lectura, en el caso de querer leer y escuchar realmente, porque ahí está la cuestión: la invisibilización y aniquilación de nuestras voces.

**Bibliografía escogida**

Abdel-Rahman, T. (2005). *يركفلا فالتخال يف يمالسال اقحلا (Al-haq al-islami fi al-ijtilaf al-fikri, El derecho islámico a la diferencia)*. Casablanca y Beirut: Al-Markaz Al-Zaqafi Al-'Arabi.

Abdel-Rahman, T. (2006). *روح وثادحلا (Roh al-Hadaza El espíritu de la modernidad. Introducción para la fundación de una modernidad islámica)*. Casablanca y Beirut: Al-Markaz Al-Zaqafi Al-'Arabi.

Adlbi Sibai, S. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal.

Adlbi Sibai, S. (2015). Hacia una verdadera liberación de las mujeres musulmanas. *Rebelión*. Recuperado de: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=204988>

Adlbi Sibai, S. (2012a). La cooperación no gubernamental española en Marruecos y la construcción de la «islamofobia» en las relaciones internacionales. *Revista de Relaciones Internacionales*, 19, Recuperado de: [http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/index.php?journal=Relaciones\\_Internacionales&page=article&op=view&path%5B%5D=332](http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/index.php?journal=Relaciones_Internacionales&page=article&op=view&path%5B%5D=332)

Adlbi Sibai, S. (2012b). Colonialidad, feminismo e islam. *Revista Viento Sur*, 122. Recuperado de: <http://www.vientosur.info/sumarios/index.php?x=122>

Castro-Gómez, S. (2007). Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, 6, 153-172. Recuperado de: <http://www.revistatabularasa.org/numero-6/castro.pdf>

Castro-Gómez, S. (2004). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (eds.) (2007) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: El Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Pontificia Universidad Javeriana:

Grosfoguel, R. (2010a). Epistemic Islamophobia and Colonial Social Sciences. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, VIII(2), 29-38.

Grosfoguel, R. (2007a). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriuniversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, (pp. 63-79). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Pontificia Universidad Javeriana.

Grosfoguel, R. (2007b). Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: transmodernizar los feminismos. Entrevista realizada a Grosfoguel por Doris Lamus Cañabate. *Tabula Rasa*, 7, 323-340.

Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, 4, 17-48. Recuperado de: [http://www.scielo.unal.edu.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1794-24892006000100002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.unal.edu.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892006000100002&lng=en&nrm=iso)

Grosfoguel, R. (2002). Colonial difference, geopolitics of knowledge and global coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System. *Review (Fernand Braudel Center)* 25(3), 203-224.

Grosfoguel, R. y Mielants, E. (2006). The Long-Durée Entanglement Between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarcal World-System. *An Introduction. Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, V(1), 1-12.

de Sousa Santos, B. (2014). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En de Sousa Santos, B. & Meneses, M. P. (eds.). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, (pp. 21-66). Madrid: Akal.

de Sousa Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: Clacso.

de Sousa Santos, B. & Meneses, M.P. (eds.) (2014) *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal

Dussel, E. (2003). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Lander, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso-Unesco.

Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.

Dussel, E. (1993). *El encubrimiento del otro*. Quito: Abya-Yala.

Escobar, A. (1998). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.

Said, W. E. [1978] (2002). *Orientalismo*. Madrid: Debate.

Spivak, G. Ch. [1999] (2010). *Crítica de la razón postcolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.

Spivak, G. Ch. [1985] (1988). *Can the Subaltern Speak?: Speculation of Widow Sacrifice*, en Nelson, C. & Grossberg, L. (eds.) *Marxism and the Interpretation of Culture*, (pp. 24-28). Chicago, IL: University of Illinois Press.

Mohanty, Ch. T. [1984] (2008). *Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales*, en Suárez Navaz, L. & Hernández Castillo, R. A. (eds.). (2008). *Descolonizando el feminismo*, (pp. 117-163). Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.

Mohanty, Ch. T. (2003). Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity Through Anti-Capitalist Struggle, en *Feminism Without Borders* (pp. 499-535). Durham/London: Duke University Press. Traducido al español por María Vinós bajo el título *De vuelta a «Bajo los ojos de Occidente»: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas* (2008), y editado por Liliana Suárez Návaz y Rosalva Aída Hernández (pp. 407-464). Cátedra: Madrid.