

# CRÍTICA y EMANCIPACIÓN

Revista latinoamericana de ciencias sociales

ISSN 1999-8104 - Año IV N° 7

Primer semestre 2012

**Desarrollo, posdesarrollo,  
vivir bien**

Pablo Stefanoni

Héctor Alimonda

Oscar Madoery

Rodolfo Gómez

**Diálogo con**

Orlando Núñez Soto

**Derechos de  
los pueblos indígenas  
en aislamiento autónomo**

Joaquín Herrera Flores

**Las voces de la tempestad**

Ailynn Torres Santana

**Revistas de  
Nuestra América**

*Contorno: entre la literatura  
y la política*

Noé Jitrik



CLACSO

7





**CRÍTICA  
y EMANCIPACIÓN**

## ***Crítica y Emancipación***

Año IV N° 7 / Publicación semestral / Primer semestre de 2012

### **Directores**

Emir S. Sader, Secretario Ejecutivo de CLACSO

Pablo A.A. Gentili, Secretario Ejecutivo Adjunto de CLACSO

### **Editor**

Carlos Abel Suárez

### **Colectivo Editorial**

Alejandro Grimson (Argentina)

Emir Sader (Brasil)

Guillermo Almeyra (Argentina/México)

Carlos Abel Suárez (Argentina)

Ingrid Sarti (Brasil)

Jorge Rovira Mas (Costa Rica)

Luciano Concheiro (México)

Pablo Gentili (Argentina/Brasil)

Víctor Vich (Perú)

Víctor Manuel Moncayo (Colombia)

### **Secretarios de Redacción**

Sabrina González y Lucas Sablich

### **Comité Directivo de CLACSO**

Julio César Gambina (FISyP, Argentina)

Luis Tapia (CIDES-UMSA, Bolivia)

José Vicente Tavares (IFCH-UFRGS, Brasil)

Carmen Caamaño Morúa (IIS-UCR, Costa Rica)

Jesús Redondo Rojo (DP-FACSO, Chile)

Gabriel Misas Arango (IEPRI-UNAL, Colombia)

Suzy Castor Pierre-Charles (CRESFED, Haití)

Francisco Luciano Concheiro Borquez (DCSH-UAM-X, México)

### **Domicilio de la publicación**

Estados Unidos 1168, C1101AAX, Ciudad de Buenos Aires, Argentina

Teléfono: [54 11] 4304-4302

<[www.clacso.org](http://www.clacso.org)>



# CRÍTICA y EMANCIPACIÓN

Revista latinoamericana de ciencias sociales

Año IV N° 7  
Primer semestre 2012



## Área de Producción Editorial y Contenidos Web de CLACSO

### Responsable editorial

Lucas Sablich

### Director de arte

Marcelo Giardino

### Diseño Editorial

Santángelo Diseño

### Arte de Tapa

Detalle de *La Katharsis*, 1934, de José Clemente Orozco.

### Impresión

Gráfica Laf SRL

Propietario Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO

ISSN: 1999-8104 - Impreso en Argentina - Junio de 2012

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

Dirección Nacional del Derecho de Autor: Expediente en trámite.

Se autoriza la reproducción de los artículos en cualquier medio a condición de la mención de la fuente y previa comunicación al director.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

# Sumario

**9** ¿Y quién no querría “vivir bien”?  
Encrucijadas del proceso  
de cambio boliviano  
**Pablo Stefanoni**

**27** Desarrollo, posdesarrollo y  
“buen vivir”: reflexiones a partir de  
la experiencia ecuatoriana  
**Héctor Alimonda**

**59** El desarrollo como categoría política  
**Oscar Madoery**

**85** Las teorías del Estado en  
el capitalismo latinoamericano  
**Rodolfo Gómez**

## **Diálogos latinoamericanos**

**109** Entrevista a Orlando Núñez Soto  
**Pablo Vommaro**

## Perspectivas

**159** Diez bases para la producción contemporánea de los derechos: el caso de los pueblos indígenas en aislamiento autónomo

**Joaquín Herrera Flores**

**177** Las voces de la tempestad  
Crítica y actualidad del calibanismo

**Ailynn Torres Santana**

## Revistas de Nuestra América

**207** *Contorno*: entre la literatura y la política  
**Noé Jitrik**

## Lecturas críticas

**227** Itinerarios de una Babel latinoamericana  
Sobre *Historia de los intelectuales en América Latina*, de Carlos Altamirano  
**José M. Casco**



# ¿Y quién no querría “vivir bien”?

## Encrucijadas del proceso de cambio boliviano

Pablo Stefanoni

### Resumen

Hasta dónde son novedosas y consistentes algunas de las propuestas que se debaten en el actual proceso boliviano como alternativas al neoliberalismo o al neodesarrollismo es el interrogante que se plantea en el artículo. La idea de “vivir bien”, que ha sido asociada a las transformaciones económicas, políticas y culturales registradas en Bolivia y establecidas en la nueva Constitución, plantea, según el autor, diversas contradicciones al momento de diseñar las políticas concretas y los programas de acción del Estado Plurinacional.

### Abstract

*The question that is proposed in the article is up to where are innovative and consistent some of the proposals being discussed in the current Bolivian process as alternatives to neo-liberalism or to neo-developmentalism. The idea of “well living”, which has been associated with economic, political and cultural transformations registered in Bolivia and established in the new Constitution poses, according to the author, various contradictions at the time of designing the concrete policies and programmes of action of the Plurinational State.*

CyE

Año IV  
Nº 7  
Primer  
Semestre  
2012

---

## Pablo Stefanoni

Periodista y economista. Jefe de Redacción de *Nueva Sociedad*, ex director de *Le Monde diplomatique Bolivia*.

Coautor de *Debatir Bolivia, perspectivas de un proceso de descolonización* (Taurus, 2010) y autor de *Qué hacer con los indios (y otras preguntas traumáticas en la historia boliviana)* (Plural, 2010).

*Journalist and economist; editor-in-chief of Nueva Sociedad, former director of Le Monde diplomatique Bolivia. He is also coauthor of Debatir Bolivia, perspectivas de un proceso de descolonización (Taurus, 2010), and is author of Qué hacer con los indios (y otras preguntas traumáticas en la historia boliviana) (Plural, 2010).*

---

## Palabras clave

1| Estado 2| Buen vivir 3| Capitalismo andino 4| Indígenas 5| Extractivismo

## Keywords

1| State 2| Well Living 3| Andean capitalism 4| Indigenous 5| Extractivism

---

## Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

STEFANONI, Pablo. ¿Y quién no querría “vivir bien”? Encrucijadas del proceso de cambio boliviano. *Crítica y Emancipación*, (7): 9-25, primer semestre de 2012.

# ¿Y quién no querría “vivir bien”?

## Encrucijadas del proceso de cambio boliviano

CyE  
Año IV  
Nº 7  
Primer  
Semestre  
2012

En los años posteriores a la Primera Guerra Mundial se expandió por el mundo una sensación que el alemán Oswald Spengler sintetizó en su libro más conocido: *La decadencia de Occidente*. Además de su título, la atracción de esta obra residía en que allí Spengler sostenía que los ciclos culturales nacen, crecen, envejecen y mueren, y además defendía el carácter histórico-relativo del conocimiento<sup>1</sup>: una suerte de “provincialización de Europa” *avant la lettre*. En la segunda mitad de los años veinte, más precisamente en 1926, el historiador y jurista argentino Ernesto Quesada visitó La Paz donde dictó una muy difundida conferencia sobre “la sociología relativista spengleriana”, a la que había dedicado varios años de su vida, en la que participó el propio presidente boliviano de entonces, Hernando Siles (Quesada, 1926). Las influencias irracionalistas, vitalistas y místicas marcaron, como sabemos, esa década. Por eso no es sorprendente que, en 1929, el conde Hermann Keyserling viajara a Bolivia y al observar las magníficas ruinas de Tiwanaku sintiera que pisaba un universo habitado por hombres propiamente “mineraloides” (Keyserling, 1975), alimentando a las corrientes teluristas ya con un desarrollo en la literatura y la cultura boliviana de entonces. Es más, Quesada (atraído por estos temas en su vejez) discutía con Spengler quiénes constituirían un relevo de Occidente, y defendía que vendría de los indígenas de América y no de los eslavos. La cuestión parecía resumirse en quiénes tenían un alma menos contaminada por la cultura occidental.

Esos eran los *locos e intensos* años veinte, pero en el comienzo del siglo XXI el malestar en la globalización, junto a la crisis de



1 “He aquí lo que le falta al pensador occidental y lo que no debiera faltarle precisamente a él: la comprensión de que sus conclusiones tienen un carácter histórico-relativo, de que no son sino la expresión de un modo de ser singular y solo de él. El pensador occidental ignora los necesarios límites en que se encierra la validez de sus asertos [...]. La validez universal es siempre una conclusión falsa que verificamos extendiendo a los demás lo que sólo para nosotros vale” (Spengler, 2009: 54).



estar en contra de “vivir bien”, pero la cuestión se complejiza, sin duda, cuando este “vivir bien” –que sería no desarrollista, no consumista e incluso no moderno/occidental– es contrapuesto al “vivir mejor”, que implicaría, capitalismo mediante, que otros vivan peor.

En el citado encuentro surgieron varias –y sorprendentes– respuestas de los funcionarios allí presentes<sup>3</sup>. Un importante parlamentario indicó que “vivir bien” es Estado de Bienestar de tipo europeo *tout court*. Un funcionario de la vicepresidencia –con antigua militancia marxista– sostuvo que se trata de un proyecto “anticapitalista”. Desde otra perspectiva, un alto funcionario indígena argumentó

***Esa voluntad sin duda elogiabile  
de buscar alternativas no disuelve  
la necesidad de poner en cuestión  
las inconsistencias, puntos ciegos,  
excesos retóricos y contradicciones  
del “vivir bien”.***

que el “vivir bien” es la construcción de una ética del trabajo y de la independencia personal (puso como ejemplo a las comerciantes aymaras que, esfuerzo mediante, lograron una buena situación económica y ahora bailan en la fiesta del Gran Poder con seguridad privada que las cuida de posibles robos, dado el valor de sus joyas). Finalmente, una militante del Movimiento al Socialismo (MAS) de la ciudad de El Alto, opinó que “vivir bien” incluye el acceso a la salud, a la educación y otros servicios, pero que también debería incluir alguna medida de la felicidad. En este caso, nadie habló de la relación con la naturaleza, aunque el canciller David Choquehuanca enfatiza esa cuestión:

Para el capitalismo lo más importante es la plata, el capital. Para nosotros lo más importante es la vida. Esa es la diferencia, nuestra lucha va más allá. Es más, para nosotros el hombre está en el último lugar. Primero están las aves, las mariposas, las hormigas, los cerros, los ríos, las estrellas, todos ellos, y nosotros somos apenas una pequeña parte de todo esto. Buscamos una vida armónica entre hombre y naturaleza, por eso el presidente Morales

3 Dado que se trató de un debate cerrado no mencionaremos los nombres ni los cargos de los participantes.

ha dicho: “Va a ser más importante hablar sobre los derechos de la Madre Tierra que hablar de los derechos humanos” (Svampa et al., 2010: 267).

Como puede observarse, el abanico de imaginarios detrás del elusivo “vivir bien” es bastante amplio y en general no está puesto en debate. La ambigüedad intrínseca a un “concepto en construcción” es rellena-da con ideas diversas y a menudo excesivas dosis de *wishful thinking*. El problema es aún más complejo porque sus promotores no convocan, como ciertos grupos religiosos, a un éxodo personal de la modernidad; por el contrario, el *suma qamaña* se postula como un conjunto de ideas destinadas a una transformación sistémica señalada a participar en las luchas contrahegemónicas e incluso a ofrecerse como alternativa al capitalismo allí donde no hay indígenas. Aun en el mundo desarrollado. Pero esquiva por completo que los actuales desafíos a Occidente surgen de países –China, India Brasil– sostenidos en un desarrollismo feroz, con élites en la frontera educativa mundial y sin cuestionar precisamente ciertas ideas fuerza de la modernidad.

El problema básico del “vivir bien” es que sus difusores no han logrado –ni se han esforzado por lograrlo– vincular un programa que supuestamente surge de las cosmovisiones indígenas con las experiencias vitales de los indígenas y de las comunidades realmente existentes. En segundo lugar, estas propuestas aparecen desvinculadas del debate macro y microeconómico y de la elaboración de propuestas transicionales relacionadas con el “otro mundo posible”. Problemas como el trabajo, la innovación, la tecnología, el mercado y muchas otras temáticas con las que el socialismo real se estrelló (Nove, 1987) –dejando en evidencia que su abordaje resulta imprescindible en un proyecto poscapitalista– están completamente diluidos en una retórica quasi mística en algunos casos o simplemente utópica/altercivilizatoria en otros, con un riesgo a la vista: en el caso boliviano, el proceso de cambio choca a diario con viejos problemas como la debilidad del Estado y una institucionalidad endeble, un acceso a la salud por debajo de niveles mínimos de bienestar, una educación que reproduce las desigualdades de origen, y un largo etcétera. Frente a todo esto, la receta (casi mágica) es el Estado Plurinacional.

Menos aún, la propuesta del “buen vivir” se articula con la discusión sobre la especialización económica por la que debería optar Bolivia, el modelo productivo, si el tipo de cambio debe ser alto o bajo y otras cuestiones de una esfera en la cual a falta de planteos alternativos se imponen naturalmente los “técnicos”, que han manejado con prolijidad la macroeconomía en la era Evo pero dentro de unos márgenes

bastante conservadores (lo cual no es en sí mismo cuestionable, dados los descabros anteriores de las izquierdas en el poder –especialmente en los años ochenta–, pero es un llamado a reducir las expectativas refundacionales). Resulta obvio que entre la ritualización del trabajo agrario –y los mecanismos de reciprocidad en las comunidades– que suele ponerse como ejemplo de prácticas *otras* y la construcción de una alternativa poscapitalista (e incluso posneoliberal) mínimamente articulada hay un larguísimo trecho que sólo se puede rellenar tratando de generalizar algunas experiencias ya existentes, no mediante simples propuestas “holistas” ideales –como la armonía, la reciprocidad y la vida (Spedding, 2011)– sin sustento económico ni sociológico, ni una explicación convincente sobre cómo aplicar estos modelos a las ciudades. En el mejor de los casos existen interpretaciones bastante discutibles sobre las formas de reciprocidad y uso del espacio en las grandes ferias, como la 16 de Julio en la ciudad de El Alto, pero esos análisis no son comprensivos del modelo industrial alteño, basado en el trabajo familiar pero también en la superexplotación del trabajo<sup>4</sup>.

Pero además, al no abordar con seriedad los problemas económicos “duros”, las críticas al capitalismo y los análisis catastrofistas de los partidarios del “vivir bien” son sede de una peligrosa candidez política e intelectual que los vuelve fácilmente rebatibles, tanto por los neoliberales como por los neodesarrollistas. En verdad, el “vivir bien” no se propone reemplazar al capitalismo, su propuesta –como está en la nueva Constitución– es el modelo de pluralismo económico, sin que se sepa cómo se articularán economía comunitaria con economía estatal y economía privada, a no ser por la imagen del tren que usó el vicepresidente García Linera, donde la economía comunitaria era el último vagón (la estatal era el primero). Por otro lado, como no se incluye en la propuesta renunciar a los bienes de consumo tecnológicamente perfeccionados<sup>5</sup>, bienes que no es posible construir en el marco de economías comunitarias, estas últimas dependerían indefectiblemente de los productos fabricados en la esfera capitalista. Pero no hace falta ir tan lejos: bastaría pensar simplemente en los alimentos procesados, que pesan crecientemente en el consumo alimentario de los campesinos y que son producidos por la economía de mercado. En general, los partidarios del “vivir bien” responden a cualquier pedido

4 Ver Yampara (2006). Para una visión diferente, consultar Escobar de Pavón y Rojas (2009).

5 Evo Morales señaló que su sueño es que los campesinos pastoreen sus llamas hablando por celular, y Felipe Quispe reclamó en 2003: “Queremos tractores e Internet”.

de precisión que “hay que aplicar la Constitución”. Pero sin ideas intermedias, capaces de pensar procesos de transición y desmercantilización de espacios crecientes de la vida social, se termina cayendo en una suerte de fetichismo constitucional en el que la letra de la Carta Magna podría imponerse sobre el país realmente existente.

## ¿Quiénes son los indígenas?

Un tema adicional es la dificultad para establecer fronteras entre indígenas y no indígenas. Ya desde la Colonia, las categorías étnicas fueron un objeto resbaladizo. Y en muchos casos, la idea de continuidad de los grupos étnicos precolombinos enfrenta una serie de escollos significativos, en parte debido a los traslados poblacionales por parte de los incas (*mitimaes*) y las posteriores políticas étnicas de la Colonia, destinadas a debilitar el poder residual de los descendientes de los incas, reconocidos, no obstante, como nobles por la Corona española. Otros procesos, como la aymarización de los urus, dan cuenta de las tensiones interétnicas precoloniales. Pero, a su vez, están las fronteras móviles de la indianidad, que en gran medida se expresaban en los censos. La indianidad conllevaba en la Colonia una condición fiscal (pago del tributo indígena) y jurídica (la masa de indios fue considerada “miserable” pero los nobles incas fueron reconocidos como tales). Luego pasará a ser una condición biológica durante el auge del darwinismo social, una condición de clase en los años cincuenta del siglo XX (indígena=campesino) y, ya en la década del noventa, una pertenencia étnica-cultural mediante la autoidentificación, como queda materializado en el censo de 2001.

También la categoría de mestizo sufrió mutaciones, y si hoy es símbolo de criollo, en el siglo XIX era casi sinónimo de artesano urbano (carpintero, pollero, herrero, sombrero, etc.). Hubo ciertos momentos en que blancos y mestizos se censaban juntos, y otros (a finales del siglo XIX) en que se diferenciaron, al parecer, debido a que el gobierno popular de Manuel Isidoro Belzu implicó un distanciamiento de la plebe, la “chusma” y los cholos de los aristócratas, en medio de acciones a menudo violentas por parte de los grupos populares urbanos contra las élites (Barragán, 2009).

Barragán señala:

El censo de La Paz de 1881 es una clara expresión de que si bien las categorías censales eran exclusivamente “raciales” –blanco, mestizo, indígena o indio– estas se asociaban estrechamente a los criterios ocupacionales y económicos. Así, se trataba de un sistema congelado en el que cada categoría se define por



características específicas, de modo que no podía existir un blanco agricultor porque “los agricultores son indígenas” y tampoco podría existir un propietario indígena porque “los propietarios son blancos”. Si un indígena se desempeñaba como zapatero dejaba de ser considerado como indígena y, de la misma forma, un blanco empobrecido podía pasar a ser considerado mestizo, y así sucesivamente hasta que los criterios de definición cambiaran (Barragán, 2009).

Pero no solamente cambian los criterios de definición de las categorías étnicas, también cambian las sociedades. Y Bolivia pasó a ser,

***En el caso boliviano, el proceso de cambio choca a diario con viejos problemas como la debilidad del Estado y una institucionalidad endeble, un acceso a la salud por debajo de niveles mínimos de bienestar, una educación que reproduce las desigualdades de origen, y un largo etcétera.***

en el siglo XXI, un país con la mayoría de la población ubicada en las ciudades y pueblos de más de 2 mil habitantes, en el marco de un proceso de desruralización y de migraciones que en ciertas zonas se asimilan a una diáspora, con algunos elementos que, al menos en una primera mirada, pueden resultar sorprendentes. El propio Evo Morales es una buena expresión de esta indianidad contemporánea: desde la adolescencia ya no vive en una comunidad, no usa las lenguas indígenas salvo en contadas ocasiones, adquirió una identidad de sindicalista... y es soltero, lo que le impediría asumir un cargo comunitario tradicional, que es asumido por el matrimonio. Por ello no es sorprendente que, en este escenario, las claves interpretativas del momento actual se vinculen íntimamente con las lecturas de los procesos migratorios y de los espacios urbanos poscomunitarios, donde lo comunitario rural es reactualizado y resignificado, en el marco de nuevas heterogeneidades internas, mecanismos de diferenciación, construcción de prestigio, etc. Así, ¿qué significa ser aymara (una identidad ligada a la ruralidad y la tradición) en un espacio, la ciudad, que sugiere nociones como modernidad y desarrollo? (Barragán y Soliz, 2009).

Albó, Greaves y Sandóval encaran este problema en los primeros años ochenta, enfatizando las continuidades rurales-urbanas.

Así, se refieren a lo cholo como una “variante cultural aymara”<sup>6</sup>, es decir, las prácticas culturales no son un mero residuo de lo “aymara rural” sino un efectivo “fondo cultural”. Es más, consideran a la autoidentificación de muchos aymaras urbanos como mestizos como una nueva identidad ficticia<sup>7</sup>. Existiría, así, una identidad oculta que corresponde al investigador develar, prescindiendo incluso de las propias autoadcripciones de los sujetos. No obstante, Barragán se pregunta: ¿cuán variada está la variante cultural aymara? Y señala:

El punto central tal vez radica, por una parte, en las formas en que [los migrantes] son percibidos por los aymaras rurales, en el cambio de contenidos de las “formas” culturales aymaras y, finalmente, en la importancia de los elementos “no aymaras”. Por otra parte –destaca– hay que tomar en cuenta la formación de una clase burguesa en su seno, que, a pesar de ser aún discriminada, ya tendrá menos intereses en las demandas político-económicas de la mayoría de esos grupos (Barragán, 1992).

En efecto, Albó et al. sostienen que los aymaras urbanos cabalgan entre dos mundos y reconocen que hay resistencia de los campesinos a considerar como “hermanos” y como *jaqi* (persona aymara) a los migrantes urbanos y que estos últimos buscan construir marcas que los distinguen de los campesinos (vestimenta, aretes, nuevos estilos de bailes y de música). Y –aún más importante– las fiestas habrían dejado de tener el mismo contenido que en el campo. Lejos de marcar la igualdad, la colectividad, etc., se establecería el estatus y el prestigio de la misma manera en que el dinero se convierte en el “homenajeado” de las challas. Paradójicamente, cuando Bolivia se vuelve un país crecientemente urbano desde el punto de vista demográfico, accede al poder un partido campesino, en una experiencia única en el continente.

### El TIPNIS: un punto de inflexión

Desde su llegada al poder, resultó claro que Evo Morales no ganó ninguna elección con propuestas de “vivir bien”, al menos con el mencionado *plus de sentido* que le atribuyen sus defensores. Por eso no fue casual que, por ejemplo, en el cierre de campaña de 2009, en la ciudad

6 Ver “Chuquiawu: la cara aymara de La Paz”, de Xavier Albó, Godofredo Sandóval y Tomás Greaves, citado en Barragán (1992).

7 “Acaba, pues, identificándose a sí mismo con una fórmula ficticia, al autodenominarse ‘mestizo’ a pesar de que al trasladarse del campo a la ciudad no ha habido ningún trasvase ni cruce biológico con otras razas” (Albó et al. citados en Barragán, 1992).

de El Alto, el líder cocalero sólo hablara de la obra pública y de políticas de desarrollo, ante la decepción de muchos de los extranjeros que escuchaban el largo discurso lleno de promesas concretas y de cifras. Más recientemente en una entrevista radial en el programa de la periodista Amalia Pando, el gobernador de La Paz saliente –Pablo Ramos– respondía que la principal demanda de los campesinos es la electrificación rural –además de la construcción de caminos– a la que el gobierno de Morales ha destinado importantes partidas presupuestarias. Como ha escrito Alison Spedding:

Aunque las decisiones u opciones particulares [de los cocaleros] responden a criterios que no serían aceptables para una empresa capitalista, consideramos que esto se debe a que la unidad productiva, una unidad doméstica campesina, tiene condicionantes distintos a los de una empresa (los más importantes son que mantiene la mano de obra básica todo el tiempo, independientemente de la productividad de su trabajo o de si trabaja siquiera, y que le es más fácil acceder a mano de obra que a capital). No es el caso de que su razonamiento económico se basa en principios enteramente distintos (Spedding, 2011).

Eso es más o menos así en los diferentes sectores populares bolivianos.

El problema es que la realidad de Bolivia –y de los indígenas– es analizada a menudo con visiones exotistas. Eso queda bastante claro en el documental *¿Por qué quebró McDonald's?*, en el cual se da la imagen de que los bolivianos comen alimentos sanos, limpios y nutritivos en contraposición a la “comida chatarra” de la cadena estadounidense, lo cual explicaría su salida del país a principio de los años 2000. En esa línea, se silencia por completo, por ejemplo, la expansión del *fast food* en urbes populares como El Alto, con restaurantes con nombres del estilo de Andrews Chicken. Según datos de su secretario general, la Asociación de Trabajadores en Comida Rápida de El Alto agrupa a unos 300 propietarios de pequeños restaurantes, mayormente de pollo rostizado (Peralta, 2012).

En muchas de estas construcciones de la “Bolivia indígena” hay una visión excesivamente ruralizada del país, cuando alrededor del 60% de los bolivianos viven en zonas urbanas, y los indígenas “puros” están articulados en el mercado local y global (como queda en evidencia con la expansión del narcotráfico y el contrabando de autos japoneses usados a través de Chile, que ha incluido el asesinato de varios policías). Menos aún se incorpora a los análisis “pachamámicos” la importante conversión al protestantismo entre los sectores indígenas, lo que contribuye a recomposiciones modernizantes de las

comunidades y transformaciones en las cosmovisiones indígena/originarias (Rivière, 2004; Frías Mendoza, 2002; Canessa, 2004). Presencia cristiana, hay que recalcar, que es también importante al interior del bloque indígena/popular oficialista, como se pudo ver entre los convencionales del MAS en la Asamblea Constituyente que junto a la derecha se opusieron a legalizar el aborto y a incorporar al texto constitucional otros derechos reproductivos.

Luego está el problema de la estructura productiva. Si bien en Bolivia el Estado es tradicionalmente débil, la economía privada es más débil aún, por lo que las lógicas rentistas operan como una ley de hierro de la política como puede observarse en los primeros meses de 2012 con la escalada de conflictos diversos: médicos en huelga contra el aumento de su jornada laboral de 6 a 8 horas a pedido de los campesinos; maestros en plan de lucha por aumentos salariales; minas tomadas alternativamente por campesinos y cooperativistas mineros; conflictos entre municipios y departamentos por problemas de límites (incluyendo el acceso a recursos naturales, como pozos gasíferos); discapacitados enfrentándose dantescoamente con la policía en demanda de un bono social; pobladores linchando a (supuestos) delincuentes y colocándoles carteles tales como “soy un ladrón peruano”, entre muchos otros conflictos (Toranzo, 2012). Pero, sin duda, el que tuvo mayor divulgación internacional es la resistencia de los indígenas del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécuré (TIPNIS) a la construcción de una carretera cuyo trazado original partía en dos al TIPNIS y amenazaba su espacio vital. Además, según los indígenas, el trazado favorecería la expansión de los cocaleros que ya están instalados en el llamado Polígono 7, al sur del parque de 12.000 kilómetros cuadrados (Orozco R. et al., 2006).

El conflicto del TIPNIS es importante, además, porque canceló la posibilidad de hacer planes neodesarrollistas en el plano de las políticas públicas y mantener discursos “pachamámicos” en seminarios de formación o tribunas internacionales aparentemente sin costo alguno. La cuestión de la carretera obligó a poner sobre la mesa una pluralidad de problemas que son, precisamente, las dificultades para “aterrizar” perspectivas posdesarrollistas a las que nadie se opone (o, mejor dicho, nadie se oponía antes del conflicto del TIPNIS) pero tampoco (casi) nadie defiende a la hora de definir políticas públicas en una reunión de gabinete. En un país donde los “movimientos sociales” ya están en el poder, los tiempos de las alternativas no pueden quedar completamente desfasados de los tiempos de la política.

El conflicto del TIPNIS mostró varios problemas:

- Las formas a menudo bruscas con las que el gobierno busca imponer sus planes (como ya había ocurrido con el fallido gasolinazo de diciembre de 2010).
- La necesidad de avanzar en creatividad para buscar soluciones a las dificultades que se van presentando: en este caso, cómo compatibilizar la tradicional necesidad de integración física del país con los nuevos derechos de los pueblos indígenas (y de la propia naturaleza si asumimos en serio el “vivir bien”) consagrados en la nueva Carta Magna.
- El hecho de que los imaginarios de consumo de los sectores populares bolivianos –por más que sean indígenas– no son demasiado diferentes a los de otros espacios plebeyo/populares del continente y del mundo.

Pero hay más: en el caso del TIPNIS, los más entusiastas impulsores de la ruta no son grupos oligárquicos (aunque algunas élites pueblerinas amazónicas y empresarios apoyan el trazado) sino los campesinos cocalleros, ahora diabolizados por varios de los defensores del “vivir bien” y por el grupo de ex funcionarios hoy críticos que reclama la reconducción del proceso de cambio<sup>8</sup>.

Todo ello dejó en evidencia que hablar de “los indígenas” no da cuenta de ninguna identidad concreta y está más cerca de una identidad global a menudo construida en el mundo de las ONG, los organismos internacionales y otros espacios alejados de la vida popular y subalterna realmente existente. Para comprender los dilemas y

8 En julio de 2011 un grupo de ex funcionarios del gobierno de Morales, intelectuales y unos pocos dirigentes sociales firmaron un manifiesto reclamando la “reconducción del proceso de cambio” (“Manifiesto de la Coordinadora Plurinacional de la Reconducción. Por la recuperación del proceso de cambio para el pueblo y con el pueblo”). El documento cuestiona las inconsistencias en la nacionalización de los hidrocarburos, la falta de voluntad para aplicar la nueva Constitución –especialmente en lo referido al reemplazo de la actual república por un Estado Plurinacional– y la ausencia de espacios democráticos de discusión. La respuesta oficial provino del propio vicepresidente, quien publicó un libro titulado sin sutilezas: *El “oenegismo”, enfermedad infantil del derechismo (O cómo la “reconducción” del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal)*, donde llama “resentidos”, “oenegistas”, “neoliberales” y “clasesmedios” a los firmantes, entre los que se encuentran el ex constituyente y ex viceministro de Planificación Estratégica, Raúl Prada; el ex viceministro de Tierras, Alejandro Almaraz; el ex embajador de Bolivia en Estados Unidos, Gustavo Guzmán; el ex dirigente de la Guerra del Agua, Oscar Olivera, entre otros; y los acusa de manipular los datos económicos. Al mismo tiempo, García Linera busca refutar con amplia cantidad de datos las afirmaciones de que poco o nada habría cambiado en la economía boliviana, defiende la carretera por el TIPNIS y acusa a los firmantes de tener una visión roussoniana y paternalista de los indígenas como “minorías puras”.

las dificultades del proceso de cambio boliviano parece imprescindible reponer la noción de “interés”; es decir, analizar las posiciones en juego de acuerdo a lugares de clase, geográficos, regionales, ecológicos, etc., donde los diferentes sectores construyen sus identidades, sus estrategias y sus intereses colectivos. Por ejemplo, la idea –entre los propios aymaras y quechuas– de que los indígenas amazónicos son salvajes o primitivos tiene una larga tradición desde la época de los incas y no es ajena a la forma como cocaleros y otros campesinos analizan hoy el problema de la carretera del TIPNIS (*Erbol*, 2011).

Como efecto adicional, la dinámica de enfrentamientos generada desde la VIII Marcha indígena de tierras bajas –con amplio apoyo de las clases medias urbanas– en contra del proyecto carretero ha llevado al presidente Evo Morales a afirmar que “el ambientalismo es el nuevo colonialismo” (*Opinión*, 2012), lo que dicho así echa por tierra muchas de sus afirmaciones en las contracumbres climáticas y en otros foros internacionales como Naciones Unidas.

En este marco, la lucha del TIPNIS ha tentado al grupo que promueve la “reconducción” del proceso de cambio a buscar allí a los verdaderos sujetos del cambio, lo que sin duda conlleva como riesgo el menosprecio a las mayorías populares –rurales y urbanas– que alteraron las relaciones de fuerza abriendo camino al actual proceso posneoliberal en favor de sujetos ideales que, esta vez sí, podrían propiciar un “verdadero” cambio. Estas concepciones no son ajenas a las perspectivas políticas de las revoluciones eternamente traicionadas, en función de parámetros construidos por fuera de una “sociología” del propio proceso político y social.

En el caso boliviano, desde el comienzo del actual ciclo político existió una confusión entre la radicalidad del cambio de élites y la radicalidad de las nuevas élites, una diferenciación que no es menor dado que un análisis basado en un mínimo de realismo sociológico muestra un complejo juego en el cual los sectores populares bolivianos (y no sólo populares) apoyan la cara buena del Estado (políticas redistributivas) mientras pueden combatir a muerte –a veces literalmente– su cara “fea”, es decir, el cobro de impuestos, las leyes de importación y otras regulaciones que limiten diversas formas de “capitalismo popular” existentes en el país. Las complicadas combinaciones entre conservadurismo y radicalidad son un sustrato ineludible en el análisis político boliviano.

Es evidente que ello tiene profundas causas históricas, vinculadas con la propia construcción nacional y que no se trata de criminalizar la “informalidad”, pero hoy resulta evidente que no es posible construir proyectos alternativos al capitalismo hegemónico sin

partir de esta sociología económica. Sociología económica que explica, a la postre, por qué se impusieron vías diferentes al “vivir bien” más o menos mitificado, a favor del “capitalismo andino”, o por qué los líderes campesinos (como Nemesia Achacollo o Isaac Ávalos) dieron un “golpe de Estado” que desplazó de su cargo al viceministro de Tierras Alejandro Almaraz, partidario de la dotación comunitaria de los predios. En efecto, desde hace varios años, los aymaras y quechuas vienen oponiéndose a las Tierras Comunitarias de Origen (TCO) y denunciando a sus propietarios, especialmente a los pueblos del oriente demográficamente pequeños, como “terratenientes indígenas”.

***Paradójicamente, cuando Bolivia se vuelve un país crecientemente urbano desde el punto de vista demográfico, accede al poder un partido campesino, en una experiencia única en el continente.***

La propia idea de “reconducción” promueve un imaginario acerca de una “edad de oro” del actual proceso de cambio que nunca existió. Desde el comienzo, el discurso del “vivir bien” coincidía con expectativas mucho más concretas de “vivir mejor”; incluso en el gobierno se hablaba ya de un gran salto industrial, y un periodista del diario estatal *Cambio* podía escribir un larguísimo artículo propiciando un salar de Uyuni surcado por enormes centrales nucleares<sup>9</sup>. Todo lo cual devino en el potenciamiento de dos grandes ilusiones: la neodesarrollista –que imagina una expansión industrialista de dudosas posibilidades de materialización– y la comunitarista, basada en sujetos ideales y en un comunitarismo abstracto, pleno de figuras retóricas pero sin capacidad para mejorar las condiciones de vida de los bolivianos. Entre ambos extremos, lo que subsiste es un neoextractivismo con cierta redistribución del ingreso y un Estado mucho más activo que en la etapa

9 “Nos imaginamos entonces los primeros automóviles eléctricos y a baterías de litio fabricados en Bolivia con un diseño moderno que tiene una gran demanda en el resto del planeta por su alto rendimiento y su capacidad inocua de contaminar el medio ambiente [sic], para cuidar a la Pachamama, Madre Tierra. Además vemos las inmensas plantas nucleares en Uyuni que permiten la iluminación eléctrica de todo el continente” (Conde Villarreal, 2010).

neoliberal –sumado al debilitamiento del colonialismo interno mediante el Estado Plurinacional–<sup>10</sup>.

No es poco. De hecho es mucho mejor que lo vivido en cualquier otra etapa de la historia de Bolivia. Pero lo que falta es gigantesco, no sólo para construir “otra civilización”, sino para garantizar que casi la mitad de la población salga de la pobreza. En esta tarea, como ha señalado Pedro Portugal Mollinedo (2010), la exotización de los indígenas los aleja –no los acerca– del poder.

## Bibliografía

- Barragán, Rossana 1992 “Identidades indias y mestizas: una intervención al debate” en *Autodeterminación* (La Paz) Nº 10, octubre.
- Barragán, Rossana 2009 “Categorías e identidades en permanente definición” en Arnold, Denise Y. (comp.) *¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano* (La Paz: Unir).
- Barragán, Rossana y Soliz, Carmen 2009 “Identidades urbanas: el caso de los indígenas en las ciudades de La Paz y El Alto (Altiplano Norte)” en Arnold, Denise Y. (comp.) *¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano* (La Paz: Unir).
- Canessa, Andrew 2004 “¿Hermanos bajo la piel?: evangélicos y kataristas en Bolivia” en Spedding, Alison (comp.) *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de la sociología de la religión en los Andes* (La Paz: Iseat/Plural).
- Conde Villarreal, Edwin 2010 “Salar de Uyuni. Riqueza energética del planeta” en *Revista 7 días* (La Paz: Cambio-Periódico del Estado Plurinacional de Bolivia) 14 de noviembre.
- Erbol* 2011 “Coraita pide carretera para que indígenas no vivan más como ‘salvajes’” (La Paz) 6 de septiembre.
- Escobar de Pavón, Silvia y Rojas, Bruno 2009 “¡No hay derecho! Situación de los Derechos Laborales en Bolivia”, Cedla, La Paz.
- Frías Mendoza, Víctor H. 2002 Mistis y mokochinches. Mercado, evangélicos y política local en Calcha (La Paz: Mama Huaco).
- García Linera, Álvaro s/f *El “oenegismo”, enfermedad infantil del derechismo (O cómo la “reconducción” del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal)* (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional-Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional).
- Keyserling, Hermann 1975 “La potencia telúrica andina” en Bothelo Gosálvez, Raúl (comp.) *El hombre y el paisaje de Bolivia* (La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República-Dirección General de Asuntos Culturales del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto).
- Nove, Alec 1987 *La economía del socialismo factible* (Madrid: Pablo Iglesias/Siglo XXI).

10 Indicadores como el ingreso per cápita aumentó de 942 dólares en 2001 a casi 2.000 dólares en la actualidad (Ver otros indicadores en Udape, Ministerio de Economías y Finanzas, citado en García Linera, s/f).



- Opinión* 2012 “Evo dice que el ambientalismo es un ‘nuevo colonialismo’” (Cochabamba) 16 de marzo.
- Orozco R., Shirley; García Linera, Álvaro y Stefanoni, Pablo 2006 “No somos juguete de nadie”. Análisis de la relación de movimientos sociales, recursos naturales, Estado y descentralización (La Paz: Cosude/Plural).
- Peralta, Pablo 2012 “La papa peruana desplaza a la nacional en las broasterías” en *Página 7* (La Paz) 25 de febrero.
- Portugal Mollinedo, Pedro 2010 “Perspectivas indianistas-kataristas” en *Le Monde diplomatique* (La Paz) junio.
- Quesada, Ernesto 1926 “Spengler en el movimiento intelectual contemporáneo (Conferencia dada en la Universidad Mayor San Andrés, en la ciudad de La Paz, capital de Bolivia, el viernes 15 de enero de 1926)” en *Humanidades* (La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Universidad Nacional de La Plata) N° 12.
- Rivière, Gilles 2004 “Bolivia: el pentecostalismo en la sociedad aymara del Altiplano” en Spedding, Alison (comp.) *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de la sociología de la religión en los Andes* (La Paz: Iseat/Plural).
- Soliz, Carmen 2012 “El otro rostro de América Latina. En diálogo con *La emergencia indígena en América Latina*, de José Bengoa” en *Nueva Sociedad* (Buenos Aires) N° 238, marzo-abril.
- Spedding, Alison 2011 “‘Suma qamaña’ ¿kamsañ muni? (¿Qué quiere decir ‘vivir bien?’)”, La Paz, mimeo.
- Spengler, Oswald 2009 (1918) *La decadencia de Occidente* (Madrid: Espasa Calpe).
- Svampa, Maristella; Stefanoni, Pablo y Fornillo, Bruno 2010 *Debatir Bolivia. Perspectivas de un proceso de descolonización* (Buenos Aires: Taurus).
- Toranzo, Carlos 2012 “Anomia estatal creciente” en *Página 7* (La Paz) 24 de abril.
- Yampara, Simón 2006 “Cosmovisión indígena y el qhatu de la 16 de Julio de la ciudad de El Alto”, Ponencia presentada en la Conferencia Internacional Pueblos Indígenas y Ciudadanía, Dirección General de la Cooperación al Desarrollo, gobierno del Reino de Bélgica, y Fondo Indígena, Palais d’Egmont, Bruselas, 26 de marzo de 2007.

# Desarrollo, posdesarrollo y “buen vivir”: reflexiones a partir de la experiencia ecuatoriana

Héctor Alimonda

## Resumen

El autor ilustra el debate sobre el desarrollo en el contexto de la actual experiencia ecuatoriana con un amplio recorrido sobre la historia del concepto en América Latina. Desde los aportes de José Carlos Mariátegui, pasando por la antropología de la modernidad, recalca en la contribución del estructuralismo de Celso Furtado y la crítica que se le formula desde el posdesarrollo.

## Abstract

*The author illustrates the current debate on development in the context of the present Ecuadorian experience with an extensive tour on the history of the concept in Latin America. From the contributions of José Carlos Mariátegui, dwelling on the anthropology of modernity, he gets to the contribution of Celso Furtado's structuralism and the critic which is formulated to it from the post-development.*

CyE

Año IV  
Nº 7  
Primer  
Semestre  
2012

---

## Héctor Alimonda

Profesor asociado III, Posgrado en Ciencias Sociales, Universidad Federal Rural de Río de Janeiro. Jefe del Departamento Desarrollo, Agricultura y Sociedad. Investigador del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq), Brasil.

*Associated Professor III. Postgraduate in Social Science by Universidad Federal Rural de Río de Janeiro. Chairman at the Development, Agricultural and Society Department. Researcher at the Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq), Brasil.*

---

## Palabras clave

1| Desarrollo 2| Posdesarrollo 3| Socialismo indoamericano 4| Estructuralismo  
5| Buen vivir

## Keywords

1| *Development* 2| *Post-development* 3| *Indo-American socialism* 4| *Structuralism*  
5| *Well living*

---

## Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

ALIMONDA, Héctor. Desarrollo, posdesarrollo y "buen vivir": reflexiones a partir de la experiencia ecuatoriana. *Crítica y Emancipación*, (7): 27-58, primer semestre de 2012.

# Desarrollo, posdesarrollo y “buen vivir”: reflexiones a partir de la experiencia ecuatoriana<sup>1</sup>

CyE  
Año IV  
Nº 7  
Primer  
Semestre  
2012

*Soy el desarrollo en carne viva,  
un discurso político sin saliva.*

“Latinoamérica”  
René Pérez (Calle 13)

Es ya un lugar común mediático clasificar a los actuales gobiernos latinoamericanos a partir de su alejamiento relativo de las prescripciones del malhadado Consenso de Washington y de la fe laica en las virtudes del neoliberalismo. Pero poco se avanza en el análisis si no se detalla la especificidad de los procesos nacionales y las contradicciones y paradojas que crean y recrean los escenarios políticos y los horizontes ideológicos, además de los elementos, algunos ancestrales, otros novedosos, que componen las culturas políticas.

Sin duda, Ecuador, Bolivia y Venezuela constituyen las experiencias más radicalizadas de estos procesos, y los espacios de mayor creatividad para la imaginación política. Nos parece un exceso retórico y anacrónico acercarse a estas experiencias innovadoras a partir de claves de lectura ancladas en los debates sobre las tradiciones de “construcción del socialismo”, que las propias definiciones oficiales descartan con alusiones a un “socialismo del siglo XXI” que sería un régimen social diferente a las propuestas de la tradición clásica.

Quizá sea más productivo y prudente registrar que en estos países, como resultado de crisis prolongadas de sistemas políticos que llevaron a la erosión de la representatividad de los partidos tradicionales y de sus rituales de poder y a la parálisis de la capacidad estatal para regular al mercado y a la sociedad, surgieron nuevos actores políticos

1 Reelaboración del trabajo presentado en el Seminario Taller Internacional “Buen Vivir, desarrollo, posdesarrollo. Acercamientos epistemológicos y filosóficos al concepto del Buen Vivir”, Escuela de Gobierno y Administración Pública, Instituto de Altos Estudios Nacionales, Quito, 27-28 de octubre de 2011.

que, reconstruyendo la capacidad de aglutinar fuerzas sociales en proyectos colectivos, se abocaron, a partir de esta renovada legitimidad, a reconstruir la capacidad decisional y activa del Estado nacional, así como a recomponer el escenario político, llegando inclusive a sancionar nuevas constituciones, con novedosos y aún experimentales dispositivos institucionales.

Un valioso trabajo reciente de Pablo Stefanoni (2011), dedicado precisamente a estos tres países, señala dos características principales de estos procesos, que podemos asimilar sin inconvenientes en nuestra presentación. Por un lado, un importante movimiento de democratización de la sociedad, con la desarticulación de los mecanismos y rituales del poder oligárquico, con la promoción de nuevos actores y dispositivos de participación social, con novedades institucionales que tienen respaldo en la normatividad sancionada con las nuevas constituciones. Pero, al mismo tiempo, el ejercicio efectivo del poder del Estado permanece referenciado a una cultura política de tradición presidencialista y centralizadora, que impone prácticas cotidianas que alteran la división de poderes del Estado, por ejemplo, para no hablar de su impronta en la definición y aplicación de las políticas públicas. De allí que Pablo Stefanoni hable de una "democratización paradójica".

Por otro lado, la orientación económica básica de estos gobiernos, ejercidos sobre territorios de tradicional abundancia en recursos naturales con buena demanda internacional, que ahora incluye a China y al Extremo Oriente, viene reafirmando y profundizando una continuada orientación extractivista, productora de una renta que constituye parte fundamental de los ingresos estatales. La ampliación de ese beneficio rentista, a través de renegociaciones con las empresas concesionarias o de nuevas concesiones, se establece como el componente principal de las políticas presupuestarias del Estado. Esos ingresos resultan ser la fuente fiscal de las políticas de inclusión social y de redistribución de rentas nacionales, en ausencia de avances decisivos en relación con modificar la desigual estructura de clases sociales, de poder y de ingresos decurrentes de la misma<sup>2</sup>.

2 Por ejemplo, resultaría necesario, por lo menos, establecer una adecuada política tributaria. Dice al respecto Alberto Acosta: "Los que más ganan y más tienen deben contribuir en mayor medida al financiamiento del Estado. Con el gobierno del presidente Rafael Correa se registra una cierta mejoría en la presión fiscal. Esta se acerca al 13% en relación con el Producto Interno Bruto. Pero todavía estamos lejos de lo que debería ser una meta aceptable. El promedio en América Latina es del 24%, el promedio del mundo desarrollado es del 44%, el promedio de Europa es del 46%. Nuestra meta debería ser un 35%. Por lo pronto, si duplicamos la presión

Es necesario ampliar la extracción petrolera, establecer grandes proyectos de minería a cielo abierto o de agrocombustibles para obtener una renta con la cual construir hospitales o pagar bonos de inclusión social, son los argumentos que repiten los discursos oficiales. Se trata de una política que pretende alcanzar la inclusión social de algunos sectores más afines a los gobiernos, como puede ser la clientela popular urbana, pero a costa, al mismo tiempo, de promover la exclusión social y la destrucción ambiental, penalizando a poblaciones de las áreas ricas en recursos naturales. Por otra parte, se profundizan relaciones de dependencia con los poderes del orden

***Aun sancionadas por plebiscito,  
gran parte de las innovaciones  
constitucionales continúan siendo  
objeto de disputa y recreación en el  
escenario político ecuatoriano.***

internacional, lo que da a todas estas políticas sociales un carácter de peligrosa precariedad.

En el caso específico de Ecuador, la nueva constitución de 2008 introdujo gran cantidad de novedades normativas, algunas de ellas inéditas en el mundo, cuya aplicabilidad aún está siendo estudiada y que con frecuencia son desafiadas por la práctica del gobierno de Rafael Correa. Aun sancionadas por plebiscito, gran parte de las innovaciones constitucionales continúan siendo objeto de disputa y recreación en el escenario político ecuatoriano.

Uno de estos principios innovadores, junto con la atribución de derechos a la naturaleza, es la incorporación en el texto constitucional de los llamados “derechos del Buen Vivir (sumac kawsay)”. El desarrollo deja de ser un objetivo de la comunidad nacional, con sus implicaciones de crecimiento cuantitativo y desigualdades. Lo que importa ahora es una estructura de derechos que vinculan individuos, comunidades y naturalezas en la prosecución de la buena

fiscal, con impuestos directos progresivos –impuestos a la renta, a la herencia y al patrimonio, especialmente– habríamos resuelto por mucho tiempo el tema del financiamiento sin poner en riesgo nuestras verdaderas riquezas: la vida de muchos compatriotas y de la naturaleza” (Harnecker, 2011: 276).

calidad de vida, que no se identifica con el incremento del progreso material<sup>3</sup>.

En primer lugar, digamos que el “buen vivir” es producto de una rearticulación discursiva que emerge de una “crisis social general”, esa herramienta de análisis político, pero también de implicaciones epistemológicas, a la que siempre se remitía el gran maestro boliviano René Zavaleta Mercado. Grandes masas, con fuertes componentes indígenas, se ponen en movimiento, se autoconstituyen como sujetos políticos y acaban provocando una eclosión destituyente del escenario político establecido y también de sus cuadros y de su cultura. Esa presencia indígena no se agota en su representación cuantitativa en los resultados electorales, ni se disminuye por la heterogeneidad y la confusión que puede afectar a la práctica cotidiana de sus actores. Más bien la trasciende, y se fundamenta en su activación y su incorporación como un participante no previsto en el escenario político tradicional, que implicó profundizar su crisis y desbaratar a las diferentes estrategias políticas de reconstitución.

Además de su carácter expresivo de sectores sociales cuantitativamente importantes de las sociedades ecuatoriana y boliviana, su presencia y activación fue potenciada por otros elementos. Por un lado, porque su acción ponía en cuestión una historia oficial, como narrativa constitutiva de la sociedad y de la política que encubría/justificaba quinientos años de opresión, explotación y exclusión. La crítica



3 El *Plan Nacional para el Buen Vivir (2009-2013)* de la República del Ecuador, que “recoge y busca concretar las revoluciones delineadas por la Revolución Ciudadana” se autodefine diciendo que su “significado más profundo está en la ruptura conceptual que plantea con los idearios del Consenso de Washington y con las aproximaciones más ortodoxas del concepto de desarrollo. [...] El Buen Vivir se construye continuamente desde reivindicaciones que buscan una visión que supere los estrechos márgenes cuantitativos del economicismo, y permita la aplicación de un nuevo paradigma cuyo fin no sea los procesos de acumulación material, mecanicista e interminable de bienes, sino que promueva una estrategia económica incluyente, sostenible y democrática; es decir, que incorpore a los procesos de acumulación y redistribución a los actores que históricamente han sido excluidos de las lógicas del mercado capitalista, así como a aquellas formas de producción y reproducción que se fundamentan en principios diferentes a dicha lógica de mercado. [...] El concepto dominante de desarrollo ha entrado en una profunda crisis, no solamente por la perspectiva colonialista desde donde se construyó, sino además por los resultados que ha generado en el mundo. La presente crisis global de múltiples dimensiones demuestra la imposibilidad de mantener la ruta actual. Es imprescindible impulsar nuevos modos de producir, consumir, organizar la vida y convivir. Las ideas hegemónicas de progreso y de desarrollo han generado una monocultura que invisibiliza la experiencia histórica de diversos pueblos que son parte constitutiva de nuestras sociedades. [...] Siguiendo el nuevo pacto de convivencia sellado en la Constitución del 2008, este Plan propone una moratoria de la palabra desarrollo para incorporar en el debate el concepto del Buen Vivir” (República del Ecuador, 2009: 5-6, 17-18).

práctica que fue corroyendo esas narrativas coloniales contuvo diferentes predicados, cuya significación político-cultural, suponemos, trasciende a los actores indígenas. Para retomar aquellas ideas de José Carlos Mariátegui, expuestas en la década de 1920 y que parecieran haberse encarnado en el Ecuador y la Bolivia de principios del siglo XXI, la herencia constituida por los pueblos indígenas es lo más tradicional y auténtico, y es al mismo tiempo el puente, la base, para la construcción de los diálogos interculturales y de las convocatorias políticas de los que resultará la auténtica “modernidad andina”, la participación de la región en el mundo contemporáneo a partir de la constitución de una identidad plurinacional.

En algunos países (y una región y un planeta) aquejados por la exclusión, por la intolerancia, por el vaciamiento de la política, por el terror económico, por la depredación y el saqueo de los recursos naturales, la eclosión del movimiento indígena andino vino a establecer la posibilidad de esos nuevos diálogos y de recrear el conjunto de significaciones sobre los que basar una reconstitución de la política y de la sociedad. Se trató de una insurgencia cuyas raíces se remontan a cinco siglos pero que viene a aparecer, no casualmente, en plena crisis de los paradigmas de la modernidad. Ya nos referimos a la crisis de la política representativa y del Estado y a la crisis de las narrativas. Pero también crisis del modelo de crecimiento impulsado por la globalización, que se revierte en exclusión social y en una ampliación desmesurada de la apropiación y explotación de la naturaleza por parte del capital transnacional. También crisis, entonces, del régimen de desarrollo, derivada en una corrosión de la propia noción de *desarrollo* y de sus implicaciones. Por este camino, los múltiples colapsos sociales y ambientales ponen de manifiesto la inadecuación de las competencias científicas y tecnológicas de la modernidad (y por extensión, de sus competencias culturales) para gestionar de forma viable y sustentable las relaciones humanas y de la sociedad con la naturaleza.

La eclosión del movimiento indígena, entonces, vino a erigir en el escenario público a un actor pluricultural cuyos predicados constitutivos parecían contraponerse, uno a uno, a los postulados clásicos de la modernidad, pero de una forma en que podían incorporarse a un proyecto alternativo de modernidad. Pudo darse así (y esta es sólo una hipótesis) un reconocimiento y valoración de estos predicados por parte de vastos sectores medios, principalmente urbanos, colocados en disponibilidad por la crisis de la política tradicional y que vieron emerger a su lado a este nuevo protagonista indígena.

Nótese que estamos hablando más que nada de una confluencia cultural, no de una fusión política. Esa confluencia cultural



provocó el desmantelamiento de los restos de la política tradicional, y constituyó la base de la reinstitucionalización convocada por Alianza País y por el Movimiento al Socialismo (MAS).

A partir de una memoria corta referida a las evidencias de las falacias de la modernidad y, al mismo tiempo, con una memoria larga constituida por los cinco siglos de colonialismo y explotación sufridos por la población indígena, esa confluencia cultural fue el horizonte de significaciones que contextualizó a los procesos constituyentes. Las constituciones de 2008 en Ecuador y de 2009 en Bolivia fueron en gran parte producto de una convergencia político-cultural (de sujetos vinculados por el valor de uso más que por el valor de cambio) por una modernidad alternativa.

Llamemos la atención, además, sobre el hecho de que la crítica destituyente de la política alcanzó también a sectores de la izquierda tradicional. Ese encuentro entre clases medias desheredadas de sus identidades y referencias tradicionales y pueblos originarios ancestrales que se descubrían en identidades absolutamente novedosas, se procesó en gran parte por caminos no convencionales y habría dado origen (otra hipótesis) a un nuevo *iluminismo popular*, a un proyecto de reconstitución política y cultural a partir de nuevos conceptos articuladores, producto de fusiones discursivas entre modernidad y tradición. En el caso de Ecuador, se crearon oportunidades de inserción activa para una *inteligentzia* enraizada y al mismo tiempo cosmopolita, formada en la experiencia de planeamiento estatal de los gobiernos militares reformistas de la década del setenta. Y claro que eso siempre en un marco atravesado por contradicciones abiertas y veladas, ya que, como le gustaba decir a David Viñas, un gran escritor argentino fallecido unos meses atrás, el encuentro entre intelectuales de clase media y el pueblo no es la comunión de los santos.

El "buen vivir" está inscripto en el legado histórico de los pueblos andinos, en sus prácticas cotidianas, en su sabiduría práctica. Es por eso que me pregunto si no será mejor no insistir en darle una definición demasiado estricta (que siempre sería hecha en español, además) y que de alguna forma violentaría, me parece, la propia intencionalidad intercultural. Quizá sea mejor que cada cultura de las que componen los Estados plurinacionales andinos construya sus propias significaciones y no tenga que incorporar una norma prescriptiva traducida del español. ¿No sería eso volver a las prácticas del iluminismo oligárquico?

Pero si decimos que el "buen vivir" está inscripto en las prácticas que constituyen lo popular, eso implica que será necesariamente diferenciado y en ocasiones contradictorio, ya que así lo es

el pueblo<sup>4</sup>. Podría decirse, a lo Gramsci, que lo nacional-popular es constituido por la diferencia y la contradicción. Por lo tanto, la sola enunciación de los criterios del “buen vivir” como fundamento de las políticas públicas revierte las concepciones tradicionales de las políticas de desarrollo, elaboradas de forma tecnocrática en las alturas del Estado y hechas aterrizar sobre los pueblos y comunidades. Ahora no: el “buen vivir” sólo puede construirse de abajo hacia arriba, a partir de la convergencia dialógica de proyectos y de acciones moleculares que al articularse van ampliando progresivamente sus escalas. Su propia formulación implica la prioridad de lo local,

***La eclosión del movimiento indígena, entonces, vino a erigir en el escenario público a un actor pluricultural cuyos predicados constitutivos parecían contraponerse, uno a uno, a los postulados clásicos de la modernidad.***

el respeto intercultural, la democratización del Estado. Esto último, la democratización del Estado, desde el tema que nos ocupa, tiene dos dimensiones centrales, claro está que vinculadas. Por un lado, si tomamos como punto de partida y objetivo el “buen vivir”, el Estado debe extremar su permeabilidad en relación con las definiciones que le aporten las diferencias nacionales y culturales. Por otro lado, en su carácter de representante del interés general (que no se ha debilitado en los nuevos ordenamientos constitucionales, más bien que se refuerza) debe cumplir la ingente tarea de articular y traducir la diversidad de concepciones sobre el “buen vivir”, y devolverlas a la sociedad plurinacional e intercultural en la forma de políticas públicas generales, pero al mismo tiempo específicas, resaltando la sensibilidad de su concreción territorial.

No quiero extenderme más sobre estos temas del “buen vivir”. Ya existe un debate doctrinario instalado en ambos países, la

4 La investigadora francesa Marie-Danielle Demélas (2003), que realizó un estudio de contenido del discurso del precursor de la independencia ecuatoriana, Eugenio Espejo, advierte que en la tradición democrática española el sentido positivo no está asociado al *pueblo* (que puede ser vil, rústico, etc.), sino al plural, a los *pueblos*, comunidades organizadas y conscientes de sus intereses.

cuestión está incorporada en el escenario político-cultural y en las prescripciones del sector público (como el Plan del Buen Vivir del Ecuador), ilustres protagonistas de la política, como Alberto Acosta en Ecuador, se han explayado en libros, artículos y entrevistas<sup>5</sup>. No tiene sentido que yo venga desde el extranjero para incluir mis notas al pie de una cuestión nacional tan estratégica y presente.

Prefiero seguir otro camino, donde creo que mi participación puede ser más útil, y donde mi condición afuerina pueda transformarse de una limitación en un aporte positivo. Intentaré traer hasta nosotros otras reflexiones latinoamericanas que, desde otras coordenadas de tiempo y de espacio, confluyen y pueden traer iluminaciones suplementarias a los repertorios de discusión que ha suscitado el “buen vivir” en Ecuador y en Bolivia. Precisamente, es Alberto Acosta (2011) quien insiste en que el “buen vivir”, de indudables raíces andinas, incorpora también dimensiones de diferentes tradiciones humanistas y antiutilitaristas.

### **José Carlos Mariátegui: el socialismo indoamericano**

Es difícil referirse brevemente a la obra de ese gran intelectual andino que fue José Carlos Mariátegui, por la diversidad estratégica de temas abordados, por la sutileza y complejidad de sus argumentos, por la pasión con que los expuso. Sin duda, es el mayor ejemplo de ilustración popular de nuestro continente. La crítica al modelo de desarrollo seguido por el Perú independiente, la desconfianza en relación con los efectos de ese modelo para las masas populares, la incorporación de valores éticos como ordenadores de la crítica económico-social de lo realmente existente y como predicados esenciales para la formulación de modelos alternativos de modernidad, el enraizamiento del socialismo en tierras americanas a partir del pasado indígena, la recuperación de formas comunitarias y solidarias de vida y organización de la producción como parte sustancial de ese socialismo latinoamericano a ser inventado: creemos que hay allí delineada una perspectiva en diálogo abierto con la discusión contemporánea sobre el “buen vivir”.



<sup>5</sup> La bibliografía se expande constantemente. Nuestras referencias son Acosta y Martínez (2009) y Farah y Vasapolo (2011). Una búsqueda en Internet, en septiembre de 2011, produjo nada menos que 10.500.000 resultados conteniendo “buen vivir” (entendiendo, claro está, que esta expresión no se agota en el sentido que estamos trabajando aquí), mientras que la expresión kichwa “sumak kausay” apareció en 11.200 ocasiones, evidentemente, más ajustados a este tema que la anterior.

Entre tantos pionerismos de José Carlos Mariátegui no fue el menor su descreencia en la viabilidad de que las condiciones políticas y sociales peruanas fuesen revolucionadas apenas en función del desarrollo económico. En la década de 1920, en oposición a todo el *mainstream* de la derecha y de la izquierda latinoamericana, que creía piamente en las virtudes sociales y políticas producidas por el desarrollo de las fuerzas productivas, Mariátegui vislumbró que la modernización importada apenas como flujos de capitales reforzaba el tradicional esquema de dominación oligárquica, con el que se fusionaba. De esa forma, el “progreso” reproducía y reforzaba el “atraso”. Hubo en él una percepción crítica increíble para su época de lo que hoy denominamos “modelo de desarrollo devastador”, que tiene total correspondencia con la crítica al crecimiento económico insostenible como paradigma de modernidad.

En el plano económico, como es analizado en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, los enclaves exportadores de la costa se combinan con la recomposición del latifundismo más tradicional en la sierra. Por otro lado, la crisis progresiva del orden político oligárquico no abre espacios políticos ni culturales alternativos para nuevos sectores sociales, una clase media urbana mestiza, que recibe y asimila las tendencias de cambio que llegan desde el escenario latinoamericano e internacional.

Para Mariátegui, el futuro latinoamericano está en la recuperación vital de su pasado. No se trata de oponerse en abstracto a la modernidad sino de comprender y recuperar los elementos autóctonos para fundar un modelo alternativo de modernidad. El socialismo, la organización futura de la sociedad humana, está inscripto en el pasado andino, en las tradiciones comunitarias y solidarias que, recompuestas por una nueva política, abrirán el camino para una modernidad propia, en diálogo productivo con las tendencias renovadoras contemporáneas. Para no quedar limitado a una recuperación del pasado por el pasado mismo, este proyecto supone una articulación hegemónica con las fuerzas que encarnan la modernidad territorializadas y recompuestas en espacios urbanos.

Coincidimos con Aníbal Quijano (1995; 2007), para quien la inspiración que orienta y fortalece la pasión de Mariátegui es la búsqueda de una racionalidad alternativa, que no niega la importancia de las conquistas materiales e intelectuales de la modernidad, pero que las impugna desde un punto de vista ético –para Enrique Dussel (1995), allí reside lo más significativo de la lectura que Mariátegui realiza de Marx–. La crítica al mito civilizatorio de la modernidad y el desenmascaramiento de la violencia colonial que lleva implícita abre

la posibilidad de recuperar desde otro lugar la potencialidad emancipatoria de la razón moderna. Es a partir de esa impugnación que Mariátegui se propone recuperar el mundo andino, en cuanto pasado que posibilita la inscripción del socialismo en América, pero especialmente como presente en la experiencia social, cultural y económica del campesinado indígena y de sus formas comunitarias de existencia<sup>6</sup>.

Tomando como punto de partida la realidad peruana, con su densidad histórica y su heterogeneidad plurifacética, la apuesta que impulsa la búsqueda apasionada de Mariátegui es la posibilidad de convocar a "todas las sangres" para la construcción de una modernidad alternativa. Por ello la necesidad de recurrir al mito del comunismo incaico, porque la forma social más tradicional y más antigua pasaba a ser una promesa de modernidad. Según Antonio Cornejo Polar (1993), Mariátegui arriesga "la apuesta a favor de una modernidad que no fuera copia de la alcanzada por los países centrales, incluyendo a los Estados socialistas nacientes en esa coyuntura, sino desarrollo peculiar de diversas circunstancias socio-histórico-culturales. En este caso, una modernidad andina. En tal sentido, mientras que hoy se hace cada vez más común pensar que la modernidad de los países andinos depende de su capacidad de 'desindigenización'<sup>7</sup>, la tesis mariateguiana propone una alternativa antidogmática: no hay una sino muchas modernidades, y varias maneras de llegar a ese punto, y dentro de ellas es insensato no incluir la opción de imaginar y realizar una modernidad de raíz y temple andinos". Por eso, continua Cornejo Polar, Mariátegui dirá que el socialismo latinoamericano no podía ser calco ni copia sino creación heroica, a la que se le daría vida con la propia realidad, con el propio lenguaje. Es decir, sería la creación de una sociedad peruana reconciliada consigo misma, y autoconstruyéndose a partir de su propia dinámica, siguiendo su propio camino de modernización (Cornejo Polar, 1993: 60-61).

Para otro destacado mariateguiano, César Germaná, en Mariátegui "el socialismo no era, pues, la continuación y el

6 "El ayllu, célula del Estado incaico, sobreviviente hasta ahora, a pesar de los ataques de la feudalidad y del gamonalismo, aún tiene la fuerza suficiente para convertirse gradualmente en la célula de un Estado socialista moderno" ("Principios de política agraria nacional", en Alimonda, 2011).

7 Aquí Cornejo Polar introduce una cita insuperable de Mario Vargas Llosa: "Tal vez no hay otra manera realista de integrar nuestras sociedades que pidiendo a los indios pagar ese alto precio, esto es, renunciar a su cultura, a su lengua, a sus creencias, a sus tradiciones y usos, y adoptar la de sus viejos amos; tal vez, el ideal, es decir, la preservación de las culturas primitivas de América, es una utopía incompatible con otra meta más urgente: el establecimiento de sociedades modernas" (tomada de "El nacimiento del Perú", *Hispania*, Vol. 75, Nº 4, octubre de 1992).

coronamiento de la sociedad del trabajo que había surgido con el capitalismo; lo concebía como otra forma de racionalidad, no centrada en la técnica y el beneficio, sino en la solidaridad y la comunicación. Más aún, [...] esta idea constituye el substrato más profundo de sus reflexiones y el elemento que, suponía, abarcaba y daba sentido a los otros aspectos del socialismo, la socialización de los recursos de producción y la socialización del poder político. Se trata, por lo tanto, del núcleo alrededor del cual se articula el pensamiento de José Carlos Mariátegui” (Germaná, 1995: 171).

En resumen, desde estas consideraciones es posible justificar un vínculo profundo entre las perspectivas mariáteguianas y la vigencia actual de las propuestas andinas del “buen vivir”.

## Más allá de los Andes

Quiero ingresar en un territorio que hasta ahora me resultó inexplorado pero que puede ser un aporte. Como latinoamericano no andino, creo que puede valer la pena acercar algunos puntos de vista elaborados por pensadores de otras vertientes de la región que, me parece, confluyen en la visión del “buen vivir”. Pero también porque, desde una perspectiva estratégica, me parece que el dramatismo de la situación internacional actual obliga a extremar las alternativas de diálogo entre diferentes tradiciones de pensamiento latinoamericano.

## La antropología de la modernidad

Es muy frecuente que la bibliografía inabarcable, casi infinita, dedicada al desarrollo hable de sus “paradojas”. Y quizá la mayor paradoja sea la trayectoria de esa noción en la región latinoamericana. Fue una especie de fantasma omnipresente desde mediados del siglo XX, una especie de panacea universal que no solamente vendría a resolver nuestros problemas, sino que nos diría cuáles eran. Fue, en verdad, un criterio generador de definiciones, implicaba una caracterización de las sociedades latinoamericanas, un diagnóstico de sus situaciones y sus problemas, y los caminos y estrategias que, según diferentes lecturas, irían preparando soluciones. El desarrollo sería la solución para las desigualdades regionales y para las injusticias sociales; en las visiones más conservadoras, influenciadas por la lógica de la Guerra Fría, era la solución para las cuestiones de la seguridad hemisférica.

Es interesante recordar que en los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial se realizaron tres grandes conferencias que definieron los marcos de las relaciones interamericanas para la segunda mitad del siglo XX: la Conferencia de Chapultepec, en 1945; la Conferencia de Río de Janeiro, en 1947, donde se origina el Tratado de

Defensa Hemisférica; y la Conferencia de Bogotá, de 1948, que da origen a la Organización de Estados Americanos (OEA). En ellas, aparece el tema del desarrollo siempre asociado con las cuestiones de la seguridad continental. En las orientaciones estratégicas de esa estructura internacional que intenta definir y localizar el lugar de América Latina en relación con los Estados Unidos y el resto del mundo, la aparición de la problemática del desarrollo como prioridad política está referida a su importancia para la denominada seguridad hemisférica.

Aquí reside precisamente el fundamento de un gran embate que está siendo dirigido en los últimos años contra el concepto de desarrollo por parte de una tradición de reflexión crítica que se acostumbra denominar *antropología de la modernidad*. Se trata de un programa de trabajo influenciado por la crítica posestructuralista y posmoderna, y también por el poscolonialismo, que toma como referencia un trabajo clásico de Edward Said, *Orientalismo*.

La aparición de la problemática del desarrollo, para estos críticos, se origina en un momento de profunda redefinición de los poderes mundiales y de la acumulación global de capital, que supone también una nueva geopolítica de la epistemología y de las formaciones discursivas hegemónicas. Por un lado, como resultado de la Segunda Guerra Mundial, la Unión Soviética ha expandido su predominio territorial y militar en la Europa Central, y su influencia internacional en todas partes. Por otro lado, China está en revolución, Japón está aniquilado, y ello anuncia una profunda recomposición de poderes en Asia. Pero también es inminente la crisis de los sistemas coloniales, tanto del imperio británico como de los imperios francés y holandés, y avanza la lucha independentista en la India e Indochina. La perspectiva es que nuevos Estados nacionales vendrán a existir en los antiguos territorios coloniales, y el sistema de las Naciones Unidas deberá estar preparado para asegurar la gubernamentalidad internacional.

La crítica contemporánea de la antropología de la modernidad centra sus ataques en la noción de desarrollo como uno de sus blancos favoritos, y denuncia su carácter instituyente de lo que denomina un *régimen de representación*, proponiendo una nueva lectura del mundo. Tendríamos allí la constitución de lo que Edward Said llamó una *geografía imaginaria*, que reorganiza el conocimiento del mundo a partir de la atribución de cualidades a los diferentes países que los ubican entre los desarrollados o los subdesarrollados, hace diagnósticos de esas diferentes sociedades a partir de tales cualidades, consideradas como atributos que facilitan o dificultan su desarrollo, y anuncia que será posible implementar políticas estratégicas orientadas a la obtención del desarrollo. La cooperación internacional podrá poner

a disposición de los países subdesarrollados instrumentos de política, elaborados a partir de conocimientos científicos sobre las sociedades, con el aporte de tecnologías específicas de gestión económico-productiva y social.

La antropología de la modernidad observa que, así como se construye una geografía imaginaria como representación de la sociedad mundial, también se construyen las representaciones que los habitantes de los países considerados subdesarrollados tendrán de ellos mismos y de su lugar en el mundo. También se insiste en el carácter vertical que tendrá la eficacia ideológica de esas políticas, en el perfil

***La tesis mariateguiana propone  
una alternativa antidogmática:  
no hay una sino muchas  
modernidades, y varias maneras  
de llegar a ese punto.***

acrítico con que se asimila la modernidad, en el presupuesto de que sería posible impartir lecciones a partir de experiencias ajenas, pasando por encima de las especificidades de las culturas locales.

Esta crítica, naturalmente, es absolutamente severa y radical en relación con la herencia de esas décadas de predominio ideológico del desarrollo. Sin embargo, es interesante observar que también debería ser explicado el éxito de esa construcción del desarrollo como paradigma referencial para el conjunto de los latinoamericanos. Nacimos, crecimos, nos formamos, comenzamos a representarnos el mundo en sociedades que tenían al desarrollo como objetivo proclamado central de sus políticas, estudiamos y aprendimos a reflexionar sobre nuestras sociedades en cursos universitarios orientados, a partir de la década de 1960, para estar al servicio de las tareas, de los ideales del desarrollo.

Creo, entonces, que esta crítica debe ser matizada. Para que esa propuesta hegemónica, esa geografía imaginaria que aterrizó sobre los latinoamericanos a partir de la mitad del siglo XX tuviera tanto éxito, para que llegara a ser adoptada como gramática interpretativa de nuestros problemas y nuestras necesidades por una amplia generalidad de actores políticos y sociales latinoamericanos, fue porque tenía algo que ver con la respuesta a angustias, a ansiedades presentes



en nuestro imaginario político-social, que quizás hasta ese momento no habían recibido un nombre, un sello identificador que la vinculaba con las frustraciones y las esperanzas de los latinoamericanos.

Tanto es así que la problemática del desarrollo en el pensamiento latinoamericano admite también otras genealogías autóctonas. Desde el final de la Primera Guerra Mundial y, especialmente, desde 1929, los más grandes países latinoamericanos, justamente aquellos que, según la clasificación clásica de Cardoso y Faletto, tuvieron mayor grado de control nacional del sector exportador, Argentina, Brasil y México, comienzan a aplicar una serie de instrumentos de política anticíclica que permiten mantener el nivel de actividad económica frente a la caída de volumen y de valor de las exportaciones, pero que implican, también, instituciones y prácticas de regulación. Aparecen entonces, de forma empírica y sin estar vinculados estratégicamente con objetivos de desarrollo, instrumentos y prácticas nuevas que contradicen las orientaciones tradicionales de las políticas económicas. Esta contradicción es especialmente fuerte en el caso argentino, tras el éxito destacado de las políticas liberales. En Brasil, que venía desarrollando prácticas reguladoras desde la valorización del café, en la primera década del siglo XX, la continuidad es mucho mayor. México, naturalmente, tiene un régimen revolucionario, que en esos mismos años está realizando la reforma agraria y nacionalizando el petróleo. Son introducidos así espontáneamente una serie de instrumentos de política económica anticíclica, intentando mantener el nivel de actividad frente a la caída del volumen y del valor de sus exportaciones, pero que en un momento posterior darán origen a instituciones de regulación, como los Bancos Centrales. Como efecto de estas políticas, inicialmente empíricas y defensivas, pero que gradualmente se consolidaron como orientaciones articuladas de políticas económicas de crecimiento, entre las décadas de 1930 y 1950 se produjo una significativa diversificación de las estructuras productivas, incluyendo procesos de industrialización, control nacional de recursos naturales y de servicios públicos, inversiones y políticas públicas sociales y de redistribución de ingresos, que constituyen hasta hoy el período de mayor inclusión social registrado en esos países.

Como todo principio articulador de discursividad, el desarrollo es un campo de disputa. Después de la Segunda Guerra Mundial se produjo una hibridación y resignificación entre las propuestas hegemónicas y las experiencias latinoamericanas en curso. El énfasis latinoamericano en la problemática de la industrialización, de las industrias de base y de la infraestructura o de la redistribución de ingresos fue una incorporación propia, evidentemente no estaba contenido en

la noción de desarrollo como régimen de representación propuesto por los organismos internacionales<sup>8</sup>.

El análisis crítico del desarrollo propuesto por la antropología de la modernidad acaba destacando un matiz excesivamente unilateral, lo que puede llevar a perder de vista una tradición latinoamericana de pensamiento que iba incorporando el debate internacional y las propuestas hegemónicas a través de operaciones “antropofágicas”, teniendo como resultado reelaboraciones novedosas a partir de consideraciones sobre los orígenes “histórico-estructurales” del subdesarrollo latinoamericano.

Durante las décadas de 1960 y 1970 existió un esfuerzo teórico regional por construir una noción de desarrollo que incorporase la complejidad de contextos históricos globales, regionales y nacionales determinados y que estaban referidos a estructuras y clases sociales. Es decir, se trataba de elaborar alternativas a la visión lineal del desarrollo como crecimiento económico o cualquier otra simplificación negadora de la historicidad de los procesos sociales y políticos de los países de la región. Pueden tomarse como referencia de época las elaboraciones de la CEPAL, pero existieron también versiones más radicalizadas, influenciadas por la reflexión marxista de Paul Baran, por ejemplo. Probablemente, los ataques más incisivos a la noción hegemónica de desarrollo fueron los de André Gunder Frank, en su libro *Desarrollo del subdesarrollo*, y en su artículo “Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología”.

Quiero hacer una breve referencia al caso argentino, que indica otros caminos para estas genealogías. En 1928 hubo una escisión del Partido Socialista, protagonizada por economistas, con la figura predominante de Federico Pinedo, quién sería ministro de Economía durante los gobiernos conservadores de la década de 1930. Uno de sus auxiliares, el joven economista Raúl Prebisch, será creador y presidente del Banco Central. La trayectoria posterior de Prebisch en la CEPAL, como impulsor del pensamiento económico latinoamericano, no necesita ser destacada.

Es interesante rescatar aquí que ese Partido Socialista argentino está muy vinculado, desde su creación, con la II Internacional



8 De hecho, los Estados Unidos fueron opositores al establecimiento, por acuerdo entre las Naciones Unidas y gobiernos latinoamericanos, de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL). La CEPAL había sido creada en 1948 por iniciativa del gobierno chileno con un mandato provisorio. En 1951, en una reunión en México, los Estados Unidos trataron de extinguirla, pero fue decisiva la intervención del gobierno brasileño para darle continuidad (Furtado, 2002b).

y con el Partido Socialdemócrata alemán. Su fundador, Juan B. Justo, es también el primer traductor de *El Capital*, de Marx al español. En esos años de entreguerras, los partidos socialistas alemán y austríaco protagonizaban un intenso debate político-económico sobre lo que se llamaba “capitalismo organizado”, con la participación de sólidos economistas como Rudolf Hilferding, Karl Renner y Otto Bauer. Esta discusión versaba sobre programas de gobierno realizables, mediante la aplicación de mecanismos de regulación, que incluían el ámbito monetario. En menor medida, el tema también está presente en Inglaterra y en Bélgica, y, estableciendo un diálogo con Keynes (su *Teoría general* se publica en 1931), fundamenta una nueva conceptualización de política económica y crea, verdaderamente, la economía política del siglo XX (Altwater, 1987a; 1987b; Teló, 1987).

En la década de 1930, el Partido Socialista de Suecia llegó al gobierno. Su economista más destacado, Gunnar Myrdal, será, en la segunda posguerra, un referente de la teoría del desarrollo. Creemos que, a través de Prebisch, que no desconocía esta tradición teórica, las elaboraciones del socialismo europeo de entreguerras, que supusieron una renovación del pensamiento económico y la formulación de la economía política contemporánea, acabaron incorporadas antropofágicamente en la reflexión latinoamericana sobre el desarrollo.

## Celso Furtado y el desarrollo auténtico

Es perfectamente válida la crítica que desde el lugar de enunciación del “buen vivir” se hace a la noción de *desarrollo*, inclusive en el propio Plan Nacional del Ecuador, que propone poner a ese término “en cuarentena”. Pero, en nombre de un diálogo que me parece necesario, quiero sugerir algunos puntos posibles de contacto entre la reflexión de uno de los mayores exponentes del pensamiento continental sobre el desarrollo y el debate sobre el “buen vivir”. Me estoy refiriendo a la obra inmensa y plural del economista brasileño Celso Furtado. Reconocido ampliamente como constructor de las más difundidas elaboraciones latinoamericanas sobre el desarrollo y el subdesarrollo, Celso Furtado fue un hombre de un profundo sentido humanista, y su concepción del desarrollo auténtico pone en cuestión las simplificaciones vigentes, que él denomina *economicistas*.

Furtado nació en el nordeste de Brasil, una región de precóz vinculación con el mercado mundial y que hasta hoy exhibe altísimos índices de desigualdad social, pobreza y concentración de la propiedad de la tierra. En 1944 se graduó de abogado y produjo algunos artículos sobre temas de administración pública. En 1945 se incorporó a la Fuerza Expedicionaria Brasileña, que combatía en Italia, como

oficial de enlace con el V Ejército de Estados Unidos. En la posguerra, participa de una brigada francesa que reconstruye puentes y caminos en Bosnia. Esa experiencia marcará toda su vida:

En lo que se refiere a los conjuntos económicos nacionales, los economistas de los países en reconstrucción fueron los primeros que teorizaron sobre el problema, siendo notorios los casos de Francia y Holanda. Era fácil percibir que la reconstrucción de un sistema económico requería técnicas complementarias de coordinación de decisiones con proyección en el tiempo y fuera del alcance de los sistemas mercantiles. La reflexión sobre este tema abrió camino para la idea de que la superación del subdesarrollo, que también requiere transformaciones estructurales, podía beneficiarse de la experiencia de las economías en reconstrucción. El primer manual de Técnica de Planeamiento fue elaborado en la CEPAL [...] al comienzo de los años 50 bajo mi dirección. Y sirvió de base para la preparación del Plan de Metas del gobierno Juscelino Kubitschek (Furtado, 2002b: 29-30).

En 1948, Furtado obtuvo su doctorado en economía en la Universidad de París, con una tesis sobre historia económica brasileña. Pasa a trabajar en la recién creada CEPAL, junto con Raúl Prebisch, y su pensamiento marca fuertemente el perfil de la institución. A su alrededor se crea una escuela de interpretación y diagnóstico de la realidad latinoamericana, el estructuralismo. “Nuestro estructuralismo, surgido en los años 50, se empeñó en destacar la importancia de los parámetros no económicos de los modelos macroeconómicos” (Furtado, 2002b: 72).

Sus elaboraciones fundamentan el Plan de Metas del gobierno desarrollista de Kubitschek y pasa a ser creador y director de la Superintendencia de Desarrollo del Nordeste (SUDENE). Con el golpe militar de 1964 va al exilio y es profesor en la Universidad de París, donde continúa produciendo una importante obra de reflexión sobre los problemas del desarrollo y el subdesarrollo. De regreso en Brasil, se desempeña como ministro de Cultura y hasta su muerte es una figura destacada en el debate político y teórico, con un compromiso claro con los sectores que se definen por opciones de transformación social.

Pues bien, este hombre que, en una perspectiva superficial, sería un frontispicio del pensamiento desarrollista industrializante, tiene en realidad una visión mucho más matizada y aproximada a posiciones críticas alternativas. Fue su pasión por Brasil, país de dimensiones y recursos continentales, que lo llevó a centralizar sus reflexiones en las cuestiones de la industrialización, pero al mismo tiempo su obra está llena de consideraciones que apuntan a una concepción humanista

del desarrollo, que podemos aproximar al “buen vivir”. Por otra parte, su punto de vista siempre fue construido desde el Estado, al que pensó como un activo creador, propulsor e implementador de políticas, en contraposición a la herencia liberal-oligárquica heredada del período de las economías exportadoras. Para su generación era imprescindible la creación de un nuevo modelo de Estado, que redefiniera su relación con la economía y con las clases sociales, y que abriera la posibilidad de macrointervenciones direccionadas por técnicas de planeamiento. No es posible criticarlo desde hoy sin tener en cuenta los desafíos a los que se enfrentó su generación.

Comencemos por la información biográfica. En el año 2002, dos sociólogas realizaron una larga entrevista con Celso Furtado. La primera pregunta fue qué lo llevó a dedicarse a la economía. La respuesta es propia de un espíritu renacentista, informado de las urgencias de su tiempo:

En un determinado momento, percibí que tendría una visión más precisa, justa y técnica de la sociedad si orientase mi atención para la economía. Como fue dicho en el siglo XIX, la economía es la anatomía de la sociedad. Mi vocación era para las ciencias sociales en sentido amplio, para una visión global de las cosas. Y esa visión tenía que comenzar y terminar con la antropología (Furtado, 2002a: 14).

En respuestas sucesivas, recupera como su inspirador intelectual a Karl Mannheim, y reconoce que la pasión de su vida ha sido escribir la historia de Brasil, como medio de entender el presente a partir del pasado. No estamos, por lo tanto, frente a un economista limitado a las certezas de su disciplina sino con un hombre de cultura.

Como tal, Furtado otorgó una importancia fundamental a las dimensiones culturales del desarrollo. El subdesarrollo no es una “fase” anterior al desarrollo. Es una situación caracterizada por la disparidad en la distribución de renta y la heterogeneidad social. La innovación tecnológica llega desde afuera, y se expresa en nuestros países en los hábitos de consumo de nuestras élites, que reproducen las pautas de los países industrializados. En la importancia que Furtado otorga a las pautas de consumo reconoce la vigencia de imposiciones culturales que reproducen la situación de subdesarrollo. El desarrollo propugnado por el pensamiento económico tradicional aumenta la desigualdad, y por lo tanto, es nada más que un mito. Un auténtico desarrollo significa una definición de fines antes que de medios (¿qué otra cosa es la propuesta del “buen vivir”?), una reconciliación de las élites políticas con las líneas maestras de la cultura nacional, que permita, entonces, la

expresión de la creatividad de la vida colectiva. Prefiero expresar estos temas en sus propias palabras.

La literatura sobre desarrollo económico del último cuarto de siglo nos da un ejemplo meridiano del papel director de los mitos en las ciencias sociales: por lo menos, el 90% de lo que ahí encontramos se fundamenta en la idea, que se da por evidente, según la cual el desarrollo económico, tal cual viene siendo practicado por los países que lideraron la revolución industrial, puede ser universalizado (Furtado, 1974: 16).

El desarrollo económico –la idea de que los pueblos pobres pueden algún día disfrutar de las formas de vida de los actuales pueblos ricos– es simplemente irrealizable. Sabemos ahora de forma irrefutable que las economías de la periferia nunca serán desarrolladas, en el sentido de similares a las economías que forman el actual centro del sistema capitalista. ¿Pero cómo negar que esa idea ha sido de gran utilidad para movilizar a los pueblos de la periferia y llevarlos a aceptar enormes sacrificios, para legitimar la destrucción de formas de cultura “arcaicas”, para explicar y hacer comprender la necesidad de destruir el medio físico, para justificar formas de dependencia que refuerzan el carácter predador del sistema productivo? Cabe, por lo tanto, afirmar que la idea de desarrollo económico es simplemente un mito. Gracias a ella ha sido posible desviar las atenciones de la tarea básica de identificación de las necesidades fundamentales de la colectividad y de las posibilidades que abre al hombre el avance de la ciencia, para concentrarlas en objetivos abstractos como son las inversiones, las exportaciones y el crecimiento (Furtado, 1974: 75-76).

Sí, porque el argumento de Furtado, preanunciando de alguna forma la perspectiva del “buen vivir”, es que el desarrollo sólo es tal si integra al conjunto de la población, a partir de la satisfacción de necesidades básicas, y eso supone una estrategia de fines totalmente diferente de la estrategia de medios a los que se atienen los economistas de inspiración neoclásica. En el caso del análisis macroeconómico:

Las definiciones de los conceptos y categorías básicas de análisis están directamente influenciadas por la visión inicial que tienen los economistas del proyecto implícito en la vida social [...]. Pongamos este problema en un plano más concreto. Los economistas hablan corrientemente de inversión o inversiones como algo que no supone mayores ambigüedades. “En toda política de desarrollo, cualquiera sea el sistema, un alto nivel de inversiones

siempre será esencial<sup>9</sup>. Y esa es una afirmación totalmente equivocada. Inversión es el proceso por el cual se aumenta la capacidad productiva mediante cierto costo social. Supongamos que el objetivo sea producir más bienestar social y que en esa definición de bienestar se acuerde dar la más alta prioridad a la mejoría de la dieta infantil. Ese objetivo puede ser mucho más rápidamente alcanzado reduciendo el consumo superfluo de las minorías privilegiadas (modificando la distribución del bienestar) que aumentando la inversión<sup>9</sup>.

Pasemos a otra vaca sagrada de los economistas: el Producto Bruto Interno (PBI). Este [es un] concepto ambiguo, amalgama considerable de definiciones más o menos arbitrarias [...]. Más ambiguo aún es el concepto de tasa de crecimiento del PBI. ¿Por qué ignorar en la medición del PBI el costo para la colectividad de la destrucción de los recursos naturales no renovables y de los suelos y bosques? ¿Por qué ignorar la contaminación de las aguas y la destrucción de los peces en los ríos donde las usinas arrojan sus residuos? (Furtado, 1974: 114-116).

Solamente la creatividad política impulsada por la voluntad colectiva podrá producir la superación de nuestros impasses. Pero esa voluntad colectiva requiere un reencuentro de los liderazgos políticos con los valores permanentes de nuestra cultura. Por lo tanto, el punto de partida del proceso de reconstrucción que tenemos que enfrentar deberá ser una participación mayor del pueblo en el sistema de decisiones. Sin eso, el desarrollo futuro no se alimentará de auténtica creatividad y poco contribuirá para la satisfacción de las ansias legítimas de la nación.

Se impone formular la política de desarrollo con base en una explicitación de los fines sustantivos que pretendemos alcanzar, y no con base en la lógica de los medios impuesta por el proceso de acumulación comandado por las empresas transnacionales. La superación del impasse con que nos enfrentamos requiere que la política de desarrollo conduzca hacia una creciente homogeneización de nuestra sociedad y abra espacio para la realización de las potencialidades de nuestra cultura.

9 Sirva esta observación de Celso Furtado como comentario sobre la pretensión riesgosa de casi todos los gobiernos latinoamericanos de basar sus políticas sociales en economías rentistas, en lugar de desrentificar las economías disminuyendo el consumo superfluo, por ejemplo.

En una época en que los que detentan el poder están seducidos por la más estrecha lógica dictada por intereses de grupos privilegiados, hablar de desarrollo como reencuentro con el genio creativo de nuestra cultura puede parecer simple fuga o utopía. Pero lo utópico muchas veces es fruto de la percepción de dimensiones secretas de la realidad, un aflorar de energías contenidas que anticipa la ampliación del horizonte de posibilidades abierto para una sociedad. La acción requerida de una vanguardia constituye una de las tareas más nobles a ser cumplidas por los trabajadores intelectuales en épocas de crisis. [...] Debemos

***Celso Furtado fue un hombre de un profundo sentido humanista, y su concepción del desarrollo auténtico pone en cuestión las simplificaciones vigentes, que él denomina economicistas.***

indagar sobre las relaciones existentes entre la cultura como sistema de valores y el proceso de acumulación que está en la base de la expansión de las fuerzas productivas. Se trata de contrastar la lógica de los fines, que rige a la cultura, con la lógica de los medios, razón instrumental inherente a la acumulación puramente económica (Furtado, 2002b: 36-37).

Quizá sea suficiente con reproducir estas citas de la última época de la obra de Celso Furtado para justificar mi referencia a un intelectual instalado en un diálogo natural y fructífero con la propuesta andina contemporánea del “buen vivir”.

### **Arturo Escobar: la era del posdesarrollo**

Retomemos ahora la crítica posestructuralista al desarrollo. La obra del colombiano Arturo Escobar es sin duda la más completa crítica latinoamericana orientada a desconstruir la noción de desarrollo<sup>10</sup>. Su tesis doctoral en antropología social, defendida en la Universidad de California (Berkeley), “La invención del Tercer Mundo: construcción y

10 Aunque la más radical debe ser la de Gustavo Esteva (2000).



deconstrucción del desarrollo”, de 1996, constituye una obra de peso en la tradición crítica latinoamericana.

Escobar analiza el desarrollo, a partir de una perspectiva derivada de la obra de Michel Foucault, como un régimen de representación. No se trata apenas de un concepto o un discurso sino de su articulación con un conjunto de prácticas e instituciones, que instituyen también lugares de poder y de capacidad de enunciación sobre la sociedad. Procede luego a su deconstrucción a partir de críticas a las formulaciones teóricas de la economía del desarrollo y al análisis de programas de desarrollo rural, de género y de gestión ambiental.

Sus conclusiones son que el desarrollo ha sido incapaz de superar las situaciones de pobreza y de exclusión social vigentes en América Latina, que continúan después de varias décadas de políticas moldeadas sobre los modelos impuestos por la hegemonía de la noción de desarrollo. Contra la formulación de planos “expertos”, aterrizados verticalmente, rescata la capacidad de las poblaciones locales para apropiarse, a partir de sus propios conocimientos y de sus estrategias de sobrevivencia, de las dinámicas de los proyectos de desarrollo. Contra los diseños globales y economicistas, Escobar rescata el carácter híbrido y flexible de las culturas locales del Tercer Mundo, como portadoras de modernidades alternativas o alternativas a la modernidad, a ser construidas de abajo hacia arriba.

Es importante destacar que Escobar no desconoce la importancia de la reflexión latinoamericana sobre desarrollo, diferenciada del paradigma “importado”.

No puede negarse que los economistas de la CEPAL pusieron en tela de juicio algunas de las creencias de la teoría económica ortodoxa (en particular la teoría del comercio internacional), proporcionaron una visión más compleja del desarrollo que daba cabida a consideraciones estructurales, y mostraron mayor preocupación por el nivel de vida de las masas. Pese a estas diferencias, el desarrollo económico siguió siendo a los ojos de los economistas, en esencia, un proceso de acumulación de capital y de progreso técnico. Esto quiere decir que las propuestas de la CEPAL fueron fácilmente asimilables en las opiniones establecidas, en la medida en que se prestaban para un proceso de modernización que los expertos internacionales y las elites nacionales estaban ansiosos por comenzar. Las propuestas estaban condenadas a ser absorbidas por la red de poder del discurso dominante. Hablando en general, podría decirse que, para efectos de las regularidades discursivas, la doctrina de la CEPAL no

planteó un cuestionamiento radical. Sin embargo, lo anterior no significa que careciera de efectos importantes. Desde el punto de vista de la historia de las ideas deberíamos reconocer la impresionante contribución de los economistas latinoamericanos, quienes articularon una visión muy propia del desarrollismo como modelo durante los años cuarenta y cincuenta. La elección del desarrollismo estilo CEPAL entre varios modelos posibles refleja la inventiva de los economistas y diseñadores de política latinoamericanos de la época ante oportunidades y restricciones domésticas e internacionales en continuo cambio (Escobar, 1996: 161-162).

Bueno será recordar que la importancia de la reflexión y producción de propuestas de la CEPAL en el imaginario teórico y político de la región nunca estuvo acompañada por una equivalente “encarnación” en fuerzas sociales que las asumieran consecuentemente como proyecto político de largo plazo. Coherente con su perspectiva posestructuralista que prioriza la discursividad, Escobar puntualiza que las propuestas de la CEPAL serían asimilables por las visiones hegemónicas del desarrollo. Mi punto de vista es un poco diferente, pienso más en un vacío político, ya que la implementación de un posible proyecto cepalino implicaría actores políticos determinados y con orientaciones de largo plazo que nunca existieron en las elites económicas de la región. Hubiera sido necesaria una ruptura revolucionaria que instalara un escenario político diferente. Aislada la CEPAL por las orientaciones políticas autoritarias y “occidentalistas” de los gobiernos latinoamericanos a partir de los años setenta y extinta su elocuencia crítica, con las “redemocratizaciones” cayeron sobre nosotros los ajustes estructurales, la violencia de la globalización imperial, los rigores del pensamiento único.

En años recientes, Escobar ha continuado reflexionando sobre el tema, con criterios que revisten la mayor importancia para nuestra discusión. En realidad, dice ahora Escobar:

El motivador principal de la crítica no fue tanto el proponer otra versión del desarrollo –como si a través del refinamiento progresivo del concepto los teóricos pudieran llegar finalmente a una conceptualización verdadera y efectiva– sino el cuestionar precisamente los modos en que Asia, África y Latinoamérica llegaron a ser definidas como “subdesarrolladas” y, por consiguiente, necesitadas de desarrollo (Escobar, 2005: 18).

Se trata primordialmente, entonces, de una crítica que apunta a una geopolítica del conocimiento, y no de una discusión sobre conceptos y

estrategias de desarrollo. Esa crítica puntualiza varias cuestiones, tomando al desarrollo como un régimen de representación:

a) Como discurso histórico, el desarrollo surgió a principios del período posterior a la Segunda Guerra Mundial, si bien sus raíces yacen en procesos históricos más profundos de la modernidad y el capitalismo [...];

b) el discurso del desarrollo hizo posible la creación de un vasto aparato institucional a través del cual se desplegó el discurso; es decir, por medio del cual se convirtió en una fuerza social real y efectiva transformando la realidad económica, social, cultural y política de las sociedades en cuestión [...];

c) puede decirse que el discurso del desarrollo ha operado a través de dos mecanismos principales: i) la profesionalización de problemas de desarrollo, lo cual ha incluido el surgimiento de conocimientos especializados así como campos para lidiar con todos los aspectos del “subdesarrollo”; ii) la institucionalización del desarrollo, la vasta red de organizaciones arriba mencionada [...];

d) para terminar, el análisis posestructuralista destacó las formas de exclusión que conllevaba el proyecto de desarrollo, en particular la exclusión de los conocimientos, las voces y preocupaciones de aquellos quienes, paradójicamente, deberían beneficiarse del desarrollo: los pobres de Asia, África y Latinoamérica (Escobar, 2005: 19).

Un principio teórico-metodológico central en la obra de Arturo Escobar es la necesidad de revertir las perspectivas. Si nos ubicamos en una posición de observadores desde el proceso mundial de globalización, que Escobar llama “capitalcéntrica”, todo el planeta parece moverse según esa lógica inflexible, nuestras mejores capacidades críticas quedarán sofocadas y no veremos salidas alternativas. Al contrario, propone Escobar, tenemos que partir desde las lógicas del lugar, rescatando los componentes culturales y las estrategias de sobrevivencia de las poblaciones locales. Aparecerán entonces espacios inesperados de creatividad y de resistencia, comprobaremos que los dispositivos del poder agotan su eficacia, y que la globalización no completa sus ambiciones y promesas: son posibles “mundos de otro modo”.

No sólo no es inevitable el modelo de globalización presente, sino que es posible postular la idea de que la globalización devenga en un pluriuniverso, es decir, en un espacio plural donde,

al decir del subcomandante Marcos, muchos mundos sean posibles, y con la salvedad de que estamos hablando de mundos en plural, una verdadera multiplicidad de configuraciones político-culturales, diseños socio-ambientales y modelos económicos [...]. La búsqueda de alternativas a la modernidad no es un proyecto históricamente obsoleto, impensable o imposible. Por el contrario, siempre está presente en los pensamientos y prácticas de una variedad de actores sociales, y las condiciones actuales podrían propiciar una activación más amplia y decidida de estos proyectos (Escobar, 2010: 11-12).

***Para Escobar, estamos viviendo en una era de posdesarrollo, donde se imponen cambios de imaginarios políticos y sociales, se formulan nuevas preguntas o aparecen nuevas respuestas para viejas preguntas.***

La argumentación de Escobar se fundamenta en dos sostenes principales. Por un lado, rescata los aportes efectivos de movimientos sociales que se oponen y denuncian al modelo de globalidad imperial. Esto supone una crítica a los problemas de la modernidad (para los cuales, en una era de posdesarrollo, ya no tiene sentido buscar soluciones modernas), y una reconstitución de narrativas que partan desde los lugares, y no desde la perspectiva de la globalidad. Supone también, más que una defensa de identidades esencializadas, la valoración de las diferencias, potenciadas justamente por el escenario global en que vivimos.

Esta perspectiva se complementa con el aporte del programa de investigación modernidad/colonialidad. Es necesario remontarse a los orígenes de la modernidad y poner de manifiesto su vinculación necesaria con la colonialidad, que subalternizó a nuestros pueblos y a nuestras naturalezas en los cinco siglos anteriores. Esto implica también desconstruir a las narraciones eurocéntricas, y aprender a escuchar a las voces silenciadas que, desde el otro lado de las fronteras coloniales, nos instruyen sobre “mundos y conocimientos de otro modo”. Afortunadamente, casi como una excepción en una corriente crítica que tiende a desvalorizar o hasta a ignorar el espacio público de la política, Escobar reivindica la necesidad de actuar también sobre el

Estado, e incorpora en su análisis, inclusive, la perspectiva de acción de los gobiernos posneoliberales de la región.

Para Escobar, estamos viviendo en una era de posdesarrollo, donde se imponen cambios de imaginarios políticos y sociales, se formulan nuevas preguntas o aparecen nuevas respuestas para viejas preguntas. Señala:

El posdesarrollo significa la creación de un espacio/tiempo colectivo en el cual:

- El “desarrollo” cese de ser el principio central que organiza la vida económica y social;
- se cuestione efectivamente la preeminencia del concepto de crecimiento económico y este como meta;
- se desconstruya la matriz cultural de donde proviene el desarrollo y su historicidad (visión dominante europea de la modernidad);
- se desarticule paulatinamente en la práctica el modelo de desarrollo basado en la premisa de la modernización, la explotación de la naturaleza como ser no vivo, los mercados, la exportación y la acción individual;
- se reconozcan una multiplicidad de definiciones e intereses alrededor de las formas de sustento, las relaciones sociales y las prácticas económicas;
- se diseñen políticas desde la relacionalidad entre grupos humanos y entre estos y la naturaleza; es decir, que se proceda desde un principio de cosmovisiones relacionales [...], en vez de la cosmovisión dualista que separa seres vivientes de no vivientes, humano de lo no humano, individuo y comunidad;
- se establezca un diálogo intercultural alrededor de las condiciones que podrían devenir en un pluriverso de configuraciones socio-naturales, es decir, una multiplicidad de propuestas y visiones;
- se propenda por formas de integración regional autónoma basadas en criterios ecológicos, de desarrollo autocentrado, a niveles subnacionales, nacionales, regionales y globales (Escobar, 2010: 29-30).

## Arturo Escobar y el Buen Vivir

A principios de 2010, la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Marcos publicó en Lima un libro reuniendo artículos reagrupados de Arturo Escobar, *Una minga para el postdesarrollo*, para el cual me fue solicitada una presentación (Alimonda, 2010b). A su vez, luego de mi presentación, a la cual se refiere escuetamente y sin adjetivos, Escobar redactó (evidentemente, en la segunda mitad de 2009) una introducción, que en su mayor parte está dedicada a comentarios sobre las “primicias” quiteñas, el Buen Vivir y los Derechos de la Naturaleza, tal como aparecen en el Plan Nacional de Desarrollo (2007-2010) y en la Constitución de 2008.

Enfáticamente, Escobar declara allí acerca de la aparición de la Pachamama en la Constitución ecuatoriana:

Es una presencia diferente que altera fundamentalmente el sentido del desarrollo y del Estado [...] porque semejante supuesto es históricamente impensable dentro de una perspectiva moderna. Que este artículo aparezca en la Constitución ecuatoriana es un evento político-epistémico que trastoca la historia moderna y a los políticos que la habitan –incluyendo las izquierdas– porque desafía al liberalismo, al Estado y al capital. Ambas ideas –los Derechos de la Pachamama y el Buen Vivir– se basan en nociones de vida en las que todos los seres (humanos y no humanos) existen siempre en relación entre sujetos, no entre sujeto y objeto, y de ninguna manera individualmente (Escobar, 2010: 28).

Sin embargo, y creo que se trata de un diagnóstico compartido, aunque se diverja en su evaluación, parece que el espíritu de la Constitución no había sido asimilado por las orientaciones generales de gobierno, tal como aparecían en el Plan<sup>11</sup>. Este es un tema sobre el que podríamos conversar mucho, no quisiera tratarlo superficialmente, y prefiero limitarme a exponer el punto de vista de Escobar. De cualquier forma, la discusión está abierta.

Pues bien, Escobar considera que el Plan presenta singulares avances, en el sentido de abrir una “época de cambios”, pero sin llegar al “cambio de época” que estaría implicado en el espíritu de la Constitución, a causa de que permanece en varios sentidos una



11 Eso tiene que ser evidente por un sentido cronológico básico, ya que el Plan Nacional de Desarrollo fue presentado en septiembre de 2007, y la Constitución es de julio de 2008. Claro que hay otros motivos...

inspiración desarrollista<sup>12</sup>, conviven concepciones contradictorias, falta claridad en la indicación de procedimientos para alcanzar los objetivos, no se insiste suficientemente en el carácter de tarea y potencia colectiva relacional que necesariamente implicaría la noción de Buen Vivir.

Claro que a pesar de esos comentarios, Escobar realiza una evaluación positiva del Plan, que, considerada la relevancia del tema y el carácter de este evento, prefiero transcribir textualmente en sus propias palabras, que podrán servir como eje referencial de nuestra discusión. Dice Escobar:

Se ha revitalizado la discusión política y del desarrollo, abriéndola a otros saberes y prácticas culturales (interculturalidad). En relación al modelo dominante, el desarrollo como Buen Vivir 1) cuestiona el “maldesarrollo” basado en el crecimiento y el progreso material como metas rectoras; 2) desplaza el desarrollo como fin hacia el desarrollo como proceso de cambio cualitativo; 3) permite ir más allá de modelos basados en la exportación de productos primarios, y combate la reprimarización en boga en el continente, abordando con cierta seriedad la sustentabilidad del patrimonio natural<sup>13</sup>.

Otros aspectos innovadores que han sido resaltados incluyen: 1) al acoger la visión del Buen Vivir, asume que no hay un estado de “subdesarrollo” a ser superado, ni uno de “desarrollo” a ser alcanzado, pues refiere a otra filosofía de vida; 2) mueve el debate del antropocentrismo al biocentrismo, y reinserta la economía en la sociedad y los ecosistemas. Intuye una “nueva ética de desarrollo” que subordine los objetivos económicos a los criterios ecológicos, la dignidad humana y el bienestar de la gente; 3) en este sentido, busca articular economía, medio ambiente, cultura y sociedad. Esto demanda la construcción de economías mixtas y solidarias; 4) recupera lo público, la diversidad y la justicia social

12 Desde mi punto de vista, que es el de la conciliación de posiciones, la definición “Entendemos por desarrollo la consecución del Buen Vivir de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas” del Plan Nacional de Desarrollo 2007/2010 me parece más fructífera políticamente que proponer “una moratoria de la palabra desarrollo”, del *Plan Nacional para el Buen Vivir (2009-2013)* (República de Ecuador, 2009: 18), que sin duda es más interesante teóricamente pero que corre el riesgo de caer en una disputa nominalista.

13 Me permito comentar que en estos puntos hay coincidencia con las posiciones críticas de Celso Furtado de hace varios años, como hemos expuesto anteriormente.

e intergeneracional como principios; 5) reconoce diferencias culturales y de género; 6) permite nuevos énfasis, incluyendo la soberanía alimentaria y el control de los recursos naturales (Escobar, 2010: 25).

Ciertamente, Arturo Escobar nos presentó aquí una buena síntesis de su diagnóstico sobre las “primicias de Quito”. Vale la pena reflexionar un poco sobre ellas antes de partir hacia el análisis del *Plan Nacional para el Buen Vivir (2009-2013)* y de sus temas operacionales.

## Bibliografía

- Acosta, Alberto 2011 “Sólo imaginando otros mundos se cambiará éste. Reflexiones sobre el Buen Vivir” en Farah, Ivonne y Vasapollo, Luciano (comps.) *Vivir Bien: paradigma no capitalista* (La Paz: CIDES/UMSA).
- Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (comps.) 2009 *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo* (Quito: Abya Yala).
- Alimonda, Héctor 2010a “Genealogías do desenvolvimento” en Lima, Eli de Fátima Napoleão de y Leite, Sérgio Pereira (orgs.) *CPDA 30 anos: desenvolvimento, agricultura e sociedade* (Río de Janeiro: Edur/Mauad).
- Alimonda, Héctor 2010b “Presentación” en Escobar, Arturo *Una minga para el postdesarrollo. Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos).
- Alimonda, Héctor (org.) 2011 *Mariátegui: la tarea americana* (Buenos Aires: CLACSO/Prometeo).
- Altwater, Elmar 1987a “A crise de 1929 e o debate marxista sobre teoria das crises” en Hobsbawm, Eric (org.) *O marxismo na época da Terceira Internacional* (Río de Janeiro: Paz e Terra) Historia do marxismo, Vol. VIII.
- Altwater, Elmar 1987b “O capitalismo se organiza: o debate marxista desde a guerra mundial até a crise de 1929” en Hobsbawm, Eric (org.) *O marxismo na época da Terceira Internacional* (Río de Janeiro: Paz e Terra) Historia do marxismo, Vol. VIII.
- Cornejo Polar, Antonio 1993 “Mariátegui y su propuesta de una modernidad de raíz andina” en *Anuario Mariateguiano* (Lima: Amauta) Vol. 5, Nº 5.
- Demélas, Marie-Danielle 2003 *La invención política. Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto de Estudios Peruanos).
- Dussel, Enrique 1995 “El marxismo de Mariátegui como filosofía de la revolución” en *El marxismo de José Carlos Mariátegui* (Lima: Universidad de Lima/Amauta).
- Escobar, Arturo 1996 *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo* (Bogotá: Norma).
- Escobar, Arturo 2005 “El ‘postdesarrollo’ como concepto y práctica social” en Mato, Daniel (coord.) *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).
- Escobar, Arturo 2010 *Una minga para el postdesarrollo. Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos).



- Esteva, Gustavo 2000 “Desarrollo” en Viola, Andreu (comp.) *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina* (Barcelona: Paidós).
- Farah, Ivonne y Vasapollo, Luciano (comps.) 2011 *Vivir Bien: paradigma no capitalista* (La Paz: CIDES/UMSA).
- Furtado, Celso 1974 *O mito do desenvolvimento econômico* (Río de Janeiro: Paz e Terra).
- Furtado, Celso 2002a *Celso Furtado entrevistado por Aspácia Camargo e María Andréa Loyola* (Río de Janeiro: EDUERJ).
- Furtado, Celso 2002b *Em busca de novo modelo. Reflexões sobre a crise contemporânea* (Río de Janeiro: Paz e Terra).
- Germaná, César 1995 *El socialismo indoamericano de José Carlos Mariátegui* (Lima: Amauta).
- Harnecker, Marta 2011 *Ecuador: una nueva izquierda en busca de la vida en plenitud* (Quito: Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana).
- Quijano, Aníbal 1995 “El marxismo en Mariátegui: una propuesta de racionalidad alternativa” en *El marxismo de José Carlos Mariátegui* (Lima: Amauta).
- Quijano, Aníbal 2007 “José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate” en Mariátegui, José Carlos *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).
- República del Ecuador 2009 *Plan Nacional para el Buen Vivir (2009-2013)* (Quito: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo).
- Stefanoni, Pablo 2011 “Estado de la democracia en Venezuela, Bolivia y Ecuador” en *OSAL* (Buenos Aires: CLACSO) Año XII, Nº 30, noviembre.
- Teló, Mario 1987 “Teoria e política da planificação no socialismo europeu entre Hilferding e Keynes” en Hobsbawm, Eric (org.) *O marxismo na época da Terceira Internacional* (Río de Janeiro: Paz e Terra) Historia do marxismo, Vol. VIII.
- Tortosa, José María 2011 *Mal desarrollo y mal vivir. Pobreza y violencia a escala mundial* (Quito: Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana).

# El desarrollo como categoría política

Oscar Madoery

## Resumen

El artículo revisa el concepto de desarrollo desde una interpretación política. El objetivo es cuestionar algunas concepciones predominantes sobre el tema y destacar cómo América Latina ha logrado conformar un pensamiento propio, abierto y en permanente superación, acerca del desarrollo. Una perspectiva situada, pensada desde la realidad regional y un enfoque amplio, que evita reducir el desafío del desarrollo a una sola dimensión de lo real generando, de ese modo, valiosos aportes para la interpretación y la transformación de la realidad regional.

## Abstract

*The article reviews the concept of development from a political interpretation. The objective is to inquiry some predominant conceptions on the issue and highlight how Latin America could shape a proper, open thought and in permanent improvement, about the development. A situated, perspective, thought from the regional reality with a comprehensive approach, which avoids reducing the challenge of development to a single dimension of the real generating, thus, valuable contributions to the interpretation and the transformation of the regional reality.*

CyE  
Año IV  
Nº 7  
Primer  
Semestre  
2012

---

## Oscar Madoery

Politólogo. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesor e investigador de la Universidad Nacional de Rosario. Director del Centro de Estudios Desarrollo y Territorio, UNSAM-UNR de Argentina. Coordinador de la Red de Desarrollo Territorial y Empleo de América Latina y el Caribe.

*Political scientist. PhD in Social Science by Universidad de Buenos Aires (UBA). Professor and researcher at the Universidad Nacional de Rosario. Director of the Studies Centre Desarrollo y Territorio, UNSAM-UNR, Argentina. Coordinator of the Territorial and Employment Development Net of Latin America and the Caribbean.*

---

## Palabras clave

1| América Latina y Caribe 2| Política 3| Matriz de desarrollo 4| Asimilación  
5| Desprendimiento

## Keywords

1| *Latin America and the Caribbean* 2| *Politic* 3| *Development matrix* 4| *Assimilation*  
5| *Detachment or release*

---

## Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

MADOERY, Oscar. El desarrollo como categoría política. *Crítica y Emancipación*, (7): 59-83, primer semestre de 2012.

# El desarrollo como categoría política

CyE  
Año IV  
Nº 7  
Primer  
Semestre  
2012

*La economía moderna es dirigida.  
O la dirige el Estado o la dirigen los  
poderes económicos. Estamos en un  
mundo económicamente organizado por  
medidas políticas, y el que no organiza su  
economía políticamente es una víctima.*

Arturo Jauretche

## Introducción

América Latina está transitando una época singular. El siglo XXI comienza con fuertes cambios políticos, institucionales, económicos, sociales y culturales en diferentes países. La creación de la Unión de Naciones Sudamericanas (UNASUR), las reformas constitucionales en Venezuela, Ecuador y Bolivia, las estrategias inclusivas en Brasil y Argentina, la política de derechos humanos integrales, la recuperada voz de los pueblos originarios, las luchas ambientales, así como numerosas experiencias locales y de movimientos sociales, dan cuenta de la búsqueda de respuestas desde una identidad, una historia y una necesidad.

Este tiempo histórico es considerado como una nueva oportunidad para el desarrollo de la región y pone en debate tanto los alcances prácticos de las diferentes experiencias, como los fundamentos teóricos sobre los que se apoyan. Más aún, interroga la categoría misma de desarrollo en cuanto a su vigencia, ya que históricamente los resultados por modificar los desequilibrios, ausencias y contradicciones de la región han sido dispares, cuando no exiguos. Sin embargo, se trata de una idea defendida por (casi) todos: desde posiciones de izquierda como de derecha, con contenidos diferentes pero orientando programas de gestión y conformando discursos públicos recurrentes.

El desarrollo es una idea de raíz económica, cuyos alcances y limitaciones le fueron agregando adjetivos que ampliaron su perspectiva, en la búsqueda de una mejor definición de su significado. Ha

sido analizado en relación con sus objetivos (crecimiento sostenido, expansión de las libertades, bienestar social, competitividad sistémica, sustentabilidad ambiental), con sus dimensiones (económico, institucional, social, ambiental, humano), con sus territorios (nacional, regional, local, urbano, rural), expandiendo notablemente su entendimiento. También es un concepto que se encuentra incorporado en el imaginario social de un modo pleno de connotaciones positivas: se lo identifica con crecimiento, cambio, oportunidades, bienestar, esperanza, calidad de vida. ¿Todo cabe dentro del recipiente conceptual del desarrollo? ¿Qué es, en definitiva, el desarrollo? ¿Sigue siendo una idea pertinente para la transformación social en América Latina?

Para responder a esos interrogantes es necesario recuperar el valor de una tradición de pensamiento crítico surgido en la región, que se encuentra en diálogo con otros proyectos intelectuales provenientes de otras latitudes, que emerge en diferentes coyunturas y contextos, pero que mantiene como eje común una polémica con las teorías reduccionistas del desarrollo.

En efecto, desde mediados del siglo XX tuvieron lugar en América Latina y el Caribe significativas contribuciones como el centro-periferia (Raúl Prebisch); la teoría de la dependencia (Theotonio Dos Santos, Fernando H. Cardoso, Enzo Faletto, Osvaldo Sunkel y Pedro Paz); el pensamiento nacional-popular que, inspirado en la revolución mexicana, se plasma en la obra de Raúl Haya de la Torre en Perú o Arturo Jauretche en Argentina; la filosofía de la liberación (Enrique Dussel); la pedagogía de la liberación (Paulo Freire); la teología de la liberación (Gustavo Gutiérrez); los análisis sobre marginalidad social (José Nun); el desarrollo a escala humana (Manfred Max Neef, Martín Hopenhayn, Antonio Elizalde); el saber ambiental (Enrique Leff); el posdesarrollo (Arturo Escobar); el Buen Vivir (Patricio Carpio, Eduardo Gudynas); o el pensamiento decolonial (Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel).

El presente texto identifica aquellos aspectos distintivos presentes en esa reflexión regional. No se trata de efectuar una historia de las ideas latinoamericanas sobre el desarrollo, sino de resaltar sus identidades, diferenciaciones y rupturas. En todas esas contribuciones se reconoce que, si bien el desarrollo tiene origen moderno e identidad capitalista, desde un pensar situado en la región, se ofrecen alternativas que ponen la mirada en el conjunto de procesos sociales, en las relaciones desiguales de poder, en la explotación social, en los condicionamientos estructurales, institucionales y culturales para el bienestar de los pueblos, y en las formas de interpretar y transformar la realidad desde la región.

La hipótesis que guía el trabajo es que el pensamiento latinoamericano cuestiona las bases epistemológicas del desarrollo al poner el foco en las relaciones de poder histórica y actualmente imperantes. Lo saca de su reducto económico y lo coloca en el amplio terreno de los procesos sociales. Convierte al desarrollo en una categoría política.

Este quiebre permite reconocer que el problema del desarrollo latinoamericano no es de contenidos (más conservadores o más reformistas) de un único camino modernizador, como las interpretaciones dominantes de raíz neoliberal han establecido. Tampoco de encontrar el adjetivo más adecuado (humano, sustentable, integral) que

***El progreso fue interpretado como un proceso lineal en el tiempo, de avance constante hacia un horizonte de modernización y satisfacción de necesidades crecientes, fundado en la racionalidad de los actores.***

refleje de manera precisa su alcance, como se propone en foros internacionales y académicos; y mucho menos de adoptar criterios técnicos que hagan efectivas las políticas de cambio estructural, como plantea una tecnocracia de orientación global. De lo que se trata es de impulsar una disputa por el sentido mismo del desarrollo, dando cuenta de sus tensiones constitutivas.

La importancia de la crítica latinoamericana radica en que permite visualizar y cotejar dos matrices dentro de las que se inscriben las diferentes teorías del desarrollo: una tradicional de base económica y otra alternativa de base política, que se distinguen por el grado de aceptación o rechazo a los criterios del capitalismo global y por el tipo de interpretación respecto de las relaciones de poder en la región. Con primacía económica, el objetivo es la acumulación de capital y recursos materiales, ya que el crecimiento económico es entendido como precondición del bienestar social. Lleva implícita una postura celebratoria de las ideas modernas e intentos de asimilación por parte de las sociedades latinoamericanas al modelo idealizado y convergente de sociedad avanzada. Con primacía política, se parte de cuestionar las relaciones de poder históricas y actuales de las sociedades latinoamericanas, por lo tanto, la prioridad es la construcción de hegemonías político-culturales que permitan desprender las sociedades latinoamericanas

del camino único globalizador. Lleva implícita la recuperación de la idea de transformación autónoma e integrada de nuestras sociedades, dentro de un pluri-verso de opciones de bienestar social.

El artículo intenta dar cuenta de ese debate y de las consecuencias en el actual contexto histórico, ya que las políticas de desarrollo que se están implementando en la región desde los Estados centrales, desde los territorios subnacionales y a escala local, a través de la movilización de actores diversos, suelen combinar impulsos de integración a las lógicas sistémicas globales con prácticas fundadas en otros principios. En primer lugar se resaltan algunos de los principales aportes del pensamiento latinoamericano sobre el desarrollo. Luego se exponen las particularidades y las diferencias entre una concepción de primacía económica y otra de primacía política sobre el desarrollo, y en un tercer momento se destacan algunos alcances de la práctica de desarrollo actual. Las consideraciones finales remarcan la necesidad del *pensar desde* la región para contribuir a su transformación.

## El pensar situado

La modernidad, en términos históricos, fue configurando una serie de ejes centrales respecto del significado del desarrollo. Básicamente, el concepto clave es que representa progreso económico de una sociedad, medido en términos de crecimiento del producto interno bruto (PIB) y de diversificación de sus estructuras productivas.

El progreso fue interpretado como un proceso lineal en el tiempo, de avance constante hacia un horizonte de modernización y satisfacción de necesidades crecientes, fundado en la racionalidad de los actores. Ello no implica una lectura ingenua respecto de la no presencia de dificultades en ese transitar, sino que la capacidad racional de los hombres ofrece la posibilidad de encontrar respuestas que permitan derribar los obstáculos que se van presentando en las sociedades. Si este principio es aceptado y avalado como una lógica universal, la cuestión del desarrollo pasa a un plano técnico, como un asunto propio de profesionales capaces de ir monitoreando y gestionando las variables económicas del proceso y propio también de usinas de conocimiento que elaboran recetas para replicar modelos en diferentes geografías.

Paulatinamente, una versión limitada y sesgada del proceso de desarrollo fue ocupando el lugar de relato predominante, donde se asume que el comportamiento económico de los actores puede ser analizado prescindiendo del contexto histórico, social, cultural e institucional donde estos se desenvuelven. La economía se erige como la estructura fundacional de la modernidad y el capital asume la domesticación de todas las relaciones sociales y simbólicas en términos

de códigos de producción. De este modo, la actividad política deja de representar un componente indispensable en la configuración de ese orden social y la combinación de reduccionismo economicista y el racionalismo universalista estandariza las sociedades y propone un único camino del desarrollo.

Ante esa postura surgieron a lo largo del tiempo numerosas reacciones, caracterizadas por centrarse en las sociedades y los hombres antes que en los mercados y los factores productivos. Desde enfoques institucionales, que entienden al desarrollo en función del marco de constricciones e incentivos predominantes en una sociedad, como desde interpretaciones culturales que explican el desarrollo a partir de los valores predominantes y el capital social de una sociedad, se coincide en cuestionar la preponderancia de lo económico sobre otras dimensiones de la realidad social.

Aquí se produce una primera tensión epistemológica en la concepción del desarrollo, provocada por el pensamiento occidental en general, que abre el camino a la incorporación de nuevos ingredientes que permiten comprender las razones de los diferentes desempeños de las sociedades: lo económico, lo social, lo institucional, lo cultural, lo ambiental, lo subjetivo pasan a ser dimensiones explicativas y entrelazadas. En esa lógica, el Índice de Desarrollo Humano, al combinar calidad de vida, longevidad y educación, desplaza al PIB per cápita como indicador de desarrollo. Va tomando forma una idea que sostiene que a una lógica económica, heredera de la razón instrumental que impregna la cultura moderna, es preciso oponer una ética del bienestar (Klikberg, 2006). En ese principio se funda el desarrollo humano, como movimiento global, que puede entenderse entonces como la expansión de las capacidades de las personas y la ampliación de las alternativas de vida entre las que pueden optar.

Max-Neef, Elizalde y Hopenhayn (1986) proponen la generación de autodependencia, como la forma en la cual las personas perciben sus propios potenciales y capacidades, para incentivar la participación y la creatividad a través del protagonismo en los distintos espacios y ámbitos de actuación. Ello permite impulsar procesos de desarrollo con efectos sinérgicos en la satisfacción de dichas necesidades, apuntando hacia una necesaria profundización democrática.

Por su parte, una lógica posmoderna propone contemplar la “conciencia de las diferencias”, recurrir a los dialectos de manera de evitar quedar atrapado por el sesgo universalista de los grandes relatos. A la importancia del gobierno, las mayorías electorales y los equilibrios macroeconómicos del PIB y de los ingresos monetarios promedio en las sociedades, se le suman preocupaciones en torno a la calidad de vida, la



participación en la sociedad, la posibilidad de elegir los propios estilos de vida, la libertad de expresarse, el respeto a los derechos, la educación, la igualdad de oportunidades, la equivalencia en dignidad, el papel de la juventud y el de la mujer, la seguridad ciudadana y la vida en las ciudades. Ello provoca incrementos en la capacidad para optar y crear identidades en sociedades complejas, avance del conocimiento y cambios profundos en la subjetividad de las personas (Tomassini, 2000: 63).

También desde la preocupación por la sustentabilidad del desarrollo se cuestiona que la eficiencia económica sea anterior y pre-valecte sobre la equidad social y el equilibrio ambiental, sino que se trata de tres procesos simultáneos, difíciles de compatibilizar, pero igualmente constitutivos de una totalidad.

Todas ellas son interpretaciones que centran la mirada en las sociedades, en los sujetos y sus capacidades y no sólo en los mercados y sus lógicas. El desarrollo pasa a ser entendido como un proceso de construcción social complejo, responsabilidad de los actores personales y colectivos de una sociedad que, a través de acuerdos, instrumentos y estrategias, contribuyen a la gobernación del proceso y a su sostenimiento en el tiempo. En ese marco, no sólo los procesos económico-sociales y laborales, sino también los jurídico-institucionales y los culturales-simbólicos, son considerados como dinámicas productoras de sociedad. Son campos concomitantes, ya que toda sociedad funciona con algún tipo de organización social, algún tipo de reproducción social y algún tipo de regulación social (Madoery, 2008). Se reconoce, además, que esos procesos están atravesados por relaciones de poder entre sujetos con diversidad de inserción en la trama social, con particular interpretación de los fenómenos emergentes e históricos y con diferente incidencia sobre la realidad social. De tal modo que entre los actores sociales se generan dinámicas colaborativas y/o cooperativas y/o competitivas y/o conflictivas entre sí.

Sin embargo, en ese camino poco se dice de las relaciones de fuerzas históricas y actuales que se establecen entre países, instituciones, clases, etnias, grupos y/o comunidades. Poco se dice de la dominación/explotación y la heterogeneidad propia del pasado y el presente latinoamericanos. Poco se dice respecto a que las desigualdades latinoamericanas obedecen a injusticias históricas y no a destinos inapelables. Aquí es donde resulta necesario recuperar el valor de toda una tradición de pensamiento crítico y de fronteras (Mignolo, 2010), que ofrece otra manera de enfocar el tema del desarrollo.

Históricamente, el pensamiento latinoamericano y caribeño ha cuestionado la posibilidad de desarrollo en la región de acuerdo a los parámetros occidentales, modernos, capitalistas, señalando

asimetrías y ofreciendo alternativas para entender la realidad regional y sus posibilidades de transformación. Los principales ejemplos se encuentran en el estructuralismo periférico, el liberacionismo nacional-popular, el pensamiento decolonial y la alternativa del Buen Vivir.

El primero surge a partir de los aportes de Prebisch en la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y luego fue profundizado en la teoría de la dependencia. Esta corriente muestra al capitalismo como un sistema mundial de intercambio desigual, diferenciado en “centro” y “periferia”. Dussel (2005) encuentra allí una ruptura histórica, ya que el mundo metropolitano y colonial,

***Históricamente, el pensamiento latinoamericano y caribeño ha cuestionado la posibilidad de desarrollo en la región de acuerdo a los parámetros occidentales, modernos, capitalistas, señalando asimetrías y ofreciendo alternativas.***

al ser categorizado como centro y periferia, modifica la geografía del conocimiento. América Latina deja de representar un campo susceptible de ser analizado solamente desde la ciencia occidental para pasar a ser también una localización del análisis en sí mismo, es decir, un ámbito capaz de generar conocimiento propio en sus diversas realidades locales (Mignolo, 2010).

La teoría de la dependencia hace eje en la noción de heterogeneidad histórico-estructural de las sociedades latinoamericanas y postula que la polaridad propia del pensamiento modernizador entre sociedad tradicional y sociedad moderna es de poco valor, ya que el desarrollo de una unidad nacional o regional sólo puede ser considerado en relación con su inserción histórica en el sistema económico y político mundial, emergente desde la colonización europea (Valenzuela y Valenzuela, 2000).

La relación de interdependencia entre dos o más economías, y entre estas y el comercio mundial, asume la forma de dependencia cuando algunos países (los dominantes) pueden expandirse y ser autosostenibles, mientras los otros (los dependientes) pueden hacer esto sólo como reflejo de tal expansión, la que puede tener tanto un efecto positivo como negativo en su desarrollo inmediato (Santos, 2003). Se trata de un pensamiento influenciado por el materialismo

histórico, que entiende el subdesarrollo como parte del proceso global del desarrollo del capitalismo y que irrumpe como propuesta política al plantear debates acerca de los bloques históricos necesarios para impulsar transformaciones en los países de la región.

El liberacionismo nacional-popular es un pensamiento preocupado por la dominación de las conciencias<sup>1</sup>. En el marco de la revalorización de la capacidad de acción de los actores como elemento explicativo del potencial de desarrollo de una sociedad, se fue configurando un amplio espectro de pensamiento en Latinoamérica que, si bien no desconoce el peso de los condicionantes estructurales en las sociedades latinoamericanas, enfatiza el poder transformador de los pueblos y líderes de las sociedades. Un despertar de las conciencias que se da en el nivel de las sensibilidades, el rescate de la militancia y el compromiso político, la búsqueda de la autenticidad, y que entiende la necesidad de mirar no sólo los aspectos económicos de cada sociedad, sino también los aspectos sociales, culturales e históricos (Devés Valdés, 2003: 137).

El desarrollo no es para las personas, sino desde las personas, desde sus acciones, sus ilusiones, sus creaciones, y necesita ser abordado desde la filosofía, la literatura, la religión, la pedagogía, la movilización popular. De ese modo, aparecen indicios que hacen al reconocimiento de una dimensión subjetiva y relacional en los procesos de desarrollo, como una praxis que es social y cultural y sólo secundariamente económica, como expresaba Furtado (1982).

Asimismo, el despertar de la conciencia nacional y popular es un rasgo propio de esta corriente, preocupada por la construcción de hegemonías populares a partir de la tensión oligarquía-pueblo y/o la creación de un sujeto revolucionario. El concepto de hegemonía, como conducción político-cultural, ofrece la posibilidad de constituir sujetos populares y articular una multiplicidad de contradicciones en el marco de las tradiciones democráticas nacional-populares y antiliberales (Laclau, 1985: 35). Por lo tanto, se trata de una fuerza presente en los movimientos sociales y populares históricos y actuales en Latinoamérica.

El pensamiento decolonial, por su parte, es el que provoca una fractura epistemológica con las concepciones dominantes, al introducir la noción de colonialidad como la cara oculta de la modernidad, abriendo un amplio campo de disputa con los modos de

1 La concientización como la concibe Paulo Freire, en el sentido de que el desafío es educar al pueblo para que asuma su situación de opresión y a partir de allí pueda trazar su camino propio de liberación.

conocimiento occidental (Quijano, 2000a; Lander, 2000; Castro Gómez y Grosfoguel, 2007; Mignolo, 2010).

El cuestionamiento comienza con aquello que Quijano (2000a: 12) señala como el mito fundacional de la modernidad: el estado de naturaleza como punto de partida del curso civilizatorio, cuya culminación es la civilización occidental y la naturalización de las diferencias culturales entre grupos humanos por medio de su codificación con la idea de raza. A partir de allí, genera una crítica consistente con el pensamiento moderno que pone en evidencia sus dualidades jerárquicas (europeo-no europeo, civilizado-bárbaro, moderno-tradicional), su idea de totalidad y particularidad y su matriz espacio-tiempo (sociedades orgánicas y tiempo continuo). En la retórica de la modernidad (Mignolo, 2010), subdesarrollado significa atrasado en el tiempo y lejano en el espacio, distante de los centros de civilización, territorios de carencias y, por qué no, de barbarie.

Desde la frontera decolonial, se confronta tanto con las ideas orgánicas y sistémicas de totalidad, como con el atomismo empirista y/o posmoderno, ya que si bien pareciera tratarse de opciones contrapuestas, coinciden en un común linaje eurocéntrico: para ambas posiciones, el paradigma de totalidad es el único pensable, e implica que el todo y las partes corresponden a una misma lógica de existencia (Mignolo, 2010). Pensar de otro modo es introducir desde el principio la cuestión del poder: pensar que una totalidad histórico-social es un campo de relaciones sociales estructurado por la articulación heterogénea y discontinua de diversos ámbitos de existencia social, cada uno de ellos a su vez estructurado con elementos históricamente heterogéneos, discontinuos en el tiempo, conflictivos.

Quijano (2000b), citando a Wallerstein, sostiene que aquello que se desarrolla es un determinado patrón de poder, un patrón de dominación/explotación/conflicto, articulado en torno al eje de la relación salarial, pero que integra todas las otras formas históricamente conocidas de trabajo. De este modo, al introducir el concepto clave de matriz colonial de poder, formula una geopolítica del conocimiento como fundamento de las relaciones de dominación.

La alternativa del Buen Vivir, por su parte, polemiza con las ideas occidentales de bienestar y el antropocentrismo. Implica un cuestionamiento sustancial a las prácticas contemporáneas de desarrollo, en especial su apego al crecimiento económico y su incapacidad para resolver los problemas de la pobreza, sin olvidar que sus acciones desembocan en severos impactos sociales y ambientales (Gudynas, 2011: 2). Apoyado en la cosmovisión de los pueblos indígenas, donde conviven otras espiritualidades y sensibilidades, el Buen Vivir no

puede ser reducido a los bienes materiales, sino que hay otros valores en juego: el conocimiento, el reconocimiento social y cultural, los códigos de conductas éticas e incluso espirituales en la relación con la sociedad y la naturaleza. Otras fuentes de inspiración que pueden encontrarse incluso dentro de la cultura occidental (Gudynas, 2011: 1).

Se cuestiona que la comprensión y resolución de la crisis ambiental pueda basarse en el conocimiento experto y la tecnología, o en la supuesta eficacia del mercado para valorizar y conservar la naturaleza; incluso en la emergencia de una conciencia ecológica planetaria capaz de restaurar a un mundo agredido por los imperativos categóricos de la racionalidad moderna (Leff, 2010).

Se abandona la pretensión del desarrollo como un proceso lineal, de secuencias históricas que deben repetirse. Se defiende otra relación con el entorno, donde se reconoce a la naturaleza como sujeto de derechos y se postulan diversas formas de continuidad relacional con el ambiente. No se economizan las relaciones sociales, ni se reducen todas las cosas a bienes o servicios mercantilizables. Implica cambios profundos en las ideas sobre el desarrollo que están más allá de correcciones o ajustes. No es suficiente intentar “desarrollos alternativos”, ya que estos se mantienen dentro de la misma racionalidad de entender el progreso, el uso de la naturaleza y las relaciones entre los humanos. Lo alternativo sin duda tiene su importancia, pero son necesarios cambios más profundos, construir “alternativas al desarrollo”, como suelen expresar Arturo Escobar o Patricio Carpio.

En todas estas corrientes existe una crítica a los fundamentos modernos y posmodernos del desarrollo, sobre todo al argumento implícito que señalan Dussel et al. (2009), que la cultura dominante otorga a la más atrasada los beneficios de la civilización. Lander (2000: 1) afirma que el neoliberalismo se erige como el discurso hegemónico de un modelo civilizatorio y no sólo como una teoría económica. Su fuerza se basa en que sintetiza los supuestos y valores básicos de la sociedad liberal moderna en torno al ser humano, la riqueza, la naturaleza, la historia, el progreso, el conocimiento y la buena vida. De este modo, la sociedad liberal industrial se constituye no sólo en el orden social deseable, sino en el único posible, y torna innecesaria la política, en la medida en que ya no hay alternativas posibles a ese modo de vida (Walsh, 2003).

Si la modernidad queda instalada en el presente del tiempo y en el centro del espacio y pasa a ser relato de salvación, emancipación y progreso para los “atrasados” y los “bárbaros”, la idea de desarrollo se convierte en un poderoso instrumento para la normalización del mundo (Escobar, 1995: 84). De este modo, la economía occidental, que es generalmente pensada como un sistema de producción, representa

también un sistema de poder y significación, a través del cual los seres humanos son transformados en sujetos productivos. La economía es, ante todo, una producción cultural, una forma de producir sujetos humanos y órdenes sociales de un determinado tipo (Escobar, 1995: 96).

Si bien la lógica posmoderna ensaya una crítica que rechaza las grandes narrativas sobre la unilinealidad de la historia, entre ellas, la del desarrollo, por considerar que han funcionado como totalidades jerárquicas, sus limitaciones están dadas en que entiende la crítica como deconstrucción, pone énfasis en la fragmentación, en la heterogeneidad y en la pluralidad, renunciando para ello a proyectos colectivos de transformación social y evidenciando también un escepticismo en la política (Santos, 2009).

Es que el relativismo, como ausencia de criterios de jerarquía, torna imposible el sentido de la transformación social. El pensamiento posmoderno acierta en descreer de la teleología de la historia, pero disemina al sujeto y las posibilidades de cambio. Se queda sin filosofía de la historia, dirá Feinmann (2009), ya que considerar que la historia no tenga teleología no significa que no tenga materialidad, que es la base de la explotación humana.

Dussel (2005) contribuye a resolver este dilema con el concepto de transmodernidad, entendiendo por teorías transmodernas todas aquellas que, procedentes del Tercer Mundo, reclaman un lugar propio frente a la modernidad occidental y postulan una geopolítica del conocimiento, de talante crítico, de defensa de los excluidos, vencida de la necesaria incorporación de la voz del otro.

En síntesis, si el pensamiento occidental pone en tensión las interpretaciones mezquinas del desarrollo, incorporando dimensiones y actores al proceso, el quiebre se produce a partir de una lectura política de un *pensamiento otro* cuyos principales rasgos son: un pensar situado, es decir, la búsqueda de respuestas desde la propia realidad latinoamericana con sus contrastes e identidades; la incorporación de la dimensión subjetiva del desarrollo, a través de una opción por las conciencias, un reconocimiento de las sensibilidades y las espiritualidades y no sólo de las racionalidades, como comprensión de un proceso *desde* los hombres y no *para* los hombres; y la articulación heterogénea y discontinua de diferentes ámbitos de existencia social, a través de proyectos políticos de transformación social.

## Las matrices de desarrollo

El pensamiento latinoamericano, a través de categorías de análisis como heterogeneidad histórico-estructural, hegemonías nacional-populares, matriz colonial de poder, o bienestares alternativos, introduce una

reinterpretación del desarrollo, lo separa de su acotada referencia económica y lo lleva al más amplio terreno de las relaciones sociales y de poder. Le quita la impronta determinista y unilineal que induce a pensar que, tarde o temprano, todas las sociedades llegarán a estadios superiores de desarrollo, y lo hace contribuyendo a entender ese proceso como una construcción histórico-social de fuerte contenido popular y no un tema de incumbencia exclusiva de élites gobernantes. ¿Qué significa, entonces, hacer desarrollo en el actual contexto latinoamericano?

Considerando estos aportes teóricos y las experiencias en curso, es posible reconocer una disputa epistémica entre dos matrices de pensamiento/acción para el desarrollo<sup>2</sup>: una de primacía económica, basada en la aceptación y asimilación a los postulados de la modernidad occidental y alimentada históricamente a través de numerosas teorías como la de modernización, el neoliberalismo y el progresismo posmoderno; y la otra de primacía política, apoyada en la crítica a las relaciones desiguales de poder en la región, edificada a partir del estructuralismo periférico, el liberacionismo nacional-popular, la fractura decolonial o el Buen Vivir.

Las matrices no son tipos ideales, no se presentan en estado puro en la realidad, sino mezcladas en conceptos o identificaciones socio-políticas, y expresadas a través de los supuestos que guían la acción de gobiernos y organizaciones. Siempre la praxis presenta diversas tonalidades, y la incorporación de las matrices colabora en el desafío de la región por ofrecer modos de interpretación que, como sostiene Sader (2011), acompañen el proceso de fuertes transformaciones en marcha.

La distinción básica entre la matriz económica y la política se da en relación con el modo como interpretar las relaciones de poder. Ambas reconocen la problemática del poder en las sociedades, pero lo hacen de manera distinta. Una en sus consecuencias no deseadas: cuestiona las inequidades, pero no la lógica interna del funcionamiento del capitalismo. Lo hace apelando a una mayor responsabilidad, a los compromisos y consensos. La otra interpela al poder, cuestiona las bases histórico-estructurales, institucionales y simbólicas sobre las que se erige un modelo de dominación/explotación/conflicto. El punto es que el momento histórico en el que se encuentra la región permite

2 La idea de matrices como aproximaciones respecto de la organización y transformación social encuentra un antecedente en Argumedo (2000: 85), quien las entiende como modos de expresión de concepciones abarcadoras, sistematizaciones teóricas y articulaciones conceptuales que enriquecen los procesos de conocimiento y el desarrollo del sentido común.

optar por uno u otro camino, y ello puede contribuir a expandir o limitar los alcances reales de la política de desarrollo.

La matriz de primacía económica entiende que desarrollarse es generar condiciones de progreso para que la población alcance un ideal deseado de sociedad que no se cuestiona en sus fundamentos, que es tendencialmente homogénea, que está basada en un modelo civilizatorio único, globalizado. Representa una noción mistificada del desarrollo: las sociedades evolucionan en un proceso de remoción de obstáculos o de adquisición de atributos modernos, o se revolucionan acelerando tiempos en una lógica inmanente del proceso histórico. La

***La perspectiva de desprendimiento se preocupa por recentrar al sujeto personal y popular, recuperarlo, colocarlo nuevamente en la historia.***

modernidad es el punto de llegada del desarrollo (llegar a ser modernos), por lo cual el dilema es principalmente metodológico, de cómo recorrer ese camino, y no necesariamente político, de opciones diferentes o contrarias de sociedad.

Subdesarrollo es *carencia de algo*, en función de un patrón prefijado como modelo, el de los países llamados desarrollados. El sentido de la planificación y la gestión es proveer lo que falta, y los protagonistas del proceso son sujetos de plenos derechos ciudadanos y capacidades institucionales: son (en las diferentes versiones) las burguesías industrializantes, las elites modernizadoras, los partidos políticos, las clases medias, etcétera.

Plantear la prioridad económica implica considerar al mercado como el campo de juego privilegiado donde se dirimen las relaciones sociales y se reparten beneficios en función de habilidades, posibilidades y riesgos asumidos. Se habla de mercado laboral y de recursos humanos, de hombres y mujeres vistos a partir de su funcionalidad en el sistema económico. Se piensa en función de procesos lógicos modernos para analizar la realidad latinoamericana en función de cercanía o desviaciones de esos procesos. Por ejemplo, esto ocurre con los sistemas económicos latinoamericanos, considerados como precapitalismo, semicapitalismo o capitalismo periférico, ya que



no logran ser de capitalismo pleno, entre otros factores, por contener estructuras productivas precarias, o poco diversificadas o con déficit competitivos. Lo mismo ocurre con el concepto de democracia, que al ser reexaminado en la historia y la geografía de América Latina da lugar a modalidades específicas y desviaciones respecto de sus formatos clásicos como populismo, burocratismo, autoritarismo, clientelismo, personalismo, caudillismo, etcétera (Di Filippo, 2007: 127).

Esta matriz considera que la sociedad está constituida por ciudadanos libres e iguales y que la lucha social es para garantizar paulatinamente tales derechos al conjunto social. La organización social es predominantemente armónica, los hombres, al ser racionales, son capaces de fijar un contrato social de convivencia y superación que permita evolucionar de una cultura tradicional a una secular. Tal evolución de las sociedades se da predominantemente (aunque no exclusivamente) sobre la base de continuidades, de cambio pautado, de negociaciones y consensos sociales, en una interpretación agregativa de la sociedad, donde la sociedad es el resultado de la sumatoria de partes (individuos) que convergen con base en elecciones racionales. Las relaciones sociales son entendidas prioritariamente como diálogo o convivencia multicultural, aunque en un sentido de convergencia civilizatoria.

La concepción de primacía política, al contrario, cuestiona la mirada económica porque anula las particularidades de cada sociedad espacial y temporalmente situada, en pos de un ideal universal de sociedad. Descree de la línea de progreso de lo atrasado a lo moderno y entiende que las razones de la diferenciación social son históricas e implican una relación de dominación y sometimiento de unos a otros. La sociedad está constituida sobre la base de relaciones desiguales de poder y la lucha política es por imponer un interés particular sobre el conjunto social. La organización social es predominantemente tensiionada, porque los hombres son seres interesados y la evolución de las sociedades se da fundamentalmente sobre la base de conflictos, rupturas, triunfos y derrotas sociales.

Cuestiona las ideas de homogeneidad, evolución y racionalidad propias de la modernidad. La explotación económico-social es considerada como constitutiva de las relaciones sociales (al menos en los últimos 500 años de historia americana), por ende sólo modificada a través de la disputa entre proyectos diferentes (incluso antagónicos) de sociedad, que pongan en cuestión las bases de poder social. Ofrece una edificación teórica a partir de la explotación humana que el capitalismo (en su versión colonialista, globalizadora y/o imperialista) ha generado históricamente. Del par modernidad/colonialidad, se apoya en la colonialidad, y en la necesidad de su “des-cubrimiento”. Del

contexto espacio-temporal, el espacio es visto como lugar de identidad, de vida, de conciencia, y el tiempo es revalorizado como explicación de rasgos de dominación presentes desde la conquista y la colonización. Su concepción del desarrollo es fracturista, ya que refiere a un desprendimiento y una apertura de la matriz colonial de poder (Mignolo, 2010).

Piensa en términos de heterogeneidad estructural de las sociedades y en un sujeto fracturado (no pleno), que son los pueblos originarios, los “condenados”, los movimientos sociales, los trabajadores, los “otros”. Y si se postula la expansión de las subjetividades, de los niveles de concientización de personas y grupos, es porque pone en el centro del desarrollo a los sujetos, no a las estructuras. Piensa en términos de diversidad de mundos, de pluri-verso de identidades (locales, regionales, nacionales) con temporalidades, subjetividades y producciones alternativas. Necesariamente cuestiona los pilares sobre los que se asienta el sistema global y el condicionamiento que provoca en las sociedades nacionales y locales. Comprende que una geopolítica del hacer y del conocer ha colocado a los territorios denominados subdesarrollados en un lugar de inferioridad.

De este modo, cotejan en el imaginario regional dos visiones polares: una idea territorial dominante, basada en la convergencia global, propia de la matriz económica, donde cada país recibe tendencias modernizadoras universales; contra una idea territorial desde las fronteras, donde cada lugar busca su mejor opción, a partir de “des-ocultar” las lógicas de poder imperantes. En el primer caso, el desarrollo es un proceso de alcance global, de aproximación arriba-abajo (*top-down*), y de adquisición de rasgos modernos por parte de los territorios que se encuentran atrasados respecto de los países más avanzados. En el segundo caso, el desarrollo es un proceso donde los lugares sometidos (y no territorios atrasados) por una lógica global imperante despliegan proyectos locales de “desprendimiento y apertura”, autónomos aunque potencialmente vinculables en un proyecto con pretensión totalizadora, como por ejemplo la unidad latinoamericana.

La polémica puesta en términos de primacía económica o primacía política cambia los ejes de la discusión: el problema básico no es de desarrollo o subdesarrollo, o de sociedad tradicional-sociedad moderna, porque esa es la cuestión propia del evolucionismo moderno y de modelos idealizados y predefinidos de sociedad. Tampoco es de capitalismo-precapitalismo, ya que implica una idea de superación histórica del capitalismo sobre otras formas de organización económico-social. De ninguna manera resultará suficiente la polémica contra el conservadurismo-liberalismo (y sus correspondientes “neos”), como proponen postulados progresistas, si la alternativa de progreso

se basa únicamente en el crecimiento económico y el funcionamiento institucional, sin poner en cuestionamiento las bases de poder que sustentan la sociedad.

Lo que existe es una disputa por lo que se pretende obtener a través del desarrollo, de entender que todos los escenarios de relaciones sociales (económico-laborales, institucional-legales, cultural-simbólicas) son campos de fuerza donde se manifiestan las relaciones de poder, y campos de lucha entre proyectos políticos que buscan mantener o modificar las bases materiales, los pilares jurídicos y las representaciones simbólicas que conservan un estado de cosas. O se hace centro en la economía como esfera social predominante o se hace centro en la sociedad toda, donde la praxis política enhebra los diferentes procesos que constituyen la realidad social. Si es la economía, la preocupación central es de política de acumulación: cómo expandir las capacidades productivas de una sociedad, como la llave para que esta sociedad se desarrolle. Si es la sociedad, la preocupación central es de política hegemónica: cómo construir una dirección político-cultural que conduzca un proceso de transformación social integral.

## **Prácticas de asimilación y de desprendimiento**

¿Cómo se expresa en la realidad regional esa tensión entre concepciones del desarrollo? ¿Se anulan, se complementan? Las acciones surgidas a partir de cada matriz ofrecen caminos diferentes, generalmente contradictorios. Sin embargo, es posible percibir que en el actual contexto latinoamericano se combinan estrategias de asimilación al sistema global (propias de una matriz económica) con estrategias de desprendimiento (propias de la matriz política): la acumulación nos permite crecer económicamente y salir del atraso; la hegemonía, modificar relaciones desiguales de poder. La posibilidad que existan espacios de complementación es relativa, puntual, coyuntural, y los puntos de convergencia o fricción tendrán que ser motivo de análisis pormenorizado en cada caso, como dilemas de la acción en la política de desarrollo.

En ambos casos, se parte de una diferenciación con las políticas monetaristas, desreguladoras, privatizadoras y de precarización laboral y social dominantes en la década del noventa. Y este es un punto de coincidencia fundamental. No obstante ello, el desafío de la época es ir más allá de la crítica al neoliberalismo, de pensar los alcances de las opciones de desarrollo ofrecidas desde campos democráticos, tanto progresistas como nacional-populares.

Por ejemplo, la práctica neodesarrollista de industrialización sustitutiva presente en varias estrategias nacionales considera necesario agregar valor a nuestros productos para aumentar

competitividad, diversificar entramados productivos, generar empleo genuino y formal, y aumentar las infraestructuras productivas y sociales. Priorizar lógicas sistémicas reflejadas en tasas de actividad, de ahorro, de superávit fiscal, como requisitos indispensables de una plataforma que impulse el crecimiento y la integración. Asimismo, se pretende complementar funcionalmente cada economía nacional con los países de la región en energía, alimentos, equipamientos, sistemas tecnológicos y financieros que estén al alcance de nuestras capacidades productivas y regulatorias. Todas ellas son medidas que responden a una perspectiva de asimilación al sistema capitalista global, aunque hecha desde una concepción particular, desde la realidad regional, proponiendo una forma propia de entender el crecimiento económico, con un rol activo de un Estado promotor, regulador, protagonista; con el convencimiento de que defender la democracia política requiere cuestionar la falta de democracia económica. Su límite está dado en que no necesariamente afecta mecanismos de acumulación y concentración propios de la historia y la realidad regional.

Por su parte, la perspectiva de desprendimiento se preocupa por recentrar al sujeto personal y popular, recuperarlo, colocarlo nuevamente en la historia. Poner el eje en las personas y las comunidades es preguntarse por las condiciones laborales y de vida de esos trabajadores, concebir la relación capital-trabajo a través de las múltiples formas que adquiere la región, que no es sólo salarial, sino fuertemente informal, ocasional, incluso esclava en ciertos segmentos y territorios del continente. Preocuparse por la distribución de bienes materiales, sociales y políticos, por la expansión de capacidades creativas, cognitivas y relacionales. Para ello, los Estados centrales, regionales y locales son actores clave, como garantes de la protección social, como promotores de igualdad, como responsables de la ampliación de derechos ciudadanos.

Esta perspectiva ofrece un horizonte diferente, una respuesta distinta, aunque por el momento ocasional, en casos puntuales. Sectores sociales, comunidades territoriales y, en determinadas circunstancias, los gobiernos se esfuerzan en este sentido, demostrando que la praxis del desarrollo no puede estar sólo regida por criterios cuantitativos sino también por impulsos por reconstituir lazos sociales, reinstalar valores, recuperar lo público y por no omitir los procesos destructivos del ambiente, que hacen aparecer como acumulación de riqueza lo que en realidad es, en términos de Lander (2011), un proceso sistemático de empobrecimiento colectivo, a partir de la destrucción de condiciones naturales de vida.

Por ejemplo, la política social y de empleo en Argentina durante el período 2003-2010 contribuyó a combatir la sociedad marginal

y los sujetos olvidados y ofendidos por el neoliberalismo a través de una doble vía: por un lado, incorporando personas mediante programas de inclusión, de ingresos, de empleo registrado, de capacitación en oficios. Por otro lado, recuperando y promoviendo niveles de conciencia organizativa y protagonismo social, recreando sujetos a través de los programas de empresas recuperadas y de cooperativas de trabajo, que representan una búsqueda por un funcionamiento social basado en otros principios; o mediante el paso del Programa Jefes y Jefas de Hogar Desocupados a la Asignación Universal por Hijo, que implica ir más allá de los circuitos de asistencia para poner en vigencia derechos de ciudadanía social básica. Se cambian los términos de la tarea, la transformación social no es sólo estructural, tangible, estadística, sino también intangible, subjetiva y cultural.

Una lectura política del proceso de desarrollo, que promueva un espíritu crítico y un comportamiento propositivo fundado en la propia realidad regional, implica una serie de supuestos. Primero, comprender que el neoliberalismo y/o el conservadurismo representan, como ya fue expresado, el discurso hegemónico de un modelo civilizatorio y no sólo una teoría económica, por lo que su cuestionamiento tiene que dirigirse hacia sus fundamentos históricos-culturales e institucionales, y no sólo a sus manifestaciones de política económica. Segundo, adoptar una idea de cambio social que no es producto de un proceso inmanente a las sociedades sino consecuencia de disputas sociales. Reconocer, como expresa Quijano, que lo que se desarrolla es una determinada matriz de poder, que funciona con lógica global. Tercero, *correr el velo* de la colonialidad del hacer, del ser y del saber, como sostiene Mignolo (2010: 65), que nos coloca y nos ha colocado a los latinoamericanos en el lugar de atrasados, no sólo en términos económicos, sino también espirituales y epistémicos. Reconocer que el problema regional es de heterogeneidad histórico-estructural y no de atraso en relación con supuestos parámetros universales de desarrollo, como lo enunció con claridad la teoría de la dependencia. Cuarto, romper con miradas abstractas respecto de la articulación entre actores, basadas en la racionalidad agregativa o en declamados consensos apolíticos. La posibilidad de cambio es siempre desde la reconstrucción y protagonismo de un sujeto histórico que no es un ciudadano de plenos derechos efectivos, sino hombres y mujeres situados en su realidad de carencias, fracturados por la dominación, pero creativos en su impronta transformadora. Personas de múltiples inserciones, movilizadas en diferentes “campos de lucha” a los que la política tiene que integrar en proyectos democráticos e inclusivos de base nacional-popular. Por último, reconocer que la praxis de desprendimiento puede ser tanto

regional (UNASUR), nacional (Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia), como local (Proyecto Esperanza-cooperanza de Santa María, Brasil), ampliando notablemente el horizonte de expectativas a partir de canalizar las energías propias de cada lugar.

## Consideraciones finales

El pensamiento crítico y de fronteras latinoamericano, en la diferencia de planteos entre escuelas y autores pero en la coincidencia de una lectura comprometida con la situación regional, resulta fundamental en la disputa epistemológica sobre el sentido del desarrollo. Disputa que se libra contra el pensamiento único (que no es sólo liberal, sino occidental), porque es un ideario de convergencia civilizatoria; que considera al desarrollo como un concepto heredero de la tradición moderna de progreso, que se explica primordialmente desde el crecimiento económico capitalista y que entiende que los contenidos sociales de ese proceso (como la distribución y la equidad social) devienen del buen desempeño económico de las sociedades. De ese reduccionismo economicista derivan recetas monetaristas y de otra índole, que permiten que las sociedades superen los obstáculos que obstruyen su evolución ascendente y logren estándares económicos, sociales e institucionales reconocidos en sociedades avanzadas. De este modo, el desarrollo es una posibilidad de superación al alcance de todas las sociedades (la ilusión del progreso apolítico) y los caminos para alcanzarlo pueden diferir, pero dentro de los parámetros de aceptación de un modelo de civilización universal.

Por el contrario, América Latina ofrece una interpretación propia, abierta, en permanente superación acerca del desarrollo. Una perspectiva situada, pensada desde la realidad regional y una perspectiva amplia, que evita reducir el desafío transformador a una sola dimensión de lo real. Cuestiona que el desarrollo esté pensado en el que debería ser su punto de llegada (sustentable, humano) y no desde su punto de partida: el sujeto y la praxis humana, las relaciones sociales, las representaciones, los acuerdos y las disputas. Entiende que revertir esa perspectiva sólo es posible desde la política, por ser la instancia que se preocupa por el tipo de vinculación entre campos sociales y ser la praxis que interroga al poder. De esta manera, permite recuperar la fuerza simbólica y práctica de un concepto que mantiene vitalidad y alta valoración en el imaginario social de nuestros pueblos.

Los cambios que se están operando en la región son prácticos, pero también teóricos. Hoy se debaten alternativas al neoliberalismo globalizante y dominante a través de acciones que abonan tanto la asimilación como el desprendimiento. Son dos construcciones

diferentes de sociedad. Por un lado, el desarrollo como tema de materialidades, de estructuras, de dinámicas productivas, de competitividad territorial, de tasas de actividad y empleo, en un horizonte de transformaciones progresista, porque el progreso es el sentido que ordena la dinámica de desarrollo. Por el otro, como tema de subjetividades, de conciencia, de derechos y garantías, de ampliación de las libertades y las igualdades, de tensiones y conflictos, de injusticias, en un horizonte de transformaciones liberacionista, porque la liberación (material, espiritual, epistémica y comunitaria) es el fundamento que engloba las aspiraciones particulares y colectivas de bienestar. En un caso, se considera posible el desarrollo con corrección de fallas históricas. En el otro, se buscan “alternativas al desarrollo”. Por el momento, se mezclan en la praxis; gobiernos de base popular y movimientos sociales mantienen la tensión entre ambas posturas.

Las preguntas que surgen respecto de la vigencia o no del concepto de desarrollo en el actual momento histórico que atraviesa la región son políticas, no económicas. Si no se refuerza esta interpretación será difícil, cuando no imposible, mantener y profundizar las transformaciones en marcha. Los países latinoamericanos avanzarán en estadísticas que traducen en algunos casos notables logros económicos, pero encontrarán mayores dificultades para enfrentar situaciones históricas y presentes de explotación humana, de insostenibilidad social y ambiental en modelos productivos, de atropello institucional por parte de sectores corporativos, de desprecio y ofensa cultural hacia aquellos que siguen envueltos en situaciones de marginación.

El quiebre político es necesario para reconocer que el desarrollo también, y fundamentalmente, es acción reparadora; es conciencia colectiva recreada a partir de prácticas de organización y movilización popular que interrogan permanentemente las fuerzas concentradas y excluyentes; es consolidar Estados protagónicos que traduzcan energías sociales en realidades efectivas; y es construir proyectos colectivos que, en el contexto de las contradicciones sociales, corran los límites de lo posible y lo imaginable.

## Bibliografía

- Argumedo, Alcira 2000 *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre pensamiento nacional y popular* (Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional).
- Carpio Benalcázar, Patricio 2010 “El buen vivir, más allá del desarrollo: la nueva perspectiva constitucional en Ecuador”, Quito, mimeo.
- Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (comps.) 2007 *El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*

- (Bogotá: Siglo del Hombre/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar).
- Devés Valdés, Eduardo 2003 *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)* (Buenos Aires: Biblos) Tomo II.
- Di Filippo, Armando 2007 “La Escuela Latinoamericana del Desarrollo” en *Cinta de Moebio* (Santiago de Chile) N° 29. En <[www.moebio.uchile.cl/29/difilippo.html](http://www.moebio.uchile.cl/29/difilippo.html)>.
- Dussel, Enrique 2005 *Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación* (México DF: UAM-Iz).
- Dussel, Enrique 2006 *Filosofía de la cultura y la liberación* (México DF: Universidad Autónoma de la Ciudad de México).
- Dussel, Enrique 2007 *Materiales para una política de la liberación* (México DF: UANL).
- Dussel, Enrique; Mendieta, Eduardo y Bohórquez, Carmen (eds.) 2009 *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000). Historias, corrientes, temas y filósofos* (México DF: CREFAL/Siglo XXI).
- Escobar, Arturo 1995 *Encountering development. The making and unmaking of the Third World* (Princeton: Princeton University Press).
- Escobar, Arturo 2003 *Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano* (Chapel Hill/Bogotá: Universidad de Carolina del Norte/Instituto Colombiano de Antropología e Historia).
- Escobar, Arturo 2005 “El ‘postdesarrollo’ como concepto y práctica social” en Mato, Daniel (coord.) *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).
- Espiñeira González, Keina Raquel 2009 “El centro y la periferia. Una reconceptualización desde el pensamiento descolonial”, Panel V. Colonialidad del poder: capitalismo, democracia y sociedad, III Training Seminar de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales, Barcelona, 3-4 de diciembre.
- Feinmann, José Pablo 2009 *La filosofía y el barro de la historia* (Buenos Aires: Planeta).
- Furtado, Celso 1982 *A nova dependencia* (Río de Janeiro: Paz e Terra).
- Grüner, Eduardo 2010 *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución* (Buenos Aires: Edhasa).
- Gudynas, Eduardo 2011 “Buen Vivir. Germinando alternativas al desarrollo” en *América Latina en Movimiento* (Quito) Año XXXV, febrero.
- Kliksberg, Bernardo 2006 *Más ética, más desarrollo* (Buenos Aires: Temas).
- Laclau, Ernesto 1985 “Tesis acerca de la forma hegemónica de la política” en Labastida, Julio y Del Campo, Martín (comps.) *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina* (México DF: Siglo XXI/UNAM).
- Lander, Edgardo (comp.) 2000 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Lander, Edgardo 2011 “Crisis civilizatoria, el tiempo se agota” en <[www.fedaeps.org](http://www.fedaeps.org)>.
- Leff, Enrique 2010 “Imaginario social y sustentabilidad” en *Seminario Permanente de Cultura y Representaciones Sociales*, N° 9, setiembre. En <[www.culturays.com/?q=node/77](http://www.culturays.com/?q=node/77)>.
- Madoery, Oscar 2008 *Otro desarrollo. El cambio desde las ciudades y regiones* (Buenos Aires: UNSAMedita).



- Max-Neef, Manfred; Elizalde, Antonio y Hopenhayn, Martín 1986 “Desarrollo a escala humana” en *Development Dialogue* (Uppsala: Fundación Dag Hammarskjöld) número especial.
- Mignolo, Walter 1996 “Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: La ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos” en <<http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html>>.
- Mignolo, Walter 2005 “Cambiano las éticas y las políticas del conocimiento: la lógica de la colonialidad y la postcolonialidad imperial”, Conferencia Inaugural del Programa de Estudios Postcoloniales, Centro de Estudios Avanzados, Universidad de Coimbra, 14 de enero.
- Mignolo, Walter 2010 *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad* (Buenos Aires: Ediciones del Signo).
- Montañez Gómez, Gustavo y Delgado Mahecha, Ovidio 1998 “Espacio, territorio y región: conceptos básicos para un proyecto nacional” en *Cuadernos de Geografía* (Bogotá: Departamento de Geografía de la Universidad Nacional de Colombia) Vol. VII, Nº 1-2).
- Quijano, Aníbal 2000a “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Quijano, Aníbal 2000b “El fantasma del desarrollo en América Latina” en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas) Vol. 6, Nº 2, mayo-agosto.
- Quijano, Aníbal 2007 “Colonialidad del poder y clasificación social” en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (comps.) *El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar).
- Sader, Emir 2006 “Hegemonía y contrahegemonía para otro mundo posible”, Biblioteca Virtual Universal. En <[www.biblioteca.org.ar/libros/130769.pdf](http://www.biblioteca.org.ar/libros/130769.pdf)>.
- Sader, Emir 2011 “Conferencia inaugural de la Cátedra de Pensamiento Político Latinoamericano (dirigida por Horacio González)”, Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, 15 de setiembre.
- Santos, Boaventura de Sousa 2009 *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social* (Buenos Aires: Siglo XXI/CLACSO).
- Santos, Theotonio Dos 2003 *La Teoría de la Dependencia* (Buenos Aires: Plaza y Janés).
- Tomassini, Luciano 2000 “El giro cultural de nuestro tiempo” en Kliksberg, Bernardo y Tomassini, Luciano *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo* (Buenos Aires: Banco Interamericano de Desarrollo/Fondo de Cultura Económica).
- Valenzuela, J. Samuel y Valenzuela, Arturo 2000 “Modernization and dependency: alternative perspective in the study of Latin American underdevelopment” en Seligson, Mitchell y Passé-Smith, John T. (eds.) *Development and underdevelopment. The political economy of global inequality* (Boulder: Lynne Rienner).
- Wallerstein, Immanuel 2004 “¿Y qué vendrá después del desarrollismo y la globalización?”, Discurso de apertura, Conferencia Desafíos del desarrollo para el siglo XXI, Cornell University, 1 de octubre.

- Wallerstein, Immanuel (coord.) 2006 *Abrir las Ciencias Sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las Ciencias Sociales* (México DF: Siglo XXI).
- Walsh, Catherine 2003 “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter D. Mignolo” en *Polis* (Universidad Bolivariana de Chile) Vol. 1, Nº 4.

CyE  
Año IV  
Nº 7  
Primer  
Semestre  
2012

# Las teorías del Estado en el capitalismo latinoamericano

Rodolfo Gómez

## Resumen

Este trabajo se plantea discutir la concepción y la función del Estado capitalista en los textos de algunos autores latinoamericanos “clásicos” en el campo de las ciencias sociales, y cuyas producciones podrían encuadrarse dentro de las visiones desarrollistas o de la teoría de la dependencia. Su intención será realizar un balance crítico para observar cómo comprendían estos autores el rol del Estado en la periferia capitalista y las consecuencias políticas que tuvo dicha concepción en análisis teóricos posteriores en América Latina.

## Abstract

*In this work we consider discussing the conception and the function of the capitalist State in the texts of some “classical” Latin American authors in the field of the social sciences, and whose productions could be framed within the developmental visions or the dependency theory. It’s intention is to carry out a critical balance to observe how these authors understood the role of the State in the capitalist periphery, and the political consequences that conception has in the later theoretical analyses in Latin America.*

CyE

Año IV  
Nº 7  
Primer  
Semestre  
2012

## Rodolfo Gómez

Docente e Investigador en las carreras de Ciencia Política y de Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y de la Facultad de Educación y Comunicación de la Universidad del Salvador (USAL). Doctorando en Ciencias Sociales en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA en temáticas relativas a la conformación del campo intelectual y la teoría crítica en Argentina y América Latina.

*Professor and researcher of Politic Science and Communication Science at the Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires (UBA) and at the Facultad de Educación y Comunicación, Universidad del Salvador (USAL). PhD student of Social Sciences at the Facultad de Ciencias Sociales, UBA; he addresses issues related to the formation of the intellectual field and critical theory in Argentina and Latin America.*

## Palabras clave

1| Estado 2| Desarrollismo 3| Teoría de la dependencia 4| Periferia capitalista  
5| Intercambio desigual 6| Teoría del valor

## Keywords

1| State 2| Developmentalism 3| Dependency theory 4| Capitalist periphery 5| Unequal exchange 6| Theory of value

## Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

GÓMEZ, Rodolfo. Las teorías del Estado en el capitalismo latinoamericano. *Crítica y Emancipación*, (7): 85-105, primer semestre de 2012.

# Las teorías del Estado en el capitalismo latinoamericano

CyE  
Año IV  
Nº 7  
Primer  
Semestre  
2012

## Introducción

Es nuestra intención discutir en este trabajo la forma en la que se abordó el objeto de estudio “Estado” en varios de los más importantes análisis de las llamadas corrientes “desarrollistas” y de la “dependencia” en América Latina, durante las décadas de los sesenta y setenta.

Consideramos esta aproximación un tanto preliminar, en la medida en que no abordaremos en la misma la “totalidad” de la producción teórica de ese momento sino la de algunos autores representativos de la misma<sup>1</sup>. Esto, sin embargo, permitirá una primera aproximación para observar cómo, en el marco de las corrientes “heterodoxas” de pensamiento latinoamericano, se daba cuenta del “objeto Estado”. Cabe hacer, por otro lado, una segunda aclaración. Generalmente, el propósito de estas corrientes no era teorizar acerca del Estado, sino que dichas reflexiones intentaban dar cuenta –en una articulación de conceptos provenientes de la economía y de la sociología– del funcionamiento estructural de las sociedades latinoamericanas de ese momento. Por cierto, en el caso de las sociedades latinoamericanas, y en también de las del llamado “Primer Mundo”, no es posible pensar en ese funcionamiento estructural sin dar cuenta de la marcha y la presencia del Estado. Pero, a su vez, no es posible pensar el “objeto Estado” en términos de “autonomía”, sino en estrecha relación con la sociedad en la que se encuentra articulado.

En ese sentido, y esto más allá de la corriente teórica de la que se trate, cualquier teoría del Estado que intente pensar en un sentido material el funcionamiento del mismo en una cierta sociedad no

1 Quedarán afuera de este trabajo varios textos de autores muy importantes del periodo, como ser *Sociología de la explotación*, de Pablo González Casanova, o *Marx-Engels. Diez conceptos fundamentales en proyección histórica*, de Sergio Bagú, o bien los ensayos de Agustín Cueva, René Zavaleta, Florestan Fernandes, Caio Prado Jr., entre otros.

puede prescindir del análisis de la estructura social dentro de la que el Estado despliega sus funciones<sup>2</sup>.

Este punto de partida es claro en cualquiera de las corrientes teóricas que analizaremos, tanto para el desarrollismo como para la teoría de la dependencia. Sin embargo, es necesario indicar que existen a su vez diferencias en el modo de comprender el funcionamiento de las sociedades capitalistas, que impacta por otro lado en la manera de comprender la constitución y las tareas del Estado.

Desde nuestra perspectiva, y teniendo en cuenta las salvedades planteadas, intentaremos entonces explicar el modo en que fueron comprendidas la forma y las funciones estatales en las sociedades capitalistas latinoamericanas, para las corrientes mencionadas. Y, en ese caso, será necesario ver cómo estas corrientes comprendieron el funcionamiento de las sociedades capitalistas para luego derivar de allí el modo de comprensión del “objeto Estado”. En ese sentido, será fundamental para nosotros plantear un abordaje que nos permita observar desde una perspectiva crítica cómo se formuló la interpretación, por parte de estas corrientes, del funcionamiento estructural de las sociedades capitalistas llamadas “periféricas”. Dicho abordaje, a nuestro entender, deberá asentarse en la evaluación respecto de la vigencia de una “lógica del capital” y de una “dialéctica” capitalista en los países latinoamericanos, lo que nos llevará a preguntarnos por el funcionamiento en nuestras sociedades de la ley del valor<sup>3</sup>, según Marx la comprendió, sacando de aquí las consecuencias políticas del caso.

## Las corrientes desarrollistas

Estas posiciones teóricas tuvieron su punto de inicio durante los años cincuenta, aunque podría decirse que fue en los sesenta su etapa de mayor creatividad y consolidación. Contextual e históricamente existen dos elementos importantes a tener en cuenta para comprender estas perspectivas: por un lado, la consolidación mundial de los dos “bloques” emergentes, luego de finalizada la Segunda Guerra Mundial y firmado el acuerdo de Yalta en 1945, que dieron lugar a la Guerra Fría entre Occidente y los llamados países del Este; por el otro –aunque vinculado con el punto anterior– el ascenso de los Estados Unidos,

2 Para un análisis de cómo el “objeto Estado” puede “aparecer” y “desaparecer” según el contexto histórico, político y nacional en el que se lo esté abordando, ver Boron (2003: 263-289).

3 Este intento teórico de poner en relación el funcionamiento del capitalismo contemporáneo con la vigencia de una “lógica del capital” sustentada a su vez en una concepción de la ley del valor “a lo Marx”, puede encontrarse en Astarita (2004).

como país triunfador de la Segunda Guerra Mundial, en términos de liderazgo sobre el conjunto del bloque occidental.

Sobre todo este segundo punto, por la importancia que ha ejercido y ejerce un país como Estados Unidos geopolíticamente sobre la región latinoamericana, es de capital importancia para ubicarnos incluso en este debate en términos teóricos.

En primer lugar, porque fue en el marco de la Guerra Fría que el presidente Truman, en 1949, pronunció un discurso donde proclamó la imperiosa necesidad de lucha contra el “subdesarrollo” a través de la implementación de políticas “desarrollistas”. Si bien la

***El punto de partida para cualquiera de estos enfoques fue intentar dar cuenta de cómo funcionaban las sociedades capitalistas latinoamericanas en el contexto de la creciente integración y el despliegue del mercado mundial luego de la segunda posguerra.***

primera versión de este programa fue aplicada a la región de Oriente Medio a mediados de los años cincuenta, prefiguró el lanzamiento durante los sesenta de la conocida “Alianza para el Progreso” en América Latina, implementada en sus orígenes como un modo de contrarrestar la creciente radicalidad política de aquellos años impulsada por el triunfo de la Revolución Cubana (ver Mattelart, 1998: 61-64).

No abundaremos en este trabajo sobre algunos de los aspectos más ideológicos y cuestionables políticamente presentes en estas corrientes, aunque trataremos sí de marcar que las mismas están relacionadas con un contexto específico y que son resultado –no necesariamente “reflejo”– del mismo. En ese sentido, es preciso aclarar que no hubo una única corriente desarrollista y que los desarrollos teóricos latinoamericanos supusieron diferencias –por lo menos en un sentido explícito– con las visiones presentes en el *think thank* de la mencionada Alianza para el Progreso. Será necesario, entonces, realizar algunas precisiones al respecto.

Debemos indicar que lo que nosotros trataremos en este caso es de trabajar sobre aquellas corrientes heterodoxas dentro de lo que podría considerarse el enfoque del desarrollismo en América Latina. Podríamos ubicar dentro de este punto de análisis los pioneros trabajos de Prebisch, como así también los de Celso Furtado, Aníbal

Pinto o Aldo Ferrer. En cualquiera de estos casos podremos encontrar una perspectiva que difería de las nociones “ortodoxamente” liberales, que suponían –ya por ese entonces– que la apertura de los mercados y la creación de condiciones favorables a la inversión implicarían per sé la llegada de capitales –generalmente extranjeros– generadores de empleo y desarrollo.

Por el contrario, en estos casos mencionados, no se suponía ese punto de partida para la generación de condiciones de inversión y desarrollo, sino una presencia importante de las políticas estatales (*policies*, para tomar una importante distinción de la ciencia política anglosajona<sup>4</sup>) como forma tanto de promoción como de regulación de la inversión, el empleo y la distribución del ingreso, necesarias –según estos autores– para el posterior “cierre” del circuito productivo en la esfera del consumo.

Esto implica una concepción que supone que el Estado interviene en el ciclo económico desplegando políticas tendientes a regular dicho ciclo. Es, en ese sentido, una visión política respecto del funcionamiento de la economía. Una perspectiva que, no está de más decirlo, posee una fuerte influencia de las visiones keynesianas, en auge por aquel entonces no solamente en América Latina<sup>5</sup>.

Sin embargo, esta es, podríamos decir, una primera aproximación, porque en el caso latinoamericano la visión keynesiana no remite solamente a una teoría de la demanda, ya que esta se articula en relación con un impulso a la industria, esto es, se despliega en términos de una teoría del desarrollo<sup>6</sup>. Aunque no sólo esto, ya que la teoría del desarrollo se presenta con una concepción que intenta explicar cuáles son

4 Para una discusión al respecto, ver Cambiasso y Grieco y Bavio (1999: cap. 1), también Gómez (2004).

5 Si bien, como mencionamos anteriormente, esto no supone que aquí realizaremos estrictamente una crítica ideológica, lo cierto es que tampoco rehusaremos a ello. En el caso del keynesianismo, dicho tipo de crítica es la que está presente en dos textos, uno de Negri y otro de Holloway, donde concretamente se trazan relaciones entre la irrupción y consolidación de la Revolución Rusa y la emergencia del pensamiento de Keynes. Con el mismo sentido es posible pensar que el impacto de la Revolución Cubana en América Latina en un contexto de Guerra Fría haya nutrido varias de las perspectivas desarrollistas. Ver, al respecto, Negri (2002) y Holloway (2003).

6 También Negri y Holloway hacen una distinción polémica entre el pensamiento de Keynes y el del keynesianismo posterior, marcando que la veta distribucionista presente en los llamados Estados de Bienestar europeos no necesariamente deriva de las tesis del autor de la *Teoría General*. Extrapolando esta visión, podría plantearse que en América Latina el keynesiano, incentivo de la demanda, se encuentra teóricamente articulado con un proceso de modernización capitalista, algo que no necesariamente se deduce de la teoría de Keynes. Ver al respecto Negri (2002) y Holloway (2003).



los problemas para el desarrollo, con lo que queda planteada una explicación en términos del vínculo con el mercado mundial y en torno a los conceptos de centro y periferia. De modo tal que, entonces, la teoría del desarrollo comprende una visión que articula visiones keynesianas con otro tipo de puntos de vista que implican una síntesis teórica diferente.

Si tomáramos, por ejemplo, alguno de los textos clásicos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), como el de Prebisch (1979; 1986), deberíamos decir que este punto de vista se basa en la tesis del deterioro en los términos de intercambio. Lo que este autor argumenta –y con él otros de esta misma corriente– es que los países que sostienen sus procesos productivos básicamente a partir de la extracción de materias primas, que no implican la generación de valor agregado, sufren un deterioro en los términos de intercambio respecto de aquellos otros países productores de bienes manufacturados o bien industriales.

Este deterioro de los términos de intercambio, según Prebisch, se sostenía gracias al poder de fijación de precios que los países industrializados tenían sobre los denominados subdesarrollados, es decir, por el potencial que poseían los primeros para sostener precios altos a partir del mecanismo llamado de *mark up*<sup>7</sup>.

Existen aquí tres supuestos vinculados con este proceso, dado en los –luego llamados– países centrales, y que se vinculan con las intervenciones estatales.

En primer lugar, que en esta concepción, la incorporación de los diferentes países al mercado mundial se da a posteriori de la constitución de los Estados nacionales y a partir del accionar de dichos Estados. De allí que se trate de una concepción internacional antes que mundial.

El segundo presupuesto establece que un bloque de países industrializados posee capacidad de fijar precios, lo que a su vez informa de la existencia de un procedimiento de intervención y de acuerdo interestatales para llegar a tales “fijaciones”, respecto del funcionamiento del mercado mundial como elemento “natural” de establecimiento de precios.

Tercero, que frente a tal deterioro en los mencionados términos del intercambio, la estrategia de los denominados luego países subdesarrollados o periféricos debía conducir a la industrialización por sustitución de importaciones. La que también suponía un proceso de planificación y de intervención del Estado mediante sus políticas en el ámbito de la esfera económica.



7 También ver al respecto Astarita (2007c).

Según Astarita, el enfoque de estos autores, no ubicado dentro de las concepciones ortodoxas del pensamiento económico, se sostuvo en una combinación algo ecléctica de elementos keynesianos, marxistas, junto con el de autores marxistas de la época como Baran o bien de teóricos del desarrollo como Hirschman o Lewis. Esto puede observarse en lo que serían los desarrollos más radicales dentro de las posturas cepalinas, como ser los de Celso Furtado<sup>8</sup> o Aníbal Pinto, cuyos trabajos sirvieron a su vez de punto de partida para el clásico trabajo sobre intercambio desigual que realizó a posteriori Emanuel (1972) y que sirvió de base para varios de los trabajos de la llamada teoría de la dependencia.

Los problemas que se observan en esta corriente, si los observamos desde una perspectiva crítica, pueden sintetizarse del siguiente modo.

Primero, y desde el punto de vista metodológico, se presenta una concepción teórica que entiende la sociedad y el propio funcionamiento económico como esferas disociadas, esto es, como si, por ejemplo, Estado y sociedad funcionaran a partir de reglas internas diferenciadas dentro del conjunto del sistema social. De allí que sea posible comprender los procesos de desarrollo como una herramienta a ser desplegada por las políticas estatales sustentadas por los Estados nacionales. Desde el punto de vista de la teoría económica, esta posición más bien se apoya en el intento de incentivar la demanda y fomentar el consumo, es decir, que opera sobre el eje de la circulación, lo que implica que se basa en una interpretación de la teoría del valor trabajo o bien ricardiana o bien keynesiana, antes que marxista<sup>9</sup>. Y si estos autores terminan sosteniendo en última instancia que los procesos de desarrollo sirven en la medida en que generan integración a partir de la incorporación a través del consumo, no pueden interpretar que ese proceso tiene que ver con la acumulación del capital y con la valorización del mismo. Por eso tampoco pueden comprender al Estado como una institución ligada a estos mismos procesos de acumulación y de valorización del capital.

En un segundo punto, si los procesos de valorización se dan básicamente en espacios nacionales, que son los que finalmente se incorporan al “mercado internacional”, entonces se sostiene también aquí la escisión antes mencionada, ya que la intervención estatal

8 Ver Furtado (1965; 1973) y Vidal y Guillén R. (2007: 12-13). También, Astarita (2007d).

9 Para una discusión al respecto ver Astarita (2007c: caps. 2, 3 y 4) y Holloway y Piccioto citados en Holloway (1994).

se convierte en fundamental por fuera de los procesos de expansión del funcionamiento económico. Si de ello se trata, bastará entonces un “cambio de personal” o un “cambio de orientación” en las *polícies* estatales para generar los procesos de desarrollo; esto es, por conclusión, se cae en una interpretación política y subjetiva de lo que son los procesos estructurales de despliegue del capitalismo en la periferia.

Salvando las distancias, esto, que a nuestro modo de ver aleja claramente varias de las interpretaciones desarrollistas (aun las más radicalizadas) de las marxistas, puede también observarse –como pretenderemos dar cuenta a continuación– en los trabajos pioneros

***A nuestro juicio, el más interesante de los casos mencionados de esta corriente [es] el de Ruy Mauro Marini. Nos encontramos con una fundamentación notablemente más sólida, ya que se encuentra basada en la vigencia de la ley del valor.***

respecto del funcionamiento del imperialismo de Baran y Sweezy. Autores que habían sido estudiados por varios investigadores afiliados a las corrientes desarrollistas pero con notable predicamento también en las de la dependencia; y cuyas tesis conducen a una concepción donde los conflictos que se generan por el desarrollo del capitalismo se traducen en principio en conflictos sustentados a través de la base del Estado-nación.

## **Las corrientes de la dependencia**

Es en principio difícil hablar de una sola perspectiva posible dentro de esta corriente, que emergió con gran fortaleza durante las décadas de los sesenta y setenta en América Latina.

Podríamos definir tres grandes visiones al respecto. En primer lugar, aquella que remite a los estudios pioneros de André Gunder Frank (1973; 1979), que se presentan en relación –aunque planteando también diferencias– con las visiones de autores como Theotonio Dos Santos, Caputo y Pizarro (1972), etc., y donde encontramos toda una serie de postulados marxistas, aunque articulados con otras influencias. En segundo lugar, aquellas visiones donde la presencia de las formulaciones marxistas se extienden en un sentido de admitir de mayor manera los presupuestos de la teoría del valor, como es el caso de los

trabajos de Ruy Mauro Marini. Y, por último, los trabajos, como los de Cardoso y Faletto (1973), donde encontramos un mayor eclecticismo en la articulación de diferentes teorías.

El punto de partida para cualquiera de estos enfoques fue intentar dar cuenta de cómo funcionaban las sociedades capitalistas latinoamericanas en el contexto de la creciente integración y el despliegue del mercado mundial luego de la segunda posguerra. Esto presuponía a su vez dos cuestiones.

Por un lado, la forma de integración al mercado mundial no se daba del mismo modo en todos los países, sino que se planteaban diferencias según se trate de un país donde el capitalismo de desplegaba con “todas sus características” y, por lo tanto, se observaba allí un claro proceso de desarrollo, o se trate de un país donde la “potencia” del despliegue del capital indicaba que dicho proceso se daba en un sentido subdesarrollado. Esto llevó a la conclusión de que desde el punto de vista del mercado mundial nos encontrábamos con países que se ubicaban en el centro del mismo y otros en la periferia.

Por otro lado, esta perspectiva se articulaba con otra que pensaba las cuestiones del desarrollo y de la integración al mercado mundial desde la constitución de las propias estructuras sociales de los países periféricos.

Ambas cuestiones se vinculaban con las tesis cepalinas del intercambio desigual, aunque planteando diferencias sustanciales respecto de la visión desarrollista que se desprendía de esa otra concepción teórica.

Las mencionadas tesis de Emanuel al respecto daban en ese momento una “base de sustentación” más interesante. Esto en la medida en que, dentro del marco de las distintas corrientes de la dependencia, se articulaban tales visiones con elementos que nos remitían a la teoría marxista; aunque más precisamente con las perspectivas imperialistas de autores como Lenin, Bujarin, Hilferding, etc., y con puntos de vista como los plasmados en los años sesenta en Estados Unidos por autores como Baran y Sweezy (1982).

En principio, la confluencia de estos distintos elementos teóricos dio por resultado una explicación de los cambios sufridos en las sociedades capitalistas de aquellos años donde se observaba la preeminencia de las fracciones del capital monopolista en el “bloque en el poder”<sup>10</sup>. Esta es la conocida tesis del capitalismo monopolista, que si bien se ex-

|||||

10 Por tomar una expresión de uno de los primeros trabajos de Nikos Poulantzas (1998).

presó en parte a partir de los mencionados desarrollos de la teoría del imperialismo por los años veinte del siglo pasado y redundó en la tesis de Friedrich Pollock respecto del “capitalismo monopolista de Estado”<sup>11</sup>, fue retomada y desplegada por Baran y Sweezy (1982) y Mandel (1987) –aunque con algunas diferencias– durante los años sesenta y setenta.

A partir de estos trabajos, y por supuesto a partir de las tesis clásicas sobre el imperialismo, se entendía que el predominio de la fracción monopolista del capital aparecía articulado respecto de los Estados nacionales donde dicha fracción de capital asentaba sus inversiones. Lo que suponía, a su vez, que los procesos de generación de plusvalor asociados con los de valorización del capital podrían comprenderse en un sentido político, antes que como una forma estructural de funcionamiento del capitalismo. En cierto modo, porque presuponía también que el Estado, como forma política, interviene en el ámbito de la esfera económica, generando un proceso de valorización extraeconómico en última instancia.

Puede verse de este modo cierta diferencia respecto de los desarrollos marxianos sustentados en el despliegue de las mercancías y en los procesos de valorización de capital que este conlleva. La teoría del imperialismo, sobre todo en esta versión, puede articularse así con una teoría del “colonialismo”<sup>12</sup>. Pero también, estas tesis condujeron a pensar que la paulatina incorporación de países de la periferia capitalista al mercado mundial suponía un freno al desarrollo de las fuerzas productivas en la periferia. Esto llevó a las posturas sostenidas por los Partidos Comunistas de América Latina, que planteaban la alianza de clases entre una incipiente burguesía industrial, la clase obrera, el campesinado y ciertos sectores de las capas medias como forma de llevar adelante una revolución democrático-burguesa.

Frente a esta perspectiva política, que puede articularse incluso con ciertos planteos cepalinos, se alza la visión de André Gunder Frank, que no considera que la incorporación al mercado mundial suponga per se un freno al desarrollo de las fuerzas productivas. La crítica de Gunder Frank va a cuestionar sobre todo aquellas visiones que –desde



11 Ver al respecto Jay (1991), también Axel Honneth en Giddens et al. (1995) y Buck-Morss (1981).

12 Aunque, por otro lado, esta tesis es en parte desmentida por el propio proceso de sustitución de importaciones que tiene lugar en América Latina aproximadamente desde mediados de los años cuarenta y hasta mediados de los sesenta. Lenin había observado esta diferencia al distinguir entre aquellos países donde primaba una extracción colonial o semicolonial y aquellos donde la extracción del excedente se daba en el marco de una independencia política formal. Ver al respecto Astarita (2007b; 2007e).

una perspectiva “externa”– sustentan la “realidad” del subdesarrollo como un retraso del establecimiento del capitalismo en la periferia.

Al contrario de estas visiones, Gunder Frank sostiene la tesis de que América Latina ya era capitalista. Junto con Wallerstein afirmarían que esto era así en la medida en que América Latina se había incorporado a la “economía-mundo” capitalista, esto es, porque existía un predominio del mercado mundial frente a las políticas desplegadas por los Estados nacionales, aunque, en la periferia. Es decir, en su perspectiva, esto era así en la medida en que era posible una extracción del excedente de la periferia hacia el centro, sustentada en relaciones políticas de coloniaje.

En Gunder Frank, esto llevaba a la idea de la existencia de un “capitalismo periférico sin raíces propias” y a la existencia de una “lumpen burguesía”<sup>13</sup>; lo que encajaba con su idea de la imposibilidad práctica de la democracia burguesa estable en la periferia.

Pero también, al asumir esta perspectiva, sostenía un punto de vista que se asentaba en lo “histórico” y “contingente”, antes que en el despliegue de “leyes” de funcionamiento del capitalismo. Caía también en una explicación “política” en última instancia.

La perspectiva de los segundos autores de esta corriente mencionados (Dos Santos, Caputo, Pizarro) sostiene que el problema de la dependencia tenía más que ver con la estructura interna de las sociedades latinoamericanas (existencia de estructuras precapitalistas en algunos casos, desigualdad en la distribución del ingreso, existencia de latifundio, etc.) que con el determinante externo, aunque no dejen de prestar también importancia a este. La tesis aquí, también en este caso, se sustenta en las mencionadas concepciones respecto del imperialismo y el proceso de acumulación por la transferencia del excedente a los países centrales; pero a diferencia de Gunder Frank la consecuencia política que se desprende es la llamada “teoría del desenganche” respecto del mercado mundial. Estrategia que, por otra parte, podría llevarse a cabo en la medida en que existiera un “compromiso político” para la intervención estatal en el ámbito de la esfera económica. Explicación en última instancia “subjetivista”.

Tratando de superar los problemas inherentes a los enfoques donde se privilegia o bien lo externo (Gunder Frank-Wallerstein) o bien lo interno (Dos Santos, Caputo y Pizarro), Carsoso y Faletto propusieron lo que un autor como Palma (en Seers, 1987: 21-89) denomina



13 Una tesis que un tanto reformulada y “modernizada” comparte un autor como Tilman Evers (1987).

el “tercer enfoque”; donde las tesis respecto del “intercambio desigual” son sustentadas por una serie de condiciones estructurales tanto internas como externas, lo que en ese punto esta teoría pareciera resultar una síntesis dialéctica entre las dos perspectivas anteriores. Palma reivindica la superioridad del tercer enfoque en la medida en que recupera lo que denomina una “interacción dialéctica”. Sin embargo, planteada esta superioridad metodológica, lo que se observa aquí es un problema justamente de método, ya que en la visión de estos autores (y en cierto modo en la de Palma) la “superación dialéctica” reside en la “interacción” entre los elementos internos y externos y en realidad de lo que se trata –si es que asumimos una perspectiva materialista y dialéctica en el sentido marxista del término– es de ir más allá de la mera “interacción” para avanzar en la búsqueda de las “totalidades concretas” (Astarita, 2007a). Si asumimos esta crítica, deberemos sostener:

Ya no se trataría de elaborar una teoría específica para la periferia –un objetivo que en última instancia se plantea, explícita o implícitamente, a partir del enfoque de la interacción–, sino de *particularizar la teoría general*, y ser conscientes de que esta última sólo existe, en la realidad concreta, *a través de los casos singulares*. Lo cual actualiza, dada la generalización de la relación capital/trabajo a las periferias que se ha producido en el último cuarto de siglo, la vigencia de las categorías de *El Capital* para el estudio de los desarrollos capitalistas dependientes (Astarita, 2007a).

Un punto de vista interesante si observamos algunos escritos posteriores de Cardoso donde claramente se defiende el abandono de cualquier visión dialéctica y de la vigencia de la ley del valor-trabajo como punto de partida para el análisis estructural de las sociedades capitalistas latinoamericanas<sup>14</sup>, dando por resultado –y anticipando las posteriores políticas neoliberales que supo defender una vez arribado al gobierno brasileño– una recaída en una perspectiva notoriamente “subjetivista” y “posibilista” en el plano político.

Para el último, y a nuestro juicio el más interesante de los casos mencionados de esta corriente, el de Ruy Mauro Marini. Nos encontramos con una fundamentación notablemente más sólida, ya que se encuentra basada en la vigencia de la ley del valor –tal como Marx la comprendía– en las sociedades capitalistas latinoamericanas.



14 Ver la crítica que Ruy Mauro Marini (2007: 1-49, 209) realiza al artículo “Las desventuras de la dialéctica de la dependencia”, de F.H. Cardoso y J. Serra, aparecido en la *Revista Mexicana de Sociología*.

En ese sentido, Marini funda su comprensión del intercambio desigual y del deterioro de los términos de intercambio entre los países centrales y los periféricos en el modo de operar de la ley del valor en el mercado mundial; rechazando de modo explícito la idea de la extracción de excedente sustentada en presiones extraeconómicas o políticas y también aquella que sostenía que el Estado brasileño era una suerte de “apéndice” al servicio del imperialismo norteamericano.

Para Marini, la transferencia de valor de los países periféricos hacia los centrales se genera gracias a que en los segundos países los productos manufacturados tienen un sobreprecio establecido respecto de sus valores, lo que aumenta el margen de ganancia de las empresas productoras monopólicas asentadas en los primeros países (aunque con base “nacional” en los segundos). Pero entonces, indica Marini, el proceso de intercambio desigual sustentado en el poder del monopolio da por resultado en América Latina, a raíz del deterioro de los términos de intercambio, un proceso de superexplotación del trabajo. Si la realización del valor se asienta en el mercado externo, a su vez se sostiene –según su perspectiva– en la superexplotación de la mano de obra en los países periféricos.

El proceso de sustitución de importaciones, que no llega tampoco a ser un verdadero proceso de industrialización en la periferia capitalista, sino uno basado en la superexplotación, es la “compensación” que encuentra el capital “nacional” (aunque siempre en vínculo con el mercado mundial) al deterioro en los términos de intercambio.

Esta interpretación del proceso tiene consecuencias concretas en el análisis, ya que indica que los procesos de explotación se fundan en la expansión del mercado y de la producción de mercancías sostenidas en la forma de funcionamiento de la ley del valor. De este modo, podía interpretarse a la periferia como uno de los centros de producción de capital, sin embargo, este encontraba para Marini un escollo en su realización a causa de la superexplotación. Es aquí donde nos topamos con algunos problemas teóricos presentes en la fundamentación.

Porque si bien el intento de Marini es el de plantear, a diferencia de otros autores como ya indicamos, el problema del intercambio desigual basándose en la teoría del valor entendida en un sentido marxiano; por otro lado, el argumento presenta problemas a la hora de dar cuenta, por ejemplo, de los procesos de realización a partir de una particular interpretación de los esquemas de reproducción de Marx. También, y vinculado con lo anterior, se observan dificultades a la hora de plantear los procesos de desarrollo capitalista en los países periféricos y de explicar –en relación con esto– los procesos de inversión



de capitales de países periféricos en los países centrales. Posiblemente, desde el punto de vista de Marini, esto abonaría su conocida tesis del “subimperialismo”; pero como vimos también, dicha tesis reproduce algunos de los problemas –anteriormente señalados– teóricos y políticos presentes en las clásicas visiones respecto del imperialismo.

Sobre todo, en aquellos puntos donde se hace demasiado hincapié en algunas consecuencias “politicistas”, donde es el Estado el que desempeña un papel “central” al estar separado del conjunto del funcionamiento social, las cuales entran en contradicción con la propia visión marxiana de la teoría del valor y terminan planteando el

***Dos Santos, Caputo, Pizarro [...] sostienen que el problema de la dependencia tenía más que ver con la estructura interna de las sociedades latinoamericanas [...] que con el determinante externo.***

análisis –más allá de las buenas intenciones de los autores– en términos subjetivistas o bien nacionalistas, desplazando el problema central de una lucha de clases asentada en la dialéctica antagonica capital-trabajo.

## **Conclusiones**

A lo largo del trabajo intentamos analizar desde una perspectiva crítica, y a luz de las transformaciones estructurales sufridas por las sociedades capitalistas en nuestros países latinoamericanos, las teorías del Estado que se derivan de algunos enfoques desarrollistas, por un lado, y de la llamada teoría de la dependencia, por el otro.

En el primero de estos casos, el problema del desarrollo, como vimos, se sustenta en la tesis del intercambio desigual, plasmada a su vez en una noción de la intervención de los Estados de los países centrales a partir de la fijación de precios vía *mark up*, lo que origina para estos autores tal intercambio desigual. Como podrá observarse, es esta una lectura política, en la medida en que sostiene que básicamente los precios internacionales se sustentan en una intervención estatal en el proceso de valorización mercantil, esto es, un proceso de intervención en la esfera de la economía. En el mismo sentido, las soluciones planteadas a ese problema en el ámbito de la periferia capitalista, para esta corriente, se apoyan en un viraje de la orientación de las *policies*

estatales periféricas, en una concepción –digámoslo así– “keynesiana”. Este punto de vista se vincula lógicamente (aunque puedan presentarse diferencias ideológicas, es decir, de contenido) con aquellas posiciones, más propias de los años ochenta y noventa en América Latina, donde el énfasis estaba puesto en la necesidad de “nuevos liderazgos” políticos y en la eficiencia en la gestión estatal para producir un proceso de desarrollo económico en el marco de una transformación de las condiciones estructurales del capitalismo periférico a partir del despliegue de la llamada globalización. En síntesis, para estas visiones, el problema del “despegue” económico era, en última instancia, básicamente político.

Una posición instrumentalista respecto de la concepción del Estado, en tanto y en cuanto presupone que como el problema se sitúa exteriormente, la solución se produce a partir de la “ocupación de espacios” al interior del aparato estatal, sin preguntarse cuál es la “naturaleza” de dicho Estado. En pocas palabras, se presupone que se trata de un “Estado” en las sociedades capitalistas periféricas y no de un “Estado capitalista” que constituye y es a la vez constituido por dichas sociedades capitalistas periféricas.

Respecto de las diferentes visiones presentes dentro del marco de la llamada teoría de la dependencia, encontramos en algunas de ellas un vínculo con estas corrientes desarrollistas a partir, sobre todo, de asumir la validez de la tesis del intercambio desigual. Sin embargo, la interpretación y ubicación de esta tesis en el marco conceptual de cada una de las variantes de la teoría de la dependencia llevan a su vez a distintas interpretaciones respecto del rol del Estado y de los procesos de valorización del capital y formación de precios en las sociedades capitalistas periféricas.

Por ejemplo, en el caso de la visión de Cardoso y Faletto, que Palma y Astarita denominan “tercer enfoque”, la tesis del intercambio desigual se articula con un planteo donde los elementos estructurales son plausibles de ser modificados por las acciones políticas desplegadas por los sujetos de la transformación. Lo que conduce a un planteo subjetivista, esto es, “político”, que no difiere demasiado de la conceptualización desarrollista mencionada anteriormente. Paradójicamente, una lectura subjetivista y posibilista (la famosa *realpolitik*) que terminó aceptando como “naturales” las modificaciones estructurales que el desarrollo capitalista introdujo en la periferia<sup>15</sup>.

15 Qué otra cosa sino la expresión más concreta del capital fueron las políticas (*políticas*) públicas implementadas por Cardoso cuando estuvo al frente del gobierno brasileño en la década del noventa.

Pero no podría decirse lo mismo del planteo de autores como Gunder Frank, Caputo, Theotonio Dos Santos o Ruy Mauro Marini.

Aquí, se asuma o bien la perspectiva externa dependiente del mercado mundial o bien la perspectiva interna del tipo de dominio desplegado por las burguesías locales, la noción de intercambio desigual viene a insertarse en un entramado conceptual marxista o “promarxista” relacionado con las tesis clásicas del imperialismo y con la del capitalismo monopolista.

En este caso, el problema radica en una serie de conceptualizaciones presentes en las teorías del imperialismo, que se sustentan a su vez en la visión de que el capitalismo ha modificado su carácter librecambista en un proceso de valorización basado en la fijación de precios de monopolio, esto es, el punto de vista de la teoría del capitalismo monopolista. Tal proceso de fijación de precios de monopolio se da, según esta teoría, a partir de la profunda imbricación entre las empresas monopólicas y el Estado-nación en cuyo marco jurídico dicha/s empresa/s radica/n sus inversiones. Se deduce de aquí que los precios se fijan a partir de la intervención monopolístico-estatal, es decir, a partir de un proceso de “politización” externo al funcionamiento de la esfera económica, lo que pone en duda –por lo menos en parte– el funcionamiento de la ley del valor tal como Marx la comprendía.

Algunos autores –por ejemplo, Offe– presuponen incluso que, a partir de las *policies* intervencionistas, el Estado estaría ejerciendo funciones de “desmercantilización” respecto del funcionamiento económico, y que estas tienen consecuencias concretas –en términos de impacto– en el funcionamiento social y en los procesos políticos. Entender que la relación entre la esfera estatal y la de la economía se desempeña de esa manera puede conducir también a conclusiones de tipo “politicista”, aunque ese sentido no sea el mismo si se lo conceptualiza desde una visión crítica de la sociedad capitalista (donde aún existe la lucha de clases) que si se lo piensa desde la capacidad de integración y de resolución de problemas por parte del “sistema social”<sup>16</sup>.



16 Concretamente, Offe plantea que los procesos de intervención estatales cumplen funciones de “desmercantilización” en la medida en que ponen en suspenso, en el marco de lo que él denomina el “capitalismo tardío”, el funcionamiento de los procesos de valorización mercantiles al interior de las sociedades contemporáneas. Lo que equivale a decir que Offe cree que no se cumple en las sociedades capitalistas “tardías” la ley del valor tal como Marx la comprendía. En ese sentido es que este autor escinde el funcionamiento social en diferentes subsistemas, entre los cuáles se encuentra el político y el económico como esferas diferenciadas, que se desequilibran y equilibran permanentemente. Por tanto, las crisis aquí son siempre crisis “de legitimación” antes que crisis del conjunto del sistema capitalista. En términos políticos el resultado es que, para Offe, el Estado

Pero en cualquiera de los dos casos se asume una perspectiva que es subjetivista en última instancia y que puede derivar en estrategias instrumentalistas de “ocupación” de “espacios” en el Estado capitalista. Esto no supondría una visión dialéctica, una visión que comprenda al Estado como una “contradicción”<sup>17</sup>.

Creemos que ese fue precisamente el problema en algunas visiones de izquierda durante parte de los sesenta y los setenta (por ejemplo, las tesis que sostenían por aquellos años –al asumir un particular análisis del imperialismo– la necesidad o bien de “desengancharse” del “mercado mundial” o bien de aliarse con distintos sectores de la llamada “burguesía nacional” para producir la revolución “democrático-burguesa” previa a la socialista), ya que al asumir como correcta la idea de la coexistencia entre distintas formaciones sociales en el marco de la preeminencia de la economía capitalista, planteaban comprender al Estado no como un Estado plenamente capitalista sino como una institución en la que podían encontrarse (siendo que ella misma, a partir de los mencionados procesos de desmercantilización, podía también promoverlos) ciertos “bolsones” de neutralidad.

También es este el problema incluso en algunos otros autores no latinoamericanos que abordaron la cuestión de la problemática estatal en nuestros países. Porque si bien intentaron establecer relaciones lógico-estructurales entre el tipo de modo de producción y las formaciones estatales, lo cierto es que aun así sostuvieron algunas categorías –como la de “autonomía relativa”– que indicaban que los

|||||

puede equilibrar el sistema económico y solucionar esas crisis de “legitimación” presentes en las masas trabajadoras a partir de los procesos integradores que fomenta. Podría decirse que si bien Offe cree que estas sociedades son capitalistas donde coexisten de modo conflictivo capitalistas y trabajadores (a diferencia de las visiones sistémicas más “duras”, como por ejemplo la de Luhmann), lo cierto es que también sobreestima la capacidad de “integración” y de resolución de las crisis del “sistema social”. Trabajamos en profundidad este problema presente en la teoría de Offe en nuestro artículo “Las teorías del Estado de Habermas y Offe a la luz del ‘debate alemán sobre el Estado’ y sus repercusiones en Gran Bretaña”, en Thwaites Rey (2007).

17 Si bien creemos acertada la posición que “deriva” la “forma Estado” del funcionamiento de la sociedad capitalista y que por ende caracteriza al Estado como “Estado capitalista”, lo cierto es que –como señala Marx en *El Capital*– esto no necesariamente impide que el “polo” del trabajo le “arranque” leyes al Estado en su beneficio. Un intento teórico por superar la visión dicotómica entre “estatalismo” o “antiestatalismo” (o entre las visiones políticas estatalistas y las antiestatalistas) y de ver al Estado como una “unidad contradictoria”, podemos encontrarlo en Thwaites Rey (2004). En términos más teóricos, una interpretación “co-constitutiva” entre Estado capitalista y modo de producción, como la que Marx presenta en *El Capital* (y preanuncia en *La sagrada familia*), también a nuestro juicio va en el mismo sentido “dialéctico” y contradictorio de caracterizar al Estado. Ver al respecto “La genealogía del Estado en Marx”, de J. Castillo, en Thwaites Rey (2007).

Estados como categoría política se adelantaban al proceso de desarrollo capitalista, dejando sentado de hecho una separación teórica entre lo “político” y lo “económico” (Evers, 1987).

Este problema, lo es también en un sentido metodológico, ya que presupone asumir a veces la preeminencia de un enfoque histórico (como en Wallerstein) por sobre uno que plantee la dialéctica del capital.

Si, por el contrario, se comprende que nuestras sociedades latinoamericanas son, dado aún el nivel de desarrollo del capital en las mismas, sociedades plenamente capitalistas, podrá comprenderse que también el Estado que las co-constituye de modo permanente es también un Estado capitalista, al que sólo puede arrancársele “desde dentro”, desde el movimiento y el antagonismo desplegado del “polo del trabajo”, una ley que beneficie a las clases subalternas. Esa comprensión supone, además, volver a entender a la sociedad capitalista como una “totalidad”, donde la ley del valor tiene plena vigencia; y donde la negación de la misma –como “totalidad”– nos puede ayudar a pensar en las condiciones de posibilidad de una sociedad “poscapitalista”.

Pero esto nos remite, por otro lado, a un viejo problema, aquel que se plantea a la hora de pensar las estrategias de la transformación. En ese sentido, creemos que si bien es indispensable sostener teóricamente –como pretendimos hacer a lo largo de este trabajo– que el Estado, aún en América Latina, es un Estado capitalista y por lo tanto será necesario negarlo como institución que representa el dominio del capital por sobre el trabajo; por otro lado, es también indispensable que esa negación se dé “desde dentro”, esto es, se produzca entendiendo que el mismo Estado representa esa misma contradicción (capital-trabajo) y que la estrategia política entonces será dar la disputa en todos los frentes anticapitalistas posibles. ¿Qué forma tomarán esos frentes? No lo sabemos con claridad, por la propia dinámica del capitalismo y de la relación capital-trabajo. Ello dependerá, en parte, como decía en cierto modo Aristóteles, de la *phronesis* (el sentido práctico que tanto mencionaba Gramsci) y de la capacidad de articulación y organización de las luchas de las clases subalternas a la hora de sostener los procesos de transformación.

## Bibliografía

- AA.VV. 2007 *Marxismo Abierto* (Buenos Aires: Herramienta) N° 2.
- Astarita, R. 2004 *Valor, mercado mundial y globalización* (Buenos Aires: Ediciones Cooperativas).
- Astarita, R. 2005 “Sobre Estado y relaciones sociales” en *Realidad Económica* (Buenos Aires: IADE) N° 212, mayo-junio.

- Astarita, R. 2007a "Dependencia: cuestiones teóricas y metodológicas a la luz de la tradición hegeliana y marxista", Buenos Aires, septiembre, mimeo.
- Astarita, R. 2007b "Desarrollo capitalista bloqueado y burguesías nativas, estrangulamiento de la demanda y subdesarrollo", Curso "Globalización, imperialismo, desarrollo desigual y teoría de la dependencia: un análisis para América Latina", Clase 5, Campus Virtual de CLACSO, Buenos Aires.
- Astarita, R. 2007c "Deterioro de los términos de intercambio: cuestiones desde la teoría del valor", Buenos Aires, mayo, mimeo.
- Astarita, R. 2007d "El modelo brasileño' de Celso Furtado: análisis desde una perspectiva marxista", Buenos Aires, abril, mimeo.
- Astarita, R. 2007e "Imperialismo y teoría de la dependencia", Curso "Globalización, imperialismo, desarrollo desigual y teoría de la dependencia: un análisis para América Latina", Clase 4, Campus Virtual de CLACSO, Buenos Aires.
- Baran, P. y Sweezy, P. 1982 *El capital monopolista* (México DF: Siglo XXI).
- Boron, A. 2003 *Estado, capitalismo y democracia en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO).
- Buck-Morss, S. 1981 *Orígenes de la dialéctica negativa* (México DF: Siglo XXI).
- Cambiasso, N. y Grieco y Bavio, A. 1999 *Días felices. Los usos del orden de la Escuela de Chicago al funcionalismo* (Buenos Aires: Eudeba).
- Caputo, O. y Pizarro, R. 1972 *Imperialismo, dependencia y relaciones económicas internacionales* (Santiago de Chile: Centro de Estudios Socio Económicos-Universidad de Chile) Cuadernos de Estudios Socio Económicos.
- Cardoso, F.H. y Faletto, E. 1973 *Dependencia y desarrollo en América Latina* (México DF: Siglo XXI).
- Emanuel, A. 1972 *El intercambio desigual* (México DF: Siglo XXI).
- Evers, T. 1987 *El Estado en la periferia capitalista* (México: Siglo XXI).
- Furtado, C. 1965 *Dialéctica del desarrollo* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Furtado, C. 1973 "El modelo brasileño" en *El Trimestre Económico* (Buenos Aires) Vol. 40, Nº 159.
- Giddens, A. et al. 1995 *La teoría social hoy* (Madrid: Alianza).
- Gómez, R. 2004 "La socialdemocracia que no fue. Un análisis de las políticas de comunicación de masas durante el período alfonsinista (1983-1989)" en *Cuadernos Críticos de Comunicación y Cultura* (Buenos Aires: Ediciones de las cátedras de Comunicación 1 y 2 de la UBA) Nº 1.
- Gunder Frank, A. 1973 *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Gunder Frank, A. 1979 *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo* (Barcelona: Laia).
- Holloway, J. 1993 "La reforma del Estado: capital global y Estado nacional" en *Doxa* (Buenos Aires) Nº 9.
- Holloway, J. 1994 *Marxismo, Estado y capital* (Buenos Aires: Tierra del Fuego).
- Holloway, J. 2003 *Keynesianismo, una peligrosa ilusión* (Buenos Aires: Herramienta).
- Jay, M. 1991 *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt* (Buenos Aires: Taurus).
- Mandel, E. 1987 *El capitalismo tardío* (México DF: Era).

- Marini, R.M. 2007 *América Latina. Dependencia y globalización* (Buenos Aires: CLACSO/Prometeo).
- Mattelart, A. 1998 *La mundialización de la comunicación* (Barcelona: Paidós).
- Negri, A. 2002 *Crisis de la política. Escritos sobre Marx, Keynes, las crisis capitalistas y las nuevas subjetividades* (Buenos Aires: El cielo por asalto).
- Poulantzas, N. 1998 *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Prebisch, R. 1979 *Nueva política comercial para el desarrollo* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Prebisch, R. 1986 "El desarrollo económico en América Latina y alguno de sus principales problemas" en *Desarrollo Económico* (Buenos Aires) Vol. 26, N° 103.
- Seers, D. (comp.) 1987 *La teoría de la dependencia. Una reevaluación crítica* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Thwaites Rey, M. 2004 *La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción* (Buenos Aires: Prometeo).
- Thwaites Rey, M. (comp.) 2007 *Estado y marxismo. Un siglo y medio de debates* (Buenos Aires: Prometeo).
- Vidal, G. y Guillén R., A. (comps.) 2007 *Repensar la teoría del desarrollo en un contexto de globalización* (Buenos Aires: CLACSO).

CyE  
Año IV  
Nº 7  
Primer  
Semestre  
2012



DIÁLOGOS  
LATINOAMERICANOS



# Entrevista a Orlando Núñez Soto

Pablo Vommaro

## Resumen

Entrevistado en Managua en junio de 2011, Orlando Núñez Soto narra su dilatada experiencia en la lucha contra la dictadura de Anastasio Somoza Debayle, que lo llevó a la prisión, al exilio y, tras el triunfo de la Revolución Sandinista, al gobierno. Un camino que se une y se bifurca, alternativamente, con su paso por la vida académica y sus preocupaciones teóricas y políticas.

## Abstract

*Interviewed in Managua in June 2011, Orlando Núñez Soto narrates his extensive experience in the struggle against the dictatorship of Anastasio Somoza Debayle, who took him to the prison, to the exile and after the triumph of the Sandinista Revolution, to the Government; a road that joins and bifurcates, alternatively, thru his endeavors in the academic life and his theoretical and political concerns.*

CyE  
Año IV  
Nº 7  
Primer  
Semestre  
2012

## Pablo Vommaro

Doctor en Ciencias Sociales y profesor de Historia por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador del CONICET. Co-coordinador del Equipo de Estudios de Políticas y Juventudes (EPoJu, IIGG-UBA). Integrante del Grupo de Estudios sobre la Protesta Social y la Acción Colectiva (GEPSAC, IIGG-UBA) y el Programa de Historia Oral (FFyL-UBA). Docente de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Co-coordinador del Grupo de Trabajo de CLACSO Juventud y Prácticas Políticas en América Latina.

*PhD in Social Science and History Professor by Universidad de Buenos Aires (UBA). Researcher at CONICET. Co-coordinator of the team Politics and Youth Studies (EPoJu, IIGG-UBA). Member of the Investigation Group on Protest and Social Action (GEPSAC, IIGG-UBA) and the Oral History Programme (FFyL-UBA). Professor at the Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Co-coordinator of CLACSO's Working Group Youth and political practices in Latin America.*

## Palabras clave

1| Sandinismo 2| Cooperativas 3| Comunas 4| Autogestión obrera 5| Ecología

## Keywords

1| Sandinism 2| Cooperatives 3| Communes 4| Workers' self-management 5| Ecology

## Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

VOMMARO, Pablo. Entrevista a Orlando Núñez Soto. *Crítica y Emancipación*, (7): 109-155, primer semestre de 2012.

# Entrevista a Orlando Núñez Soto<sup>1</sup>

CyE  
Año IV  
Nº 7  
Primer  
Semestre  
2012

PABLO VONMARO

La entrevista se realizó en el patio del Centro para la Promoción, la Investigación y el Desarrollo Rural Social (CIPRES), que Orlando Núñez Soto dirige y desde el cual despliega sus principales proyectos, como el novedoso, sorprendente y no menos necesario “Inodoro Ecológico Popular”. Este es uno de los proyectos que Orlando impulsa con más pasión; se entusiasma cuando lo cuenta. Luego de la extensa entrevista nos llevó a ver un prototipo a los jardines del CIPRES y nos explicó con detalle su funcionamiento y su gran impacto social y ambiental, para mejorar la calidad de vida y la autoestima de las personas que no cuentan con sistema de saneamiento, brindando una solución económica, higiénica y amigable con el medio ambiente.

Por otra parte, durante los días en los que estuvimos en Managua, Orlando estaba presentando el “Primer Manifiesto de los trabajadores por cuenta propia”, que editó la Confederación de Trabajadores por Cuenta Propia (CTCP), afiliada al Frente de los Trabajadores de Nicaragua (FNT). Sobre esto también conversamos.

En efecto, durante la entrevista, Orlando es capaz de hablar con la misma pasión, dedicación y concentración de sus experiencias en Europa del ‘68, en la Cuba revolucionaria y en la Nicaragua del ‘79; de sus preocupaciones teóricas y políticas que lo llevan a establecer una relación sinuosa con el marxismo; de temáticas de género y las relaciones entre varones y mujeres; de sus propuestas de cooperativas agrarias; de sus disyuntivas vitales o del inodoro ecológico popular.

Tales versatilidad y dinamismo entusiasman a quien lo escucha y hacen que los diálogos con Orlando sean intensos y productivos, a la vez que estén abiertos a la incertidumbre de no saber qué recorridos nos deparará el calor de la conversación.



<sup>1</sup> La entrevista contó con la colaboración de Fernanda Saforcada y fue realizada en Managua, Nicaragua, el 3 de junio de 2011.

A continuación, brindamos las partes más significativas de una entrevista extensa, intensa y provocativa, que dispara muchos interrogantes y nos desafía a volver a pensar cuestiones sobre las que ya reflexionamos, a la vez que abre nuevos interrogantes y nos invita a recorrer soluciones y posibilidades alternativas.

**Pablo Vommaro:** Orlando, muchas gracias por haber aceptado, a pesar de todas tus ocupaciones y tu ritmo cotidiano, hacer esta entrevista con nosotros. Quería empezar pidiéndote que nos cuentes dónde naciste, cuándo, si quieres cuándo...

**Orlando Núñez Soto:** ¿Crees que no sé la fecha de nacimiento?

**PV:** Pero por ahí no la querés decir por una cuestión de... [risas]. Bueno, a ver contanos.

**ONS:** Yo nací en el '48 en un pueblito rural en Nicaragua, fronterizo con Honduras. La única ventaja de haber nacido ahí es que cuando me echaron preso y me tuve que ir a la clandestinidad, pude atravesar hacia Honduras, pues ya conocía desde niño todo, por el trabajo de mis tíos, que hacían contrabando de ropa y cosas ahí. Pues ahí me crié y a los 11 años me vine aquí, a Managua, porque allí no había bachillerato y yo quería estudiar. Terminé a los 15 años, y a los 16, pues, me fui; yo quería estudiar Economía Política, que aquí no había. Entonces me fui a Europa donde sí había, como a la aventura pues, como se van los mochileros, a buscar dónde están las universidades y buscar cómo sobrevivir; y allí pasé 8 años, pues, terminando mis estudios y allí comencé mi vida política.

**PV:** Y tu familia, ¿qué hacía? Tus padres, ¿qué hacían? ¿Y tus hermanos? ¿Tenés hermanos?

**ONS:** mi padre era un pequeño productor, mi madre era maestra rural. Y tuvieron un mal fin porque por ser mi mamá en esa época, y por decir que era yo comunista pues, le quitaron el puesto de trabajo, y él también tuvo problemas, mi padre; diputados de la zona intentaron matarlo, le pegaron un garrotazo aquí [señala la cabeza]. Y no es que fueran revolucionarios ellos, eran simplemente gente que tuvieron un hijo descarriado.

**PV:** ¿Cómo empezás a interesarte por cuestiones más “políticas”, así entre comillas?

**ONS:** Bueno, aquí en el bachillerato, a los 12 años, 13 años, hubo una matanza de estudiantes, de universitarios que estaban apoyando la guerrilla. Entonces la guardia, en una manifestación, les disparó y mató. Entonces empezamos a salir en manifestaciones y ahí empecé yo a darme cuenta pues de la contradicción en que vivíamos en el mundo entero, y de los conflictos. Y tuve la oportunidad de tener a un compañero que fue después líder del Frente Sandinista, Julio Buitrago, que en la noche nos llevaba discos de la Declaración de La Habana, ustedes recuerdan, ¿verdad?

**PV:** Sí, sí...

***Tú puedes estar a favor del mercado o en contra, pero tienes que aceptar que el mercado es una forma de cohesión. Por tanto, los que dicen que hay socialismo de mercado tienen razón, porque es un factor de cohesión.***

**ONS:** Entonces, en la noche, nos poníamos ahí [gesto de escuchar]. Y con eso no hay estudiante que resista a quedarse ahí sin hacer nada...

**PV:** Que no se entusiasme...

**ONS:** Sí, que no se entusiasme. Entonces, con ese entusiasmo... También me acordaba..., ahí empecé yo realmente a ver el mundo de otra forma, con otros ojos, a los 13 años. Porque aquí los chavales son bien precoces pues, no sólo en el sexo, sino también para la política [risas]. Entonces, con la Declaración de La Habana, te diría yo, la Primera y la Segunda Declaración de La Habana, la escuchábamos por la noche porque estaba prohibido. La guerra de Cuba en aquella época, eso, tener una grabadora y poder meterla, así comencé a tener mi... mi conciencia, mi conciencia política. Por supuesto que les dije que vengo de un lugar empobrecido. Pero como ya les dije la pobreza no necesariamente genera revoluciones, todo lo contrario, la pobreza es material y es espiritual. Yo no comulgo con que el pobre sea el sujeto de la revolución, sea sujeto de análisis de las ciencias sociales. Porque sí puede ser el pobre, pero como trabajador o como revolucionario, pero ¿como pobre? Eso no es ninguna virtud, yo insisto mucho en eso. Yo sé que, para la iglesia, ¿verdad?, los pobres son el sujeto, portadores de una virtud, virtud cristiana, se van al cielo...

**PV:** Bueno, para cierta iglesia, para otra ni siquiera... [risas].

**ONS:** Sí, para otra ni siquiera, se van al infierno, pues, por malos [risas]. Entonces, yo creo mucho que la conciencia no sólo se alimenta con el padecimiento. Porque explotación ha habido toda la vida y no ha habido conciencia revolucionaria. Como decía Michel Foucault, ¿cuántos siglos esperamos nosotros a que alguien nos explicara la explotación? Hasta que llegó Marx... Hubo muchos siglos de filosofía y todo..., y la explotación no tenía explicación. Habrá sido mala suerte o el castigo divino. Entonces, yo creo mucho en las posiciones políticas. Para mí lo que cuenta es la posición política. No importa de dónde vengas, no tenés que ser mujer para luchar contra la violencia de género, no tenés que ser indígena para luchar a favor de los indígenas. Creo que han hecho mucho daño las ciencias sociales en eso de creer que la situación de clase genera la conciencia de clase, que el ser social genera la conciencia social. Para la burguesía eso funcionó y de ahí lo aprendió Marx. Pero para los sectores populares, no necesariamente, porque su conducta depende de la existente en la sociedad, de los valores existentes. Por ejemplo, aquí nosotros: la moneda nuestra es el córdoba, el nombre de un conquistador. Aquí la gente piensa que rezando va a resolver el tema de la pobreza; aquí los campesinos se levantaron en armas después de haberles dado las tierras nosotros. O sea, hay que apostar mucho a las posiciones políticas. A la conciencia de clase, no importa de dónde vengas, por llamarlo así... Hasta en el *Manifiesto*... Hasta la burguesía, cuando se dé cuenta por dónde va la historia, va a intentar meterse, antes que te revuelque la historia, pues. Entonces, yo insisto mucho en eso porque de eso han provenido muchos fracasos en América Latina, y la prueba está en que los estudiantes son los que más encienden la chispa; y los estudiantes son estudiantes, pues, no son más radicales que los obreros... Porque Marx decía: el proletariado no tiene más que perder que sus cadenas, y estos chavales ni siquiera eso, pues no tienen empleo, ni tienen cadena, son hijos de casa, son jóvenes, son estudiantes...

**PV:** Volviendo un poco a esa época en que tenías 12, 13, 14 años, vos hablaste de Cuba, 1959, de la Revolución, de las declaraciones de la Habana en el '61 y '62, ¿cuáles fueron las figuras que te impactaron en esa época? Más allá de conocer la experiencia cubana y la voz de Fidel y del Che, ¿cuáles fueron las figuras que primero te impactaron en tu vida?

**ONS:** Bueno, para decirte la verdad... No es que yo diga mentiras, pero podría omitirla, ¿verdad? No sé por qué razón, la figura que más me ha impactado a mí, y es una de las pocas cosas que tengo en mi

oficina, es la figura de Jerónimo. Un apache, ustedes lo conocen, que resistió a la colonización gringa. Incluso mi seudónimo en la guerra fue Jerónimo, que nada tiene que ver con Bin Laden, ¿verdad?, que dicen que los gringos, la CIA, le puso ese seudónimo... No sé si por mi sangre indígena, o porque me impactó, pues, la fuerza de un indígena contra la colonización. Pero sin conceptualizar nada, no sé por qué, tal vez por ósmosis imaginaria. Después, por supuesto, yo estudié mucho a Jerónimo. Cuando estuve dando clases en Berkeley, me fui a Nevada a buscar todos los rincones donde estuvo Jerónimo, y me encontré una foto y me la traje. Fue mi seudónimo en la guerra, en la clandestinidad. Y por supuesto Fidel y el Che, y todos los que vinieron después; pero el primero fue Jerónimo, un indígena.

**PV:** ¿Cómo lo conocí a él, cómo conocí la figura de Jerónimo? ¿Cómo te acercás?

**ONS:** Mi madre era maestra y cuando ella venía aquí a la ciudad, y yo tuve un tío pues que era sacerdote y que tenía acceso a unas ediciones populares que había antes, no me acuerdo bien cómo se llamaban, y en una de ellas aparecía, no sé si el guión de una película de Jerónimo, era algo pues... pero estaba la foto de él. Entonces, quizás yo habría leído muy poco, pero vi la foto, y después vi una película, una película que no me acuerdo cómo se llama, no sé si *El apache* o *Jerónimo*, y ahí él combate hasta el final contra la policía gringa, ¿no? Yo creo que fue a través del cine y de la novela, como nos ha pasado a muchos en América Latina pues, que la novela, la literatura nos ha educado más que el *Manifiesto Comunista* [risas], primero porque es más fácil, y después porque nosotros hemos tenido más novelistas que historiadores pues, y que sociólogos [risas].

**PV:** A veces, por suerte...

**ONS:** Sí [risas].

**PV:** Y ¿cómo conocí a Sandino? ¿Cómo te acercás a la figura de él? ¿Lo conocí en esa época o más adelante?

**ONS:** Sí, lo conozco, porque mi papá me contaba una anécdota de Sandino, que después yo la encontré en algunos relatos de Sandino, que en mi pueblo, Somotillo, la guarnición de Somotillo, de la Guardia, fue la primera guarnición que se pasó a las sandinistas, al ejército de Sandino...

**PV:** Claro.

**ONS:** Mi papá me contaba que estaban los machos, los gringos, que estaba ocupada Nicaragua. Entonces, en el cuartel, el comandante era un norteamericano, cuando venían lo que ellos llamaban los indios, que eran campesinos, al pueblito, les obligaban a dejar el machete y la alforja, no sé cómo le dicen a la alforja ustedes, son recipientes de manila que tienen dos partes y uno se la pone aquí señala el hombro]; los obligaban a dejar eso allí. Entonces un día un campesino dejó la bolsa y dejó el machete, y a las 5 de la tarde tenían que recogerlas y llevarse las a sus comunidades; y él no la recogió, ni el machete ni la bolsa, y al día siguiente tampoco. Entonces, el jefe de la Plaza, el gringo, dice: ¡Oh! Indio olvidar macheta, olvidar alforja. Pero, ya en la tarde había un mal olor allí en el cuartel, entonces empezaron a buscar si era un ratón muerto, o una ardilla muerta o una gallina muerta, y el hedor los guió hasta las bolsas, hasta la alforja, y en cada una de las bolsas había la cabeza de un gringo. Aquí se estilaba que los gringos le cortaban la cabeza a los sandinistas, le llamaban corte chaleco; y los sandinistas, algunos comandantes de Sandino, hacían lo mismo con los gringos, corte chaleco le llamaban, le cortaban la cabeza y los brazos. Había dos cabezas rubias de gringos en la alforja. A mí como que me gustó esa anécdota, por lo exótica. Después yo conocí a Sandino por los relatos de mi papá, él me contaba lo que él sabía, y así fue que yo conocí a Sandino.

**PV:** Vos te vas a estudiar a Europa, a Francia ¿Por qué no me contás eso?

**ONS:** Primero a España.

**PV:** Ah, primero a España.

**ONS:** Sí, primero a España. Allí me involucro, allí no se podía hacer política ni siquiera liberal, porque la dictadura franquista era una dictadura pues que estaba encarnada en la gente, en los valores. Me daba más miedo la gente que la policía. La policía va uniformada y te podés correr, pero la gente... vos creés que la gente son tus vecinos... y había mucho franquismo, la gente era muy agresiva, entonces, es lo que llamo la dictadura del orden establecido, que no son sólo los aparatos militares sino los valores de la gente. Y allí los pocos grupos que actuaban, bueno, las comisiones obreras famosas españolas. Yo con ellos empecé a trabajar, a leer el *Manifiesto del Partido Comunista* en



las fábricas en España, y esto era a escondidas de Franco, pero siempre se daban cuenta, eso lo supe después cuando me echaron preso, casi me matan. Pero como grupo político, los ácratas, los anarquistas españoles, que en España hay mucha tradición anarcosindicalista, los de la Guerra Civil, allí llegaron muchos a Chile y a Argentina, muchos anarquistas. Entonces ellos fueron en la universidad los que me contactaron, para reclutarme. Y a mí pues me fascinó la cultura anarquista, porque como yo digo, ellos luchan no solamente contra los regímenes políticos, como un liberal; no solamente contra el sistema, como un marxista; sino contra la civilización, como debe ser, como un

***Y los cubanos nos decían: “pídannos las sierras, pídanos los clavos, pero háganlo ustedes porque en el comunismo, yo he oído que todo el mundo hace el trabajo productivo, el trabajo intelectual y trabajo de justicia a la vez”.***

anarquista, pues. También contra el régimen, por supuesto, y también contra el sistema. Pero mucha de la ideología que cohesionaba al poder es la ideología civilizatoria. Entonces, siempre me pareció muy interesante luchar contra el orden. Ellos siempre tuvieron a la mujer como parte de sus luchas. Emma Goldman, la norteamericana anarquista, y otra gente pues, ¿verdad?, menos conocida, digo, en aquella época. Bueno, Simone de Beauvoir, pero no era anarquista...

**PV:** No.

**ONS:** Pero era bien subversiva, también. Que de paso fue vecina mía en París. Cuando ya estaban mayores ellos [se refiere a Jean Paul Sartre y a Simone de Beauvoir] nos cruzábamos nosotros para ayudarla a ella y a Sartre, que ya estaban tan viejitos, estaban en posiciones, cómo decir, muy feas, y pasábamos a ayudar, los grupos políticos que vivíamos cerca. Entonces, me atrajo mucho. Yo conocí el socialismo a través del anarquismo. Nací luchando contra el estalinismo; así nací yo políticamente. Digamos, para mí Trotsky era un general que reprimió a las Comunas, como la de Kronstadt, esa era la imagen que yo tenía, a diferencia de los trotskistas, que era un ídolo para ellos porque criticaba al estalinismo. Pero yo pienso que él también era estalinista, pero

sólo que no tuvo la habilidad que tuvo Stalin para estar en el aparato. Y en España hay mucha tradición en la poesía, en la literatura... tuve un profesor que era anarquista. Los catedráticos en España suelen ser muy sabios, porque son vitalicios, ser catedrático allí es difícilísimo, difícilísimo, y más ganarse una cátedra. Él era un sabio y me ayudó a conocer. Incluso mi tesis de licenciatura, que yo estaba haciendo sobre los anarquistas, cuando llegó la policía de Franco a mi casa a la medianoche, me puso una pistola [lleva la mano a la sien derecha] me llevó a la Puerta del Sol, adonde ahora están protestando los estudiantes.

**PV:** Sí...

**ONS:** Allí antes había una mazmorra. No sé si se dice así.

**PV:** Sí, una mazmorra.

**ONS:** La usaban para los presos políticos. Era oscuro de día y de noche. Y sólo nos daban de comer un plato de espina y cáscara de papas. Era una sopa que después hasta me gustaba a mí, y era nutritiva, mezclan la papa con la espina. Bueno, no la estoy recomendando [risas]. Y me di cuenta después que ellos sabían todo, me tenían fotografiado por todos lados, y no es que yo haya hecho mucho, casi nada. Pero en esa época ser anarquista era peor que ser comunista, ¿verdad? Bueno, después terminaron echándome preso ahí en la Puerta del Sol y expulsándome de España. Y logré llegar a París. Yo ya había estado en Cuba, y había conocido a intelectuales franceses de buen nivel, que me ayudaron a que tuviera un asilo político, porque no es tan fácil que te den asilo político. Vos llegas allí y tienes que mostrar papeles, periódicos, testimonios a ver si es cierto; y yo tuve a grandes intelectuales, y que luego fueron profesores míos, que me dieron el aval. Entre ellos, Jean Paul Sartre, a quien yo le tenía una gran admiración. Desde que renunció al Premio Nobel de Literatura en occidente y al equivalente, el que era el Premio Lenin en la Unión Soviética. Esa capacidad de renuncia... del que puede renunciar. Porque yo no puedo renunciar a un carro si no lo tengo [con énfasis], tienes que tenerlo, entonces tienen que ofrecerte el Premio Nobel...

Entonces, yo he hecho esfuerzos ahora por gozar de los reconocimientos, por darles importancia, por respeto a la gente, por respeto a los símbolos. Pero a mí me parecía que la capacidad de renuncia debía estar en todos lados, por la filosofía anarquista pues. Pero no es fácil. No es fácil vivir en comunas, yo viví en comunas en Madrid, y como la lucha de los anarquistas es contra la civilización, luchan

contra el modelo de familia monogámica patriarcal; entonces, por los celos posesivos te sancionaban; para un latino eliminar los celos, no sólo los posesivos, sino los naturales, ¿verdad? [risas]. No es tan fácil, pero bueno, ahí yo fui luchando contra mi propia conciencia y contra todo lo heredado. Por eso es que yo le doy mucha importancia a la lucha contra la civilización, pues, contra los valores. Porque en aquella época el economicismo marxista era muy fuerte. Yo después me encariñé con Marx, por supuesto. Primero porque estudié Economía Política, y luego porque todas las obras de Marx, todas las que eran conocidas, todas eran textos de estudio en París. Entonces me encariñé con él por su nivel científico y porque tuve más comprensión de que no era tan fácil, pues, cambiar el mundo solamente poniendo bombas, que era lo que hacíamos nosotros, ¿verdad? Y me ayudó el marxismo porque me hizo reconciliarme con Cuba; porque para mí Cuba era un aparato estalinista, igual que Vietnam. Pero cuando están los gringos bombardeándolos, vos tenés que estar contra el malo. Igual que aquí, había que estar contra Somoza, no importa quién estuviera en las barricadas, porque no siempre coincidías. Allí aprendí yo que hay que trabajar con la gente. Como dice el campesino en Nicaragua: “hay que arar con los bueyes que uno tiene”. Esos son mis dirigentes, ese es mi pueblo, esos son mis vecinos; pero eso es mejor que estar en el escritorio haciendo libros de grandes utopías o andar de francotirador, como decimos nosotros, criticando a todo el mundo, como hacen muchos ex izquierdistas, que ahora lo que hacen es criticar a Chávez, a Daniel. Y no es que no haya que criticarlos, hay que criticarlos. Pero primero critica el sistema, y a los gringos. Bueno, o no primero, pero por lo menos al mismo tiempo, ¿no? [risas]. Esto que yo llamo la derecha posmoderna, y estos izquierdistas de ayer, pues, que se desmoralizaron con la caída del socialismo, entonces descubrieron la democracia burguesa, como digo yo, y se encariñaron con eso [risas]. Bueno, como te decía, después también me encariñé con la crítica revolucionaria al marxismo. Por ejemplo, la polémica de Gramsci y Lenin sobre los aparatos de Estado, los aparatos ideológicos y el rol de la hegemonía, nosotros lo padecimos en carne propia. Nosotros pensamos que el poder eran las armas, y son parte del poder, pero no hay mayor poder que la conciencia organizada de la gente alrededor de un proyecto. Eso tuve que experimentarlo yo para conocerlo a fondo, pues.

Ya Allende nos había dado la señal que tener el ejecutivo no era tener el gobierno; y ya nosotros supimos que aún con todo el gobierno y con todos los aparatos armados tampoco eso era el poder si no se tenía la mayoría política, la gente organizada alrededor de un proyecto. Ese es poder, aunque no tengas un arma, aunque no tengas

radio. Entonces, eso pues yo lo trabajé con Gramsci en un libro, para mí es un libro difícil que he hecho, sobre la sociedad civil. Porque el de sociedad civil es un concepto muy gelatinoso, muy difícil, y como ustedes saben Gramsci es uno de los que más trabajó eso, pero todavía el marxismo y la izquierda no le dan importancia. ¿Por qué? Porque confunden la función de cohesión, porque es una función de cohesión para Hegel o para Hayek, para cualquiera, para un izquierdista o para un derechista, para Marx o para Hayek, la ciencia siempre fue un factor de cohesión, fue lo que está en contra de las formas coercitivas y, efectivamente, el mercado es el que más cohesiona sin la coerción, ¿ya? Tú puedes estar a favor del mercado o en contra, pero tienes que aceptar que el mercado es una forma de cohesión. Por tanto, los que dicen que hay socialismo de mercado tienen razón, porque es un factor de cohesión. Entonces, te decía que después yo aprendí ciertas cosas que creo que la izquierda todavía no, ¿no? Ha tenido que perder, meterse a la democracia burguesa, perder todo el poder que tenía, a través de las urnas, para darnos cuenta de la importancia que tiene la hegemonía. La hegemonía pues como la define Gramsci: “la orientación moral e intelectual de una sociedad”. Si vos tenés eso sos el representante de Dios en la tierra, como ha sido la Iglesia durante mucho tiempo.

**PV:** Volviendo un poquito hacia atrás, ahora avanzamos otra vez igual..., vos dijiste que, entre España y Francia, habías ido a Cuba antes ¿Cómo fue eso?

**ONS:** Sí. Yo he estado ahí. Porque en los eventos del ‘68, como les llamaban... París... Yo estaba en España... En vacaciones, me iba a trabajar porque necesitaba sobrevivir, no tenía beca ni mis padres tenían dinero para mantenerme. Entonces, en las vacaciones en España yo me iba a cortar fresas en Inglaterra, a pintar barcos en Gotemburgo, en Suecia, o a limpiar hoteles en Alemania, o cementerios, por necesidad, pero bueno, allí uno aprende cosas, y se divierte. Porque era una época en la que hay que divertirse, ¿no? Pero aprende mucho. Bueno, en España, en el Mayo del ‘68, que comenzó unos meses antes, ustedes saben, yo participé también de la toma de las universidades, pero no fue tan espectacular, por decirlo así, como en París. En esa época nosotros nos desplazábamos a Berlín, a Milán, a Ámsterdam, a donde estaban los focos de resistencia del pensamiento, que no todo el mundo lo sabe, el pensamiento de las tomas del Mayo del ‘68 es el de los situacionistas, ¿verdad? Todo el mundo participó, bueno, casi todo el mundo, porque al Partido Comunista Francés no le gustó mucho. Recuerdo que Sartre decía: “no se puede hacer la revolución sin el Partido Comunista”,

porque tenían como el 15% de los votos, era una fuerza organizada, “pero tampoco se puede hacer con el Partido Comunista”. Me quedó esa frase. Y es verdad, se necesita organización, y todas esas cosas orgánicas pues que a veces a los anarquistas no nos gustan mucho, entonces uno tiene que aprender a ser humilde y trabajar con gente, con lo que existe. Entonces París era el centro mayor de difusión del pensamiento situacionista, todas las... ¿cómo se llaman?, todas las pintas en las paredes...

**PV:** Los grafitis.

**ONS:** Los grafitis, la mayor parte son de autores situacionistas. Casi todos, y 2 o 3 de ellos eran profesores míos. Yo tuve los mejores profesores de la época: Foucault, Deleuze, Sartre, Vaneigem, el situacionista, es decir, era un lujo estudiar en aquella época, tenías lo mejor, no sólo como conferencistas que llegaban pues, llegaba Marcuse, por ejemplo, que llegaba a insolentarnos, sino a profesores que eran de planta, y de todas las tendencias. Entonces había que ir a París. Y fui allá y gran parte de Mayo del '68 yo lo paso en París, ya no con los anarquistas, yo me había retirado un poco de los anarquistas, y me había entusiasmado más con los situacionistas. Ellos son un grupo de alto nivel cultural que creen que hay que fracturar la hegemonía del régimen, del sistema y de la civilización a través del arte, y las pintas eran arte pues, si se acuerdan esa frase, esa frase que a mí me impactó tanto que yo dije: “quiero ver quién escribió eso”. Aquella frase famosa que decía: “la humanidad no vivirá tranquila hasta que el último de los capitalista no sea ahorcado con las tripas del último burócrata”. Después me di cuenta de que era una copia de Montesquieu que lo decía de los curas y los soldados, pero esta vez fueron los capitalistas y los burócratas, y como nosotros éramos antiestalinistas; entonces esa frase... U otra que decía, casi todas alrededor de la Sorbona, por todos lados, “el matrimonio es una masturbación entre dos”. Y a nosotros nos ponía locos eso, porque era una provocación a la hegemonía de fondo, que es la que te enseñan en la familia, en la escuela, la que está incrustada en los aparatos ideológicos. Entonces yo allá trabajé más con los situacionistas. Por supuesto que los profesores que tenía me empujaron mucho. Incluso yo siendo un latino, y además nicaragüense, porque no era lo mismo que ser argentino, eso es garantía también [risas], pero un nica... y la gente ni sabía dónde estaba Nicaragua. Entonces me adoptaron un poco y ellos me adoptaron porque yo era activista, pero también me metía en los seminarios, me invitaban a los seminarios, me ayudaron después, como te he contado.

Después, pasó algo muy lindo que ahí está dicho [en el libro], pero no todo... El Che Guevara le propuso a Fidel que hicieran una experiencia de cómo hacer el comunismo del futuro. A Fidel le pareció bien, y entonces, cuando mataron al Che en el '67, un año después, Fidel, como un homenaje a su amigo, dice: "vamos a hacer esa experiencia que dijo el Che". Entonces, escogieron 2 mil jóvenes de todo el mundo, 2 mil cubanos, y 2 mil de todo el mundo, de Mongolia, de Francia, había chilenos, de la Unión Soviética, de todo el mundo. Y nos tiraron en la montaña, nos dieron todas las facilidades materiales, si necesitábamos tractores, si necesitábamos aparatos de cine, libros, los que quisiéramos, como debe ser el comunismo, ¿no? Y nos dijeron: "bueno, formen una sociedad comunista". Entonces lo primero que hicimos fue buscar cómo guarecernos... ¡No! Lo primero que hicimos fue buscar cómo comunicarnos, porque había como 60 lenguas, entonces, ¿cómo nos comunicamos? A ver: "quién es traductor, quién sabe mongol y chino y ruso a la vez, y no sólo ruso y chino, quién sabe polaco y castellano, que quién sabe portugués...". Nos la pasamos 3 días en la torre de Babel, hasta que nos pudimos organizar ya para comunicarnos. Y después, quién es arquitecto, quién es ingeniero, porque aquí hay que construir. Y los cubanos nos decían: "pídanos las sierras, pídanos los clavos, pero háganlo ustedes porque en el comunismo, yo he oído que todo el mundo hace el trabajo productivo, el trabajo intelectual y trabajo de justicia a la vez". Porque lo que tenemos nosotros son pincelazos de los utópicos, de lo que dijo Marx, de las mismas revoluciones, de los mismos kibutz israelitas. Yo estuve en un kibutz israelí y me gustó mucho porque ahí todo es colectivo, los niños son los niños de la comunidad, tienen el apellido de la comunidad, y todo el mundo hace el trabajo productivo y el intelectual, como en Cuba. Allí en los kibutz hay premios Nobel israelíes con estudiantes, con... hay de todo, pues. Pero esa es otra historia.

Entonces, nosotros empezamos a hacer eso y a revisar todo lo que había sobre comunidades, desde Platón hasta las comunidades indígenas. Nos organizamos para trabajar, nos propusimos una meta que era sembrar una loma de café. Todo el mundo en la mañana hacía trabajo productivo, en la tarde trabajo intelectual y en la noche trabajo artístico y trabajo de justicia, porque hay conflictos, ¿ya? Y además trabajar con el consenso, es decir, allí no había Estado, ni dinero ni policía; todo era por amor, por consenso. La mayoría eran cubanos, pero cubanos bien destacados. Toda la gente de *Pensamiento crítico* estaba allí, una revista que después la cortaron los cubanos porque era muy subversiva. Pero la gente que venía de otros lados llevaba bastantes cosas consigo, muchas lecturas, muchas experiencias. Entonces

ahí nosotros empezamos a percibir qué era eso de vivir sin Estado, sin mercado y sin dinero, y sin una familia como la conocemos ahora, los niños eran comunidad y todos éramos responsables, porque muchas gentes habían llegado con sus niños, hombres y mujeres. Y no fue fácil tampoco porque, por ejemplo, me acuerdo que había una pareja de lesbianas en la mesa. Y en aquella época para muchos comunistas, que suelen ser muy ortodoxos y suelen ser muy religiosos, incluso algunos compañeros cubanos que decían: “oye chico, no me digas que eso es el comunismo, que eso no puede ser aquí, que no se pueden estar bebiendo esas mujeres ahí, ¿qué es eso?”. Son anécdotas, una anécdota

***La Revolución Cubana siempre fue un gran atractivo para nosotros, no tanto por el modelo político sino porque es una revolución tropical; que comparada con la del este europeo es una maravilla.***

pequeña. O hacer justicia de los conflictos que había, no era tan sencillo. Teníamos la experiencia de las plazas griegas, de las ágoras griegas donde se hacía justicia en las plazas, pues. Como con Sócrates, que lo hicieron [gesto de beber], ¿verdad? Bueno, no fuimos tan lejos nosotros [risas], los castigos eran pequeños. Un castigo era no participar en el trabajo, y realmente la vergüenza, como decía Marx, era el principal sentimiento revolucionario. Entonces yo fui ahí, y de ahí me fui a otros lados. A otros lados donde había entrenamiento militar; pero eso era una cosa especial... se llama 5 de Mayo.

**PV:** ¿Cuánto tiempo estuviste ahí?

**ONS:** ¿Ahí? Tres meses, después el resto en otros lugares. En otros lugares menos públicos... Menos públicos porque cuando salimos de ahí, con pasaporte falso, nosotros pensamos que nadie sabía, y después cuando me detuvieron aquí me enseñaron fotos de cuando yo bajé del avión de Cubana de Aviación en Canadá. O sea, lo saben casi todo, por eso no importa que yo lo diga, pues. Aunque eso me da cierto temor todavía, que sepan cosas de la gente, pero si ellos lo saben todo... Yo estuve, en una de las tantas tareas, estuve en La Higuera, me tuve que ir por detrás, para tomar el famoso tren de San Pablo, de

Mato Grosso a Cochabamba, 4 días y 4 noches ahí, y todos los contrabandistas pasan por ahí, porque yo tenía que ir a tomar fotos ¿verdad? Esas cosas, tareas que te piden las revistas, yo trabajé siempre para las revistas, nunca para los periódicos [risas]. Y aquí cuando yo estuve preso en Managua, me enseñaron una foto donde yo estaba tomando fotos, así que digo: “¡qué ingenuo soy!”, porque yo pensé que el aparato somocista era nulo, era nulo pero los asesores gringos lo tenían informado de todo. Cada persona de Nicaragua que estaba en algún lugar, ellos lo sabían todo, todo, todo, todo. En uno de los viajes a Europa fui a Transilvania, a un congreso a Rumania, a un congreso que era comunista. Entonces, pues que por supuesto que en las primeras intervenciones mías me sacaron del congreso, porque decían cosas que ni se las digo, pues porque eran como ridículas, que leyendo el libro de no sé quién decía que en un libro de Mao Tsé Tung decía que las sandías crecían más rápido, que también es cierto pues, pero a mí me pareció ridículo. Por supuesto pues me echaron del congreso y yo llego allí siendo estudiante, como parte del movimiento estudiantil de la Facultad de Ciencias Políticas de Madrid. Entonces... se me perdió el hilo ¿en qué estábamos?

**PV:** En cuando vos salías de Cuba...

**ONS:** ¡Ah! Entonces lo sabían todo ¿verdad? Esa experiencia fue extraordinaria, esa experiencia fue, pues, yo diría..., vivir lo que uno sueña. Con todos los conflictos, porque los conflictos entre las personas no se eliminan fácilmente. Los celos, por ejemplo, te digo que para un latino es mucho pedirle, pero bueno, se aprende, lleva un buen tiempo, ¿verdad? Entonces, yo regreso...

**PV:** ¿A Francia?

**ONS:** No, regreso a Madrid pasando por Francia, entonces allí me acusan de un Octubre Rojo, que existió pero que yo no tenía nada que ver, se lo digo a la cámara para que no me sigan molestando [risas]. Porque creen que yo estuve en eso, y yo no estuve en eso efectivamente. A ustedes no les voy a mentir, puede que sí a la policía, pero a ustedes no, pues; sería indecente [risas]. Entonces me expulsan, por esa cosa que según ellos fue fraguada en La Habana, y efectivamente yo estaba en La Habana, pero no existió esa cosa fraguada, no estaba fraguada, estaba controlada... Fueron los anarquistas alemanes, ya lo sabemos por los medios y no estoy delatando a nadie. Por eso es que yo ya había estado en Cuba cuando comienzo a estudiar en París. Y yo llevo todos



mis papeles para certificarlos, equivalencias y todas esas cosas. Y ahí sí yo había puesto que estudiaba Economía Política, porque cuando yo estudiaba aquí en el bachillerato había dos materias de Economía Política en esa época aquí...

**PV:** Raro...

**ONS:** Sí. Y yo era el mejor alumno, me encantaba. Y yo me dije: “tengo que estudiar esto”, y un profesor salvadoreño me dijo: “aquí no hay, tienes que irte a Europa”. Y yo dije: “bueno, yo voy”. Y yo fui por eso, para estudiar Economía Política. Me quedé en España porque era la única lengua que hablaba y era mucho para pasar del otro lado, pero bueno, Franco me ayudó, me fui al otro lado, ya sabía algo de francés, que por supuesto tuve que aprender, y ya me metí pues a estudiar Economía Política, con muy buen logro porque el decano de la Facultad de Economía Política, Poblos, no sé si ustedes lo habrán escuchado nombrar, escritor de origen griego, pero era francés porque al ser decano de la Universidad de Economía Política, allí en París VII, había 13 universidades, no sé hoy...

**PV:** Sí, sí...

**ONS:** No me acuerdo cuántas hay ahora. Bueno, durante la revolución yo lo invité aquí a él, y después llegó a ser mi tutor de tesis, y en el jurado estaba... ¿ustedes son de Argentina, no?

**PV:** Sí, de Argentina.

**ONS:** Bueno entre el jurado, cuando yo defendiendo la tesis, estaba Jacques Chonchol, que fue ministro de Allende, que estaba de Director del Instituto de Altos Estudios para América Latina, donde yo tuve que ir a sacar crédito, pues una parte de la carrera son materias obligatorias y otra parte es que vos seleccionás entre 20 y otras son libres, y puede ser que nada tengan que ver con tu carrera pues, puede ser psicoanálisis la materia. Estaba Wilhelm Reich, de la izquierda freudiana, estaba de moda y a mí me apasionaba, yo era un apasionado de toda la izquierda freudiana y de los nuevos, pues, no sólo de Reich, Mercury, Freud, etc. Allí yo me meto a estudiar, y ya tengo el antecedente del '68, pues estuve en las ocupaciones de fábrica, en las ocupaciones de colegios, de centros culturales; ya tenía una ficha, pues [risas]. Al final, como digo en mi biografía, ¿o fue en la entrevista que me hizo Guillermo?, en alguna lo digo, pues a mí me habían echado ya preso en... Porque

los españoles te expulsan, pero te expulsan ilegalmente, te meten en un tren y le hacen una mala jugada a la policía francesa, como decían ellos, por supuesto que los franceses ven que no tengo papeles, no tengo dinero en el tren y me rebotan a España; y yo tengo que meterme clandestino a España para buscar o poder conseguir algún papel para salirme; entonces, en todas estas idas y venidas entre París y Madrid, para sobrevivir, pues políticamente, y frente a la policía que son aparatos... que ahí yo me reía de los aparatos de la seguridad, aquí en Nicaragua; allá te digo es otra cosa y sigue siendo horrible, horrible, horrible; y yo no sé si les conté que sigo estando fichado. No sé si les conté que con pasaporte diplomático, en 1982, de Roma me fui en tren a España porque me daba miedo el avión, y por curiosidad, ya que mi compañera era una francesa de una familia acomodada de Cannes, y yo pasé allí viéndola; y después seguí para España y en la frontera no nos dejaron entrar. Ya Franco había muerto, o sea el aparato de seguridad estaba intacto, y no entré ni con pasaporte diplomático. Entonces regresé a decirle a mi suegro que se me olvidó la visa, mentira [risas], pues no necesitamos visa los latinos para entrar a España; y después fui a hablar con el embajador nuestro en París, para que me ayudara y me llevaran allá, y el embajador nuestro en Madrid, pues ya estábamos en el poder...

**PV:** Sí, en el '82, claro...

**ONS:** Y esto es porque; tú me decías ¿por qué había estado yo en Cuba antes de estudiar en Francia? Bueno, por eso.

**PV:** Y ¿Cómo decidís volver a Nicaragua? Porque vos estuviste en Cuba, volvés a Francia en el Mayo Francés con todo lo que lo rodea, en el '69 hasta el '70 y pico... ¿Cómo decidís volver a Nicaragua y cuándo?

**ONS:** Bueno, la Revolución Cubana siempre fue un gran atractivo para nosotros, no tanto por el modelo político sino porque es una revolución tropical; que comparada con la del este europeo es una maravilla, y en muchas cosas también, ¿verdad?, por la solidaridad. La solidaridad es una cosa que no tiene parangón, pues, la solidaridad de Cuba, nosotros podemos gozar de esa solidaridad, ahorita la hacemos nosotros en los hospitales, donde llevamos más de 100 mil operaciones de la vista en la Operación Milagro que está impulsando Chávez, pues son todos médicos cubanos, y en el '80 a los cubanos no les ha sido tan fácil sobrevivir. Digamos, pues, la solidaridad en Angola, la filosofía del Che, entonces la solidaridad es una cosa que es extraordinaria en

el caso de Cuba. Pero también la cultura latinoamericana, es decir, yo estando en París, estudiando Economía Política, no dejaba de ser un mestizo. Mestizo digo no por mi cara que es maya [risas], sino porque hablo castellano, que me educó en una familia católica, y porque aquí la civilización occidental se ha metido, pues. Entonces... también se me fue el hilo...

**PV:** ¿Cómo decidís volver y cuándo?

**ONS:** ¡Ah, bueno! Yo ya tengo un pensamiento, académicamente yo ya estaba bastante formado, ya había pasado la maestría, cursado el doctorado, y como lector, como todos los que nos metíamos en la política en aquella época, uno devoraba toda la literatura, no aprendías tanto dentro como fuera de la universidad. Entonces, la pregunta difícil sería ¿cómo tú pudiste participar del movimiento político de Nicaragua con la formación política que tuviste? Bueno, cuando vine aquí, a la guerrilla, yo pensé que estar en la guerrilla ya era ser revolucionario, entonces no importa quién la hiciera, aunque fuera el Partido Comunista, digo yo, aunque no era el caso de Nicaragua, pues aquí era el Frente Sandinista. Pero el movimiento, digamos, tuvo una cultura leninista, que no era la mía aunque yo llegué a entender que sin organización... y que los aparatos de Estado son necesarios, entonces el Estado es malo, el poder es malo, pero es mejor tenerlo que padecerlo; yo modifiqué mis ideas anarquistas [risas]. Yo estaba intelectualmente ubicado, estaba como asistente de un profesor en Bruselas, porque a mí después me prohíben seguir en Francia y no me dejan entrar a Alemania, por la eficiencia de los aparatos de seguridad alemanes. Entonces me quedé entrampado en Bruselas, y allí me quedé, y por el nivel académico comencé a trabajar en la universidad, y por supuesto me apasionaba seguir la ruta intelectual académica, porque cuando alcanzás cierto nivel, vos decís aquí lo que yo tengo que hacer es investigar, ya no querés un diploma, por más que yo haya cometido el error de romperlos todos, después tuve que ir a buscarlos, a recuperarlos, a pedirlos de nuevo para poder continuar [risas]. Pero bueno, son pecados de juventud, decimos nosotros.

**PV:** Con eso y con lo del Estado ya estabas hecho un pro sistema [risas].

**ONS:** Sí, si estoy hasta aquí yo [la mano al cuello], tengo familia, estoy en un partido, estoy en el gobierno, yo soy el más inconsecuente de los anarquistas [risas]. Pero la culpa la tienen nuestros pueblos, porque tenés que trabajar con ellos, adelante, pero con ellos. No podés darte el

lujo de decir es así, son ellos los que tienen que decidir, si no lo hacen ellos, de nada sirve que hagamos un libro para una biblioteca, o de la mano de un amigo argentino que se lo lleve para CLACSO [risas]. Entonces, pero yo, bueno, si hay guerrilla hay revolución, y si están metidos los cubanos, el castrismo, el guevarismo es América Latina, entonces había que regresarse. Pero no creas que no dudé: yo estoy bien aquí, ¿con quién voy a trabajar allá? Con gente leninista en el mejor de los casos, y estalinista en el peor de los casos; y además, ¿cómo voy a vivir allí yo? Porque si aquí en pleno Mayo del '68 está esto atrasado, imagínate regresar allá, digo desde el punto de vista civilizatorio, los valores. Pero, entonces, cuando escuchaba la música argentina, cubana, mexicana, todo eso, me ponía a llorar y me decía que aquí no hago nada yo, que hago de señorito aquí en estas universidades, yo tengo que ir allá. Entonces empecé a soñar con la montaña, con las gestas heroicas de todos los revolucionarios latinoamericanos desde la Independencia hasta el Che. Y claro, ya la consecuencia tenía más valor que la conciencia, entonces estar en una guerrilla aunque sea medio leninista, es mejor que estar en una cátedra, digamos, utópica. Porque vos allí tenés mucha libertad de cátedra y en esa época no se hacía ni programas, era increíble pues. Yo me acuerdo de Deleuze, no sé si ustedes... que era compañero de Foucault y era profesor nuestro. Entonces Deleuze nos decía: “¿a qué vienen ustedes? Si es a sacar un crédito yo les firmo ya: aprobado”; y aquí no hay programa, vamos a hablar de... yo lo miraba como a un loco... con sus uñas largas y el pelo así, todo excéntrico. Pero, tuve que regresarme y entonces empecé a trabajar con el Frente, porque era quien estaba liderando el proyecto revolucionario.

**PV:** ¿En qué año volvés?

**ONS:** Bueno, yo vengo en el '74, pero me echan preso aquí en Nicaragua, y no la pasé muy bien. La guardia en aquella época era muy dura, pues ya había un proyecto, ya había focos guerrilleros en la montaña, ya conocían que había estado en Cuba. Entonces, ya te trataban... casi te mataban, pues. O creo que a mí, que lo mío no pasó a más, por supuesto que te golpeaban y que te metían en el ano chuchos eléctricos, se llaman aquí, y en agua para ahogarte, todas esas cosas, pues, que uno estaba preparado, como nos decían a nosotros, cuando nos preparaban, hay que negar hasta lo evidente, para que no te saquen información, ¿verdad? Pero eso a mí no me perturbó tanto como la tortura en Europa, porque allá eran de un racismo horrible, pues. Aquí los golpes ni me dolían, allá las buenas costumbres del policía bueno me asqueaban, pero son otras historias pues. La cosa es que me voy a

Costa Rica, a través del Consejo Superior Universitario hice un curso, me gané una beca y logré irme para allá. Y por mis costumbres me fui a hacer un curso, un posgrado de sociología que había ahí, había profesores chilenos, argentinos, todos los intelectuales que venían hacia México, algunos se quedaron en Costa Rica, otros en Guatemala, muy buenos profesores, extraordinarios profesores; pero yo lo hacía por necesidad de trabajar en la academia porque eso te da legitimidad, da un carnet, te da una vida intelectual. Pero ya el frente se estaba preparando. Estaba dividido el frente en esa época, ya habían matado a Carlos Fonseca... Entonces entré a trabajar con las tres tendencias...

*Yo vengo en el '74, pero me echan preso aquí en Nicaragua, y no la pasé muy bien. La guardia en aquella época era muy dura, pues ya había un proyecto, ya había focos guerrilleros en la montaña, ya conocían que había estado en Cuba.*

**PV:** ¿Con las tres?

**ONS:** Con las tres, así de irreverente. Porque no creía en ninguna de ellas, pues. Es decir, eran pleitos todos de poder, todo estaba en el juego de que había que botar a Somoza, y que era lo que nos unía, y que no había que derrumbarse, tener por lo menos una vocación socialista. Es por eso que yo participé en la insurrección del '77, del '78 y del '79; si estaba con una tendencia sólo me hubiera tocado una insurrección, y hubiera perdido, entonces yo me alié a las tres, por irreverente [risas]. Entonces yo ya me vine aquí, y tenía que echar mano de todo para sobrevivir, desde el punto de vista político, salvo que te fueras a la clandestinidad. Entonces yo, rápido, con el currículum académico ya me fui con los jesuitas, que eran progresistas en esa época, pues todos los jesuitas se acomodan a la época, en ese momento ya eran Teología de la Liberación, medio sandinistas; entonces ya me dieron una cátedra, y me hice cargo del centro de investigación, del centro de divulgación, de la dirección de la escuela de sociología, todo. Pues yo venía con mucho conocimiento, con buen currículum y con ganas de trabajar. Entonces, a pesar de que ellos conocían algo de mi trayectoria política, me dieron todo el espacio en la universidad, que siempre es una protección. Y con los aparatos de seguridad, el jefe de seguridad de Nicaragua, había sido

compañero de escuela de un tío mío, sacerdote, y eso me dio alguna protección; entonces, cuando me sacaron a mí de la cárcel él le dijo a mi tío: “Manuelito te lo entrego vivo, pero que se vaya de aquí porque la guardia lo va a matar; yo lo pude salvar aquí ahorita, pero la guardia lo va a matar”. Entonces fue así que me fui a Costa Rica. Esas cosas funcionan, pues, a veces, por eso digo que no hay que ser tan sectario, pues ese tío sacerdote, católico, es decir, todo lo opuesto a mi cultura política, pero tuvo la solidaridad pues de apoyarme. A veces, nosotros somos muy sectarios cuando la gente no piensa como nosotros, o nuestros padres pues, que notan que uno ha perdido todas las creencias y te apoyan y dan la vida por vos. Entonces, hay toda una escuela de solidaridad con la familia, también de violencia, ya, pues hay de todo en el mundo del señor. Entonces, allá ya me meto a trabajar con el frente, fundamos una revista, *Pensamiento crítico*, con el objetivo de juntar las tres tendencias, ese era el trabajo intelectual para contribuir a esa unidad, que sin ella no avanzábamos. Cada uno tiraba por su lado: unos que querían seguir en la montaña como el foco guerrillero del Che; otros que decían que sólo con los obreros, ¿verdad?, cuando aquí casi no hay obreros; y otros que decían que aquí hay que aliarse con todo el mundo y voltear a Somoza, y después vemos. Y que al final fue el grupo que más arrastró al pueblo, porque la gente se entusiasma con la lucha, con la audacia, con las consignas, no importa de dónde vengas, ¿verdad? Porque para una de las tendencias vos tenías que ser obrero, y si no hay obreros hay que esperar un siglo para hacer la revolución. Otros, que tenías que ser campesino, y entonces hay que pensar que por lo que diga un campesino hoy y hay que esperar otro siglo a la Ilustración europea [risas]. Entonces, la lucha armada fue un detonante. La confrontación, el enemigo une, el enemigo es importante. Sin Somoza nosotros no hubiéramos hecho nada, porque no había cultura política suficiente. Entonces, al luchar contra la dictadura se volvió fácil arrastrar a la gente. Primero porque no era democrática; pero segundo porque tenés la imagen del adversario. Por eso yo les decía rocíen en mi comisión, ahora el adversario es el mercado pero no tiene rostro. Nosotros decimos: ¡vamos contra el mercado! Y la gente te dice dame el teléfono de él, dame el correo electrónico, o ¿dónde vive?

**PV:** Está acá donde venden... [risas].

**ONS:** ¡Sí! Dónde vive, dónde hay que ir a tomarlo. Es más duro, más difícil; además de que estás en una economía de mercado, y vos querés ganar más para que tus hijos vayan a la universidad, o para comer, o para comprarte un aparato de video. Entonces, el mercado es cosa

sería, yo les decía que es un adversario duro, duro, duro, duro. Somoza era una imagen fácil. “Todos contra la dictadura” era la consigna, y es una consigna que sintetiza: todos es todos, no importa si sos de derecha o de izquierda; porque la derecha también tiene su discurso democrata pues, sobre todo cuando Somoza los desplazaba de los negocios. Entonces, ellos se tiraron a trabajar aunque sea con el frente, con el Frente Sandinista de Liberación Nacional. Entonces después vino, te decía que el aparato electoral era para cohesionarlos, cohesionarlos, cohesionarlos, y después vino ya, pues, la insurrección, y yo tuve una experiencia maravillosa. Después de Cuba y del Mayo del ‘68, la mejor experiencia fue en la guerra, cuando nosotros liberamos occidente, ya no hay cuarteles, pero todo el resto del país está en manos de Somoza, nosotros lo confiscamos todo, porque aquí se confiscó con criterio político, al que era somocista se le confiscaba aunque fuera barbero; y al que era antisomocista, aunque fuera un terrateniente, lo respetamos, porque la lucha era contra Somoza, entonces el desenlace fue difícil para un grupo con una vocación socialista. Entonces, tuvimos que salir a hacer una ley contra los terratenientes somocistas, contra los capitalistas somocistas. Aquí el capital tuvo apellido político para ser castigado por nosotros, una contradicción pues, pero era la única manera de hacerlo pues, porque si nosotros éramos muy radicales te botaban al día siguiente. Entonces, nosotros pasamos como un mes y medio esperando que Managua cayera, y mientras tanto, bueno, vamos a organizar esto. No vamos a estar esperando aquí que Managua caiga; además, no había mercado allí porque todo era de todos. Entonces agarrábamos azúcar y la mandábamos al frente de guerra, aceite, al otro frente de guerra, estábamos como retaguardia de los frentes de guerra. Había que organizarse allá adentro...

**PV:** Claro...

**ONS:** La experiencia fue muy dura, la que tuvimos de la guerra de liberación, cada uno tuvo su propia experiencia. Pero la mía fue muy bonita también. Porque yo estaba en el Estado Mayor y cada uno ahí tenía sus funciones. A mí me tocó lo que ahora se llamaría organizar la sociedad civil. Todo el mundo estaba armado, nadie le hacía caso a nadie, todos chavales de doce años, trece años, catorce, se sentían comandantes porque tenían un fusil, en cada esquina había un cuartel, pasar por esas esquinas era difícilísimo porque de los chavales que hicieron la guerra la mayoría no eran militantes ni tenían cultura política, era la guerra, entonces no te dejaban pasar por el cuartel, te preguntaban: “¿quién sos vos?”, para ellos todo el mundo era de la CIA. Entonces les decía:

“guardia, soy Jerónimo, soy del Estado Mayor”; “momento, compañero –contestaba– vamos a preguntar, vamos a consultar”, y bueno, pasaba media hora, y entonces la jefe del Estado Mayor, que era Dora María, de veintiún años, me decía: “mirá, Jerónimo, hay que organizar todos estos cuarteles porque así nos van a matar a nosotros, aquí es todo un relajó”; porque además nadie conoce a nadie, sólo los del frente se conocían. Pero el pueblo, que fue quien hizo la insurrección, ahí cada uno era dueño de su barrio. Y entonces, pues, las radios preguntaban qué hacer, la televisión. Los bancos, lo primero fue saquearlos y mandar el dinero a otros frentes de guerra donde todavía el dinero corría. Allí no porque todo era economía de guerra, era buscar comedores, productivas, matar vacas, leche, organizar la sociedad en condiciones de lujo, porque era economía de guerra. Entonces ahí sí confiscamos a todo el mundo, no importa si eras somocista o no, o antisomocista, confiscamos todo, hasta las iglesias pues, porque ahí había curas revolucionarios. Entonces había que organizar la universidad, los hospitales, las farmacias, las fábricas, el transporte, el combustible, la comida, ¡todo! Pero todo cuando el poder está en la calle. Ahí no hay ley, no hay mercado, no hay Estado, no hay policía, no hay nada, todo el mundo armado; porque en el último cuartel, que fue el cuartel El Fortín, allí había muchas armas que había mandado Guatemala, las encontramos nuevecitas, todo el mundo las agarraba, porque si no tenías un arma eras sospechoso, y a los chavales les encantaba andar con un arma, pues. Entonces disciplinar todo aquello no era fácil, además disciplinar sin mano dura, porque si ponías mano dura te decían: “eh, vos sos como los somocistas”. Yo decía que hay que persuadirlos, tengo un proyecto, ¿y cuál era el proyecto?, nadie tenía un proyecto, el proyecto era botar a Somoza... Entonces todo el mundo armado, todos comiéndose las vacas, el aceite, el azúcar, todo lo que estaba ahí, dijimos, tenemos que organizarnos, no sabemos cuánto tiempo vamos a estar aquí y ya estábamos en junio, estaba la lluvia, vamos a sembrar, porque ¿y si aquí vamos a estar más de un año? Entonces, vamos a sembrar. Entonces ahí fue cuando yo propongo hacer las comunas agrícolas sandinistas, que era agarrar las fincas, entregárselas a los trabajadores, y hacer una pequeña sociedad alrededor de la finca, o de la fábrica, ya, donde todo era colectivo; yo alguna cultura tenía de los kibutz, alguna además del ‘68 y del campamento 5 de Mayo, y de mis lecturas y mis sueños. Y entonces yo me aproveché, pues. Mientras algunos estaban buscando cómo tomar Managua, yo estaba organizando aquello como a mí me parecía, cómo debía ser pues, como los sueños, ¿verdad?, lo dicen. Y fue, por lo menos, una cosa extraordinaria. Yo creo que el que piensa en revolución sólo puede vivirla de esa manera, donde no hay mercado, nomás



intercambio, todo se distribuye por el lado de las necesidades, no hay dinero porque todo el mundo tiene igual derecho, no hay Estado porque todo el mundo está armado, no hay leyes porque las leyes las ponen las circunstancias del día a día, no hay familia porque todo el mundo vive en colectivo. En el cuartel donde yo estaba éramos 80, era lindísimo pues, 80 mejor que estar solito, está bueno de vez en cuando pero no todo el tiempo, ¿verdad? Todo el tiempo es aburrido. Entonces éramos 80, todo el mundo vivía en colectividad, hay que comer colectivamente, hay que bañarse colectivamente, todo es colectivo pues, entonces aquello era un sueño, eso era el futuro, nosotros tocamos el futuro. Bueno, voy a confesar algo, que alguien me dijo: “vos sos un pequeño burgués”. Cuando murió Somoza yo lloré, se me salían las lágrimas, y me dicen: “¿por qué lloras, Jerónimo?, y yo digo: “porque ya se fue Somoza”. “Pero bueno, eso es lo que queríamos”, me dicen. “Pero ahora viene, ya, otra vez, el orden”, le digo. “¿Cómo?”, dicen. Y le digo: “sí en la comuna no hay salarios ni hay jerarquías, y ya va a venir el salario y las jerarquías, y viene el Estado y viene la ley del mercado de nuevo”. “No, me dicen, esto es socialismo”; “sí, pero no es este –le digo–, este socialismo de Estado no se diferencia mucho del otro sistema”. Pero claro, yo no podía hablar mucho así porque más bien creaba indisciplina, además, parecía un disparate que no tomara el *bunker*, no por Somoza, sino porque ya regresaba el orden, aunque fuera otro orden, pero yo, por experiencia, sabía que no era muy diferente. Y por supuesto, en cuanto se tomó Managua las comunas desaparecieron, rápido, porque lo primero que hizo el gobierno fue mantener el salario a toda la población de los 2 años de insurrección. Entonces, los comuneros decían “no queremos salario”, pero cuando empieza ese dinero a ser el valor universal de compra ¿no? como lo es, entonces la gente se fue a buscar los salarios, y el salario te desbarata la comuna, o la propiedad privada, o la familia, o el Estado. Entonces a mí me tocó ir a Cuba, muchos destacados de la guerra fuimos a Cuba, alegrísimo, pues los cubanos, fíjate, cómo nos recibían, salir de su aislamiento, pasábamos todas las noches de verde olivo. Pasábamos por el Tropicana y nos decían: “oye chico, ¿quiénes son ustedes?”. “Somos sandinistas”, les decíamos; entonces entrábamos sin boleto, sin nada, nos ponían adelante, a ver a las muchachas bailar. A cualquier lado entrábamos con sólo decir que éramos sandinistas, era un amor, una pasión, éramos niños mimados, pues, de Fidel en esa época y de todos los revolucionarios cubanos. Pero me tocó quedarme un rato más ahí por otras razones. Y cuando regresé a las comunas ya las habían desbancado, el mismo Estado pues, pero bueno, era difícil. Fue una experiencia maravillosa, te digo. Yo digo que es un modelo de economía de guerra, porque siempre pasa así, quizás no con igual

conciencia o igual proyecto, pero en la guerra todo es así, incluso en la guerra de los nazis, todo tiene que ser... Incluso en Nicaragua nosotros tuvimos que repartir la comida, independientemente de si trabajaban o no, porque todos iban a estar en la milicia defendiendo la revolución de la invasión gringa, pero ya era total en Occidente pues. Ahí formamos nosotros creo que 80 comunas y después todavía, cuando nosotros entregamos la experiencia de Occidente, los otros departamentos, que no sabían qué hacer, siguieron haciendo comunas, hasta que ya vino el orden de verdad y dice "bueno, esa no es la ruta, ese no es el modelo", ya, que los trabajadores sean los que organicen todo". Porque ahí en la comuna nosotros metíamos un médico, un maestro, una enfermera, un experto en seguridad militar, era completa como las que tenía Sandino, por eso es que Sandino es mi gran aliado, porque él propuso las comunas, que es algo más que las cooperativas. La cooperativa es una organización económica; la comuna es una organización social integral donde todo es cooperado, por decirlo de alguna manera, pero bueno, eso ya es utopía. Entonces, Sandino, para mí es un gran aliado, primero por la bandera rojinegra. Yo sé de dónde viene esa bandera. Acá no se sabía por qué era rojinegra. Sandino, creo que les he contado a ustedes, estuvo en México, y él se educó políticamente en México, y en esa época los únicos sindicatos que existían eran los anarcosindicalistas. Entonces yo, cuando lo oigo a Sandino, hay muchas frases que sé de dónde las sacó: "la propiedad es un robo", yo me la sé de memoria, Proudhon; "el Estado es represivo", Bakunin; "todo poder...", Malatesta. Es decir, yo me lo tengo así [chasquea los dedos]. Entonces, cuando yo lo oigo a Sandino, me digo ¿y estas frases? No se parecían mucho a las de Lenin, ni a las de Mao Tsé Tung, se parecían mucho a las de aquellos viejos anarquistas europeos, él había estado en una escuela anarcosindicalista, por eso es que él no plantea el socialismo, aunque su secretario era Farabundo Martí; y una de sus contradicciones es que él decía: "¡el socialismo!", como obrero. Pero Sandino decía: "¿y qué vamos a hacer con mis campesinos?". "No, le contestaba, pero eso es una etapa, es la pequeña burguesía, es una etapa previa, después tienen que hacerse obreros todos". "No –decía Sandino– mis campesinos son mis campesinos", y luego pues, "vamos a tomar el poder". "¿Qué? –decía Sandino–. Pues el poder es de la gente, que aquí está organizada, nosotros no queremos ser ministros, ni presidentes, ni nada". "No", le decía Martí. "Pero es que aquí hay que hacer una institución, porque sino esto es un relajo". Entonces, el que no conoce bien a Sandino dice qué hombre más raro este, que corrió a los gringos, tiene a toda la gente en sus manos, y no se va a tomar el poder, como Zapata, que llega a la silla presidencial y dice: "esto no es lo mío", y se regresa ¿no? Sandino, igual, dice: "¿qué hago yo aquí

en Managua? Me asfixio, yo me regreso, déjenme ir a hacer mis comunas, que yo he luchado por las comunas, no por el Estado, eso tiene que desaparecer”, dice él. ¿De dónde saca Sandino eso? Me simpatiza eso, él es de los míos, o yo soy de los suyos, son casualidades del destino, ¿verdad? Bueno, hay otras cosas de Sandino que se conocen menos, pues, la Comuna Universal, la influencia de la escuela argentina y chilena de la Comuna Universal, los masones son más conocidos, la espiritualidad. Pero para mí la espiritualidad es una cosa importante en mi formación política, la subjetividad, la afectividad. Yo en este libro, *La insurrección de la conciencia*, creo que el primer capítulo se llama “Más allá de la dialéctica”, creo que está en ese libro, donde yo digo: si el enemigo es la contradicción, no es maniqueísmo donde hay un bueno y un malo, no, para el marxismo no hay moral, hay cosas necesarias o innecesarias, entonces lo que yo digo es que hay que sustituir la contradicción, es decir, los dos polos, hay que eliminar la burguesía y el proletariado, pues no físicamente, sino como rol; es ¿qué va a ser una sociedad con proletarios, entonces? Explotada con un salario que te da el Estado, no puede ser. Entonces, o las mujeres, Sandino incorpora a las mujeres en su lucha y les da una importancia extraordinaria. Por ejemplo, hay aquí anécdotas muy lindas, pues quien defiende a Sandino, en un puerto del Atlántico donde empieza la lucha, Bilwi allá en Mizkitos, ahí son las mujeres, de un grupo de la dignidad sexual, feministas que se llaman trabajadoras sexuales, las prostitutas pues. Para Sandino eso era importantísimo. La mujer, y al que tocaba una mujer lo fusilaban, el Ejército Defensor de la Soberanía Nacional. ¿De dónde salió Sandino tan feminista, verdad? Influencias, como digo yo, desde México. O los indígenas, aquí los que cuentan son todos los marginados y oprimidos. “No, le decía Farabundo, las clases sociales”; “yo no sé si son clases, decía Sandino, pero si están oprimidos y marginados, esos están en contra del orden, todos esos son nuestros”. Es el único movimiento en 500 años de Nicaragua que es apoyado por los mizkitos. En la Revolución Popular Sandinista nos tocó a nosotros ser enfrentados por los mizkitos, porque no conocíamos las cuestiones indígenas, y los mizkitos a nosotros nos ven como a españoles, hispanohablantes, católicos, con costumbres urbanas, con costumbres de la colonia. Entonces, nosotros con sólo llegar allá ya chocamos con esa cultura, lo que digas, porque la cultura indígena tiene sus códigos. Entonces nosotros decimos: “Ernesto Che Guevara ¡presente, presente!”, ¿no?, y es que él está muerto, ¿no?, es un compañero muerto. Y para ellos nombrar un muerto es una cosa irreverente, entonces nos miraban feo porque violentábamos su cultura, pero sin saberlo. Hasta que nos dimos cuenta de que un movimiento de liberación nacional hacia afuera

tiene que ser un movimiento de liberación nacional hacia adentro. Y a mí me tocó, por esas cosas de historia, hacer una propuesta de autonomía para los pueblos indígenas y para las comunidades étnicas de la costa Caribe; yo lo planteé en el '81 pero pareció una locura, y en el '86 me pusieron a mí en una comisión que resolviera ese problema indígena. Yo había conocido todas las experiencias desde Irlanda hasta Ucrania, pero eran todas superficiales esas autonomías étnicas, las nacionalidades, todo eso era superficial, lo que lo prueba está en que fueron las naciones las que botaron al imperio soviético y no las clases. Sandino lo tenía muy clarito: los indígenas eran una fuerza revolucionaria, contra la cultura existente, claro, entonces él tenía a todo el mundo con él. Incluso él decía: “el que esté por la soberanía contra los gringos, ese es un revolucionario”. En una de sus biografías en una entrevista dice: “las esposas de los aristócratas de Managua, algunas, trabajan conmigo”. Él se ganó a muchas señoras de copete, como le llamábamos nosotros, eran correo de Sandino. Aquí en el calzón llevaban los papelititos de Sandino, eran esposas de ministros, esposas de viejos oligarcas, pero les gustaba la soberanía, y les gustó Sandino y entonces trabajaban para él. Y él no era nada sectario, todo el que está contra los gringos esos, está con nosotros, y viceversa, por eso luego dice que todos los partidos políticos son traidores.

Entonces, bueno, yo estaba diciendo pues que Sandino, a mí me gusta por eso, a otro le gustará por la soberanía nacional, a otro porque es guerrillero, a otro porque es antiimperialista; a mí por todas esas cosas, pero sobre todo porque cuestionaba todos los valores de la civilización, incluido el poder, incluido el machismo, incluidas todas las jerarquías sean de género, sean de etnia, sean de lo que sean. Entonces, no es fácil encontrar un líder así en la montaña; su escuela la tuvo aquí en la lucha, de chaval. Sandino tiene una..., yo creo que aquí, lo cuento en este libro, que ya cuento más cosas, me atrevo a contar más cosas... Hay una anécdota de Sandino donde a su mamá la echan presa porque le pagan por adelantado para ir a cortar café, y entonces ella se fue a trabajar a otro lado porque se comió el dinero y entonces la echaron presa, estaba embarazada y su hijo Sandino tenía 9 años, y los echaron en una cárcel, que imagínate cómo serían las cárceles, y la mamá de los golpes tuvo que abortar allí a medianoche, y Sandino que es un niño ve todo eso, con 9 años: “cosas que yo, un niño con 9 años, a mi edad no conocía”, dice él, como el aborto, las partes de una mujer, entonces él dice: “la Ley y la autoridad son injustas, y dios es una mierda”, es un punto de vista, dice Sandino. Es decir, él sintió en carne propia la injusticia de toda esa violencia. Y él dijo: “las autoridades son jerárquicas

por naturaleza”. Es un pensamiento que es bien avanzado, fíjate. Y que para nosotros, más excéntrico, encontramos allí muchas cosas. Sandino da lugar a todo el mundo, y es por eso que todo el mundo trabajó con él. Algunos socialistas, otros anarquistas, otros de Haya de la Torre, ¿verdad? De todo, bueno, los chinos por supuesto; todo el mundo tuvo una solidaridad increíble en esa época, sin Internet, yo no sé cómo pudo tener tanta solidaridad. Hay un batallón que entra a Pekín que se llama Augusto César Sandino, un congreso de Frankfurt que dice Augusto César Sandino, bueno yo le llamo el Gabriela Mistral del ejército, porque allí andaba por todo el mundo.

***Sandino es mi gran aliado, porque él propuso las comunas, que es algo más que las cooperativas. La cooperativa es una organización económica; la comuna es una organización social integral.***

Él dice: “una de las cosas más importantes de la guerrilla, de la lucha armada, de la lucha insurreccional es la propaganda y la solidaridad”, él les daba una gran importancia y, efectivamente, eso lo salvó; porque tuvo una gran solidaridad de todo el mundo, sobre todo moral, dice él. Bueno, el Che también sabía lo que era la solidaridad, no hay peor cosa que morir solo, en una cárcel o en una guerrilla ¿ya? Hay una anécdota aquí muy linda de cuando ganamos, todo el mundo ponía pintas en la pared y decía, por ejemplo: “La libertad no se conquista con flores sino con armas en la mano. Dijo Sandino”, ¿verdad? Por todas las paredes. Entonces en León había una pared que decía, y yo creo que esto se parece a... como si fuese situacionista el que lo hizo, y decía: “Yo no he dicho ni mierda. Dijo Sandino”. Me pareció una joya, no lo pude fotografiar, pero para mí era una de las pintas que yo dije, ¡qué increíble el humor popular! ¿Verdad? Porque nosotros usábamos el “ta ta ta. Dijo Sandino” para todo, te poníamos la soga al cuello. Entonces había esa pinta, era imaginativa, la gente tiene imaginación.

**PV:** Y a ver, algunas cosas más. Vos contás que cuando venís a Nicaragua en el ‘74, bueno, te vas a Costa Rica y luego volvéis y trabajás con los tres sectores o tendencias...

**ONS:** Bueno, yo estaba al frente de la Escuela de Sociología y de ahí yo me voy al frente urbano, a la guerrilla urbana, porque aquí, la guerrilla urbana tenía tanta o más importancia que la rural; la rural era sólo para formar columnas que, a veces se formaban en Costa Rica o en Honduras ¿ya? porque era la frontera...

**PV:** Sí, sí, sí.

**ONS:** Entonces, la montaña era para formar columnas e irse a la ciudad, pero la guerrilla urbana ya estaba en la agenda, y nosotros conocíamos la lucha armada de los tupamaros, que decían: “¿si no tenemos montañas, nosotros no podemos ser guerrilleros?”. Entonces, no me acuerdo cuál, uno de los tupamaros decía: “las paredes son las montañas, nos protegen”. Ya conocíamos, algunos de nosotros, la experiencia de la guerrilla urbana. Por ejemplo, a mí me tocó ir a un frente urbano, hasta que se toman los primeros cuarteles y piden ayuda de alguien que pueda ayudar también, que no sólo sepa tomar cuarteles sino organizar la sociedad. Entonces ya la dirección conjunta de las tres tendencias me manda a mí, y no por casualidad sino porque yo soy pluralista. Yo digo de crear un grupo de cada una de las tendencias, digamos 10, 10, 10: 30, para ir allá a apoyar la toma de los últimos cuarteles y para apoyar la organización de una sociedad en la que ya no está Somoza, ya no está el ejército y ya no están los cuarteles. Entonces, yo me salgo de la universidad y me llevo a todos los profesores, yo regreso, cuando se toma el poder en Managua, yo vengo a la Escuela de Sociología, como ya les dije, y me llevo todos los estudiantes y todos los profesores a organizar las comunas; desapareció la Escuela de Sociología, por unos 3 o 4 meses, no me lo perdonan los jesuitas [risas], porque dicen que ya no regresé porque me quedé en el gobierno, que es cierto. Entonces... bueno, no sé ¿qué es lo que estabas preguntando?

**PV:** ¿Cuáles son los cambios que vos experimentaste durante el proceso de la revolución y después de la revolución? Porque vos contabas que tenías una formación más ligada al anarquismo, al situacionismo; que inclusive estuviste en Cuba, por lo que contaste acá, en más de una experiencia de organización, digamos, más comunitaria, y luego con alguna formación en la escuela militar; pero ¿ibas cambiando? O ¿qué fue cambiando en tu forma de pensar y de actuar durante la revolución y en los ‘80?

**ONS:** Bueno, yo, consciente de que hay que trabajar por consenso, yo tengo en mi memoria, en mi archivo, toda la trayectoria, todo el

camino por recorrer, pero voy sacando lo que puedo en ese momento: la comuna, lo saco; ya, no se pudo, vuelven a archivarse; y me meto a organizar el movimiento cooperativo. Entonces yo trabajo mucho con las cooperativas, y trabajo mucho con empresas del Estado donde los trabajadores cogestionan la empresa, yo me meto de lleno allí, digo “eso es mío” y me voy allí. Procuero no estar en el congreso. Donde el frente define su línea, ya en los ‘90, en su lucha contra el Movimiento de Renovación Sandinista, yo tengo una representación muy destacada en ese congreso y entonces me dicen que yo tengo que acceder a la Dirección Nacional, pero no me convencieron. Después, cuando me han propuesto o me han nombrado, a veces sin consultarme, ministro, yo he podido zafarme, es decir, he procurado una especie de acuerdo con los otros liderazgos, porque yo, en cuanto termina la guerra, a mí no se me ocurre quedarme en el ejército, un aparato militar, yo me salgo. Cuando vienen los ministerios a mí no se me ocurre buscar los liderazgos como funcionario, cuando vienen las luchas internas en el Frente Sandinista no se me ocurren ocupar cargos en el Frente Sandinista. Para mí eso sería..., si no puedo hacer lo otro, por lo menos tampoco hacer esto, digo yo; porque reconozco que hay que hacerlo, alguien tiene que ser ministro, alguien tiene que ser de la dirección nacional, yo los reconozco y digo: “ustedes hacen lo que a mí no me gusta hacer”, pero reconozco que es importante y que no es fácil tampoco, tener uno que desempeñar liderazgos políticos, o sociales o partidarios o económicos; no es que yo desprecie eso, sino que no estoy hecho para eso, me cuesta muchísimo, es como ponerme la corbata, yo no desprecio al que se la pone, pero a mí me cuesta, ya tanto no puedo pues. O hablarle mal a una mujer pues, o a un camarada, que es un héroe, por muy héroe que sea yo no puedo, pues. Es decir, hay cosas en las que tengo que retroceder, pero donde pueda participar, yo participo. Si hay que cortar café, pues voy a cortar café; si hay que hacer muñequitos ahí, pues voy a hacer muñequitos, y si en un barrio me toca ser responsable de un chaval, que no quiere y hace cosas que a mí no me parecen, yo digo: hay que ser disciplinado, hay que hacerlas. Porque no podés jugar al intelectual en la revolución, tenés que subordinarte a la lucha, y a las reglas de la lucha; incluso a las reglas del poder. Ahora estamos nosotros en la lucha electoral, y eso tiene sus reglas aunque no nos guste, se necesitan recursos para eso, no podemos andar robando bancos como en la guerrilla, entonces tenés que aliarte con la gente que tiene recursos, ya. Entonces hay contradicciones que vos tenés que buscar cómo administrarlas, pero no podés ponerte en el polo que a vos te gusta y sin conflictos, y echar para atrás todo el trabajo, pues son procesos difíciles estos. Entonces, yo me meto a trabajar con las

cooperativas agrícolas; después, con las empresas autogestionadas. Cuando perdemos el gobierno, cuando la revolución pierde el gobierno, yo inmediatamente me meto a trabajar en la reconciliación entre combatientes sandinistas y combatientes antisandinistas, y eso en ese momento fue duro. Desde *Barricada*, el periódico del Frente Sandinista, dijeron barbaridades, que yo estaba aliándome con los asesinos; por supuesto, estaban muy cerca las heridas, ¿verdad? Pero te digo, ellos también a nosotros nos llaman asesinos, también perdieron a su familia en la guerra. Pero aquí lo que cuenta es la clase, y la clase está por encima del partido, por encima del gobierno y por encima de todo. Como yo decía, no sé si se los dije a ustedes o en la televisión: “¿en qué se diferencian un campesino sandinista de uno contrasandinista? Desde el punto de vista de clase, en nada, los dos son campesinos. ¿O una maestra sandinista y una maestra liberal? En la realidad, en nada, las dos son maestras, las dos padecen los bajos salarios, la mala crianza de los chavales. O un profesional, o un taxista, ¿de qué se diferencia un taxista revolucionario de un contrarrevolucionario? Como clase, de nada”. Entonces, hay un espacio para trabajar con la reconciliación en el seno el pueblo, como decía Mao Tsé Tung, simplemente trabajar; y aquí en estas oficinas, había oficinas de los comandantes de la contrarrevolución, y eso se miraba muy mal en esos meses después de la derrota, cuando todo el mundo estaba llorando. Pero si no nos aliamos, esta gente va a seguir la guerra civil, y además no vamos a poder enfrentar nosotros a la contrarrevolución en el poder. Y eso nos salvó a nosotros, porque rápido nos juntamos e, incluso, hicimos una insurrección juntos, que es más radical y más insurrección que ninguna conocida en el mundo conocido, y se llamó aquí Los revueltos, que fueron el ejército, la burguesía..., en esencia se acabó la contra, “entreguen sus armas”, firmamos un acuerdo con los sandinistas, todo el tema ese, y a su casa. Y el ejército, que tenía 100 mil hombres, dice aquí van a quedar 20 mil, “todos ustedes váyanse a su casa”. Entonces, nos encontramos con 70 mil combatientes sandinistas y otros 20 mil de la contra que, cuando llegó la revolución para uno y para otro, y todos a la calle. Y entonces digo que esta gente está resentida por los dos lados, y juntarlos era una tentación maravillosa, y entonces logramos juntarlos, y se llamó Los revueltos y nos tomamos todo Nicaragua, cosa que no pasó en la insurrección sandinista, porque por ejemplo en Managua con Somoza el frente triunfó, pero ahí estaba parado todo, el aeropuerto, la televisión, la radio, la finca, el transporte, ¡todo, todo, todo se paralizó! Entonces tuvimos que llegar a un acuerdo, y en ese acuerdo nosotros planteábamos que las empresas que eran del Estado pasaran a manos de los trabajadores, de los dos: de los campesinos y obreros contra, y de los



campesinos y obreros sandinistas. Con la vista en la mira de la asociatividad, de la autogestión. Ahí también me fue muy bien, entonces digo eso es lo mío, saco mi archivo y allá voy. Pero después ya no pudimos estar así porque la cosa se puso muy dura. Doña Violeta nos mandó a dejar la llave en la presidencia, “porque si ustedes quieren gobernar ahí están las llaves”. “Ustedes van a seguir así”, dice ella. Era una señora muy pragmática; “bueno ahí están las llaves”. Pero nosotros sabíamos que ya no podíamos tomar la presidencia por las armas, ya no se podía, y no por los acuerdos [de paz], sino porque no se puede, si no tenés a la mayoría política con vos, no puedes gobernar por la fuerza, la Unión Soviética no pudo. Es decir, ese modelo tiene dificultades, como decía Marx, no podés saltarte a la democracia totalmente, pero la democracia es el consenso, pues, las formas no coercitivas de trabajar juntos. Entonces hubo una insurrección ahí, y continuó y aquí pusimos en este centro 3 mil campesinos que aquí hacían su comida, todas las semanas cambiaban, porque las empresas estaban en manos de ellos, todas las empresas del campo; entonces, los trabajadores agrícolas, aquí tenían 3 mil, un plantón, esos 2 meses de aquí salió una factura de luz enorme, casi nos bota el centro. Después no había agua suficiente, entonces nosotros los mandábamos a bañar y a lavar a una fuente, que el presidente liberal había hecho, ahí en la esquina, una fuente de agua, y a la madrugada se llegaban las mujeres y los chavales a bañar y a lavar hasta las 6 de la mañana, que llegaba la policía y decía: fuera, fuera, fuera. Ahí salió una cosa linda, y es que yo empecé a ver que el discurso feminista no pegaba en los hombres, que a la gente tenés que ofrecerle algo, al obrero un trabajo, un salario; a los campesinos tenés que ofrecerle tierra, ya. El discurso feminista al hombre qué le ofrece, aparte de ser bueno, no le ofrece nada, tiene que lavar con la mujer, tiene que aguantar lo que aguanta la mujer, es decir, es como la mujer, tiene los mismos derechos, la misma autoridad con los hijos, tienen que hacer la comida también, y... el campesino, que aquí es muy directo y muy franco me dice: “doctor, pero ¿cuál es la ventaja para nosotros de todo eso?”. Entonces yo digo, hombre, este discurso no pega. Primero las mujeres no necesitan que les expliques cómo viven, porque quién va a saber más que ellas. ¿Que los hombres les pegan a las mujeres les vas a decir a las mujeres que han sido golpeadas? ¿Que la discriminación es una cosa horrible? “¿Me vas a decir a mí, dice la mujer, que he vivido discriminada toda la vida?”. Entonces hay que organizarla, para la alternativa y no para estar cuestionando esa institucionalidad que ella sabe que es mala y la padece, no me hables ya de eso, háblame de qué hacer, y de qué hacer con este hombre, porque él dice que no es ninguna ganga ese discurso... Entonces dije “ese discurso no sirve”. Yo contaba ahí, en el

libro, cuando estaba haciendo la biografía, que a mí las organizaciones me han dado muchos reconocimientos, como unos 30, y yo he aprendido a aceptarlos, pues al comienzo me pareció, ya de chaval en la secundaria, en francés de casualidad, que me querían dar una medalla y yo no subí, me parecía una deshonra subir allí a recibir una medalla, me daba pena, decir: “¿qué van a decir mis compañeros que no les dieron medalla a ellos?”. Algo mi padre me inculcó, que tenía que tener cierta renuncia para tener cierta ética, ¿verdad? No ser como los demás, pero aunque venía de un pueblo tenía mucha sabiduría popular. Entonces, yo he escrito algunas novelas, cuentos. Unas de las novelas, *El vuelo de las abejas*, voy a ver si tengo alguna y te la voy a dar ahora, o a cualquiera de ustedes para que la lean juntos y que la compartan, es por supuesto a favor de una solución alternativa, entonces cuando yo la presento, los grupos feministas me dan un reconocimiento, como ya lo dije, “Mujer Honoraria”. Pues, “mientras no me pongan falda”, decía yo, orgulloso con ese reconocimiento [risas]. Pero una de ellas me dice: “te voy a recomendar hacer una cosa”. ¿O fue en otra exposición? Yo hice un librito que se llama *Cupido* donde yo planteo que la tesis de Edipo, el complejo de Edipo, no es el que nos debe preocupar; el complejo de Edipo, ya saben ustedes que es matar al padre y acostarse con la madre, que eso no está funcionando en el mundo, no es que no da tentación eso de matar al padre y acostarse con la madre, pero no suele pasar todos los días ¿verdad que no? En el mundo está reprimido, y mal reprimido. Entonces, el macho sale sin resolver esa contradicción, cae en lo que yo llamo el complejo de Cupido. Pues yo tengo una formación psicoanalítica fuerte, esa clases que yo tomé con la izquierda freudiana que yo le decía, de Otto Reich, de toda esta gente, y también Freud, pues él tiene cosas que son bien subversivas. Bueno, entonces, lo que yo planteo es que lo que funciona ahora es el complejo de Cupido. Y ¿cuál es el complejo de Cupido? Es todo lo contrario al de Edipo, es el impulso de ser como el padre y matar a la madre después de haberse acostado con ella. Pero ese está funcionando en todo el mundo, sos como tu padre, no lo matas, y toda mujer, después de que la tocas, deja de ser un ser deseado, se convierte en un ser no sólo no deseado sino despreciado, a todos los niveles, hasta en las mejores familias, como se dice en Nicaragua, eso está generalizado, hay una carnicería. Hay una verdadera carnicería, pues ni siquiera hay guerra sexual, porque guerra sexual es cuando las dos partes están armadas, aquí no, aquí hay una carnicería a todos los niveles. Entonces yo, por mi formación, planteo que este es el complejo que hay que revertir, pero para eso vos tenés que ofrecerle al macho que dé un salto, ¿qué le ofreces? Entonces, me puse a preguntar: ¿qué es lo que el hombre no tiene? El sexo, para el macho es la

cosa más maravillosa que hay, todo los presidentes son hombres, o eran antes ¿verdad? Para tu madre vos sos el príncipe, tenés todos los derechos y la mujer ninguno. ¿Qué cosa tiene el hombre? ¿Qué cosa tiene la mujer que no tenga el hombre? Para que vos se lo ofrezcas y se entusiasme. Entonces, cuando yo presento ese libro de *Cupido*, que fue una tesis psicológica, también, me dice una de las líderes: “mira Eduardo, te vamos a pedir una tarea, ya no te metas más con las mujeres, andá con nuestros compañeritos machos y a ellos andá a transformarlos”. Y yo le digo: “es la última vez que yo hago talleres con mujeres aquí”. Mentira, porque yo hago muchos talleres y un montón de cosas, y llegamos a

***Sandino incorpora a las mujeres en su lucha y les da una importancia extraordinaria.***

trabajar; yo formé un grupo, un grupo de hombres contra la violencia, que el lema era, que nos gustaba por aquella época: “La violencia contra la mujeres entristece la vida de los hombres”, o algo parecido, algo parecido porque uno hace síntesis con todo lo visto y lo leído. La línea era que todo eso nos afectaba a nosotros, pero ¿cómo demostrarlo? ¿Cómo nos afecta?, me decían los campesinos, los estudiantes, y ¿cómo nos afecta la emancipación?, porque lo que nos ofreces no es muy agradable. Entonces, hay que encontrar algo que el hombre no tenga, y que la mujer tiene, no es nada fácil. Yo dije “hay algo que nos hace infelices, que es la ternura, que la mujer tiene y el hombre no”. Entonces yo empecé a escribir un libro, que no he podido terminar porque me ha costado, o sea, de unas 400 páginas que me lleva ya 15 años, que se llama *Filosofía de la ternura*, apostando a que el hombre tiene que hacer una revolución consigo mismo, porque estoy convencido de que eso sí es un vacío que al hombre lo destroza, pero no se da cuenta. La Convención Americana algo dice; cuando se emborrachan los hombres, algo dicen; cuando la mujer se les va, algo dicen. Pero si vos lo escrutas y lo pones en la agenda te das cuenta de que es una criatura vacía; yo creo que si lo abrimos no encontramos corazón, porque le falta la ternura, porque le fue negada por ese Estado en miniatura, como decimos nosotros, que es la familia, por todos lados familia [risas]. Entonces yo me metí a

trabajar con ello, y en ese plantón, yo me dije, 3 mil campesinos aquí todos los días, aburridos, yo no me lo pierdo esto. Hicimos como 80 talleres, de ese grupo de los hombres contra la violencia. Talleres que eran primero con los machos y después juntos, con esa tesis. Yo les tiraba esa tesis y a medida de que la tiraba yo iba reflexionando, bueno, un poco a favor de la mujer, pero sobre todo también a favor del hombre, porque el día que un hombre conquiste la ternura va a decir que lo tiene todo, y además abandona algo que si es consciente lo padece, que es la jerarquía. Si sos consciente de la jerarquía, te apena. Te apena ser jefe; por supuesto también te apena ser subordinado, ¿verdad? [risas]. Como yo les decía, el poder es malo, pero es mejor tenerlo que padecerlo. Poder político, ¿verdad? Entonces yo me metí a trabajar en ese plantón, lo aproveché, como yo te decía, aquí yo aprovechaba lo académico, con lo político, con lo social, buscando, porque tenés que moverte, yo les decía a los cientistas sociales, pues a ustedes allá, que me han invitado, hay que moverse en ese triángulo, y moverse en ese triángulo es apostar a construir el otro sistema, ya no combatirlo, sino construirlo. Yo escribí en ese libro, *Más allá de la dialéctica*, que Marx decía: “los filósofos se han dedicado a observar el mundo, lo que hay que hacer es transformarlo”. Entonces yo digo “no solamente interpretarlo, no solamente transformarlo, sino crear uno nuevo”. Pero no esperar al gobierno toda la noche, como dice Žižek. Si la burguesía esperaba toda la noche para la toma de la Bastilla jamás hubiese sido clase dominante. Y es que ella ya se empezó a cultivar desde el siglo XIII, el comercio, que no era libre, ellos empezaron a ir a Turquía, a Venecia, a pie con sus cositas al hombro. Desde ahora hay que construir ya la sociedad alternativa, si tenés al gobierno, pues mejor, y no siempre es mejor, porque tenés compromisos con el resto, el presidente de la República es el presidente de todas las clases, no sólo de una. Pero vos sos libre para hacer, como yo propuse en un congreso, ¿cómo manejar la propiedad, y estas contradicciones? Entonces la tesis es: 1) “Respetar todas las formas de propiedad” en un gobierno de izquierda en una sociedad capitalista; 2) “Defender la pequeña propiedad”, porque me pueden obligar a mí a respetarte, pero no a defenderte si sos grandota, ya tenés tus abogados; y 3) “Fomentar la propiedad asociativa”, porque me pueden obligar a mí a respetarte y a defenderte si sos pequeña, pero déjame fomentar la otra, la asociativa. Así resolvemos nosotros este conflicto en el que estamos metidos. El movimiento de izquierda en el gobierno, que es republicano, y es la sociedad que todavía es liberal o neoliberal.

**PV:** Pero perdoname, esa línea ¿vos decís que fue tomada?

**ONS:** Fue tomada en el congreso, en un documento, hay que llevarlo a cabo, nosotros estamos trabajando. Yo estoy trabajando en eso, yo sigo trabajando en eso, en organizar a los pequeños productores en todas las formas asociativas, formando cooperativas, formando centrales de cooperativas, formando federaciones de cooperativas y buscando cómo la economía..., desde ahora si te ayuda el gobierno..., que te ayude, y si no, no importa. La burguesía cuando nació no le pidió a los curas que la ayudaran, ni a los marqueses, ni a los duques, ni a los reyes, ni se agarró la cabeza diciendo “es que el rey no me da espacio”, se lo toman [risas], o es que la burguesía dice: “tantas fronteras y tantas aduanas no dejan el comercio libre”, hizo sus guerras, o los protestantes dijeron: “hombre, que el Papa se quite porque es muy malo”, hacen su religión ellos, ellos hicieron la revolución antes de tomar el gobierno, entonces nosotros insistimos en que hay que primero tomar el gobierno, y no es fácil, porque terminas haciendo otra cosa, o intentar hacerlo por la fuerza, y por la fuerza tiene un límite, porque la gente, te digo, no vende fácilmente su conciencia, aunque vienen de cadenas de oro. Entonces, yo trabajo en eso, pues, y trabajamos con todas las fuerzas populares que han quedado, integradas, ¿verdad? Aquí hay cooperativistas que son, que dijeron, como ese cooperativista ahí, y ahora están formando una federación, él es un coronel retirado del ejército, pero su lucha no es militar, ni sólo política, él anda parte del tiempo en ver cómo juntar las cooperativas, y cómo tomar un eslabón más de la cadena de valor; para mí, esa ya es la verdadera revolución, de sustituir una clase por otra y tener un modelo, porque sin proyecto y sin modelo ¿cómo la haces desde abajo? Ya. Pero si vos empezás a formar grupos asociativos y a acumular y a tener recursos, entonces como le digo a ella, ya no van a ser trabajadores por cuenta propia, van a ser revolucionarios por cuenta propia [risas] que es lo mejor ¿verdad? Por eso son importantes los partidos y los gobiernos, pero lo más importante es que la gente se organice, no sólo para tomar un cuartel, o un escaño, sino para tomar la economía y construir la cultura alternativa, entonces hay que hablarles a ellos de una lucha que tiene un potencial revolucionario extraordinario, la lucha contra el patriarcado, la lucha por la ternura ¡es! Si vos convences a alguien de esta lucha, vieras cómo se pone de radical, y cómo se pone de tierno y desafía al mundo entero, como les digo, va a ser la más dulce y la más radical de las revoluciones: la revolución de la ternura. Y está pasando, no es que no está pasando, al hombre enamorado, cuando uno lo ha tocado, él muestra toda su ternura ahí, se pone de rodillas, ¿verdad que sí?, entrega su vida, y de verdad yo le creo porque... como está enamorado... Pero bueno, pero como yo les digo, en ese libro, *Filosofía de la ternura*, hay un capítulo

del deseo, la ley del deseo le llamo, yo, que tiene un problema, que el deseo desaparece cuando se satisface, hasta el agua tan querida se puede convertir en una tortura, como cuando nos metían a nosotros en un pozo a vomitar agua. Te digo que esa es una bandera que tiene un potencial extraordinario. Y nadie te impide, la podés hacer en tu casa, no necesitas ni partido, ni gobierno, ni armas, sólo tu convicción y empezar a gozar, empezar a desenmascararte ya no de tu razón, esa es mala aliada, sino tus emociones, bueno, es otro campo que para mí es muy querido y he trabajado mucho en eso, pues. Pero lo que quiero decir es que esa revolución no es con el poder; yo le diría a Žižek, no es con el gobierno porque las leyes no sirven para nada. La prueba está en los diez mandamientos, las leyes de Dios, ¿cuántos siglos tienen? Y yo creo que ni uno se cumple, aunque todo el mundo los rece todos los días. Entonces, yo creo que hay espacios para construir formas alternativas a la sociedad, no al régimen, ¿verdad?, no al sistema, sino a la civilización, y esto tiene que ver ya con la civilización, con los valores que son arrastrados por todos los sistemas, porque vos podés ser socialista y ser un tirano en tu casa. Te digo, pues, yo he conocido revolucionarios en las calles y reaccionarios en la casa y en la familia, pero bueno, lo importante es darle una bandera al hombre, porque la mujer ya la tiene, pero no puede ya que es una lucha en la que no puede matar al enemigo, porque habría que matar a la mitad de los hombres, y no es tan fácil, hay algunos grupos feministas que lo plantean ¿verdad? Yo no soy tan radical porque me quedo sin vida [risas], pero que hay que matarlo como macho, eso sí. Entonces es una lucha compleja, y el discurso feminista a mí me parece que al macho no le llega, tiene que ser algo que él gane, y con esto él gana; si se humaniza, él gana, y vuelve a ser el enamorado que era. Y la cultura le ha enseñado que si tocás a una mujer, como dice la Teoría de Cupido, y voy a citarme a mí mismo, una vez que la tocás desaparece; yo allí en ese libro, en un capítulo que se llama “La insurrección del amor”, donde explico la dicotomía entre la madre o la virgen y la puta, que la sociedad te ofrece que en la esposa has encontrado a las dos, y es mentira, no las encontrás, porque en una etapa pregenital vos tuviste a las dos, tuviste a la virgen y a la puta, porque tu madre te satisfizo todos tus deseos sexuales, porque son pregenitales, porque cuando ya son genitales tu mamá te dice: “vaya a su cuarto muchachito, hora estoy sola con su papá”. Pero hubo un momento en que tuviste los dos, el amor, la ternura, y el placer. A partir de ahí se bifurca y no lo encontrás, o lo encontrás en dos mujeres, en la esposa y en la amante, o te morís de aburrimiento, los dos, el hombre y la mujer, entonces estás con el resentimiento del complejo de Edipo que no lo pudiste satisfacer. Entonces, hay que tener conciencia de ese

complejo de Cupido, que está generalizado en el mundo entero, y nos está haciendo la vida imposible, y no necesitas tomar el gobierno para eso, como le digo a la Susi, se puede empezar a hacer una asamblea en tu casa y tocar estos temas, o tal vez no te conviene agendarla, ¿no?

**PV:** No me conviene...

**ONS:** Ahí hizo trampa [risas].

**PV:** Perfecto.

**PV:** Quería preguntarte..., tenía varias preguntas, que algunas vos las fuiste respondiendo, sobre este tema de trabajadores, cooperativas, sindicatos durante la revolución.

**ONS:** Ah, sí, sí, las formas asociativas ahora...

**PV:** Sí, justamente, porque a partir de este manifiesto y de esta idea quería preguntarte ¿cómo ves este tema de las alternativas, de construir una alternativa de organización y reproducción dentro de la sociedad actual, civilizatoria si querés? ¿Cómo ves que esto también funciona en la Nicaragua actual?

**ONS:** En Nicaragua, la economía popular es poderosa, es la que más produce. No sólo es la mayoría de la gente, sino que es la que más produce. Si metes las remesas, te doy esa ventaja, si metes las remesas, que es la divisa más líquida de todas las divisas, pero bueno, te la dejo, es la que más produce. Y ya esa es una sociedad diferente a la que vivimos; segundo, la mayor parte de la gente está cooperativizada; tercero, ya está en agenda que pueden entrar al proyecto del proletariado, pueden enfrentarse al capital, pueden tomarse o adquirir una identidad revolucionaria, que se les ha negado, porque se dijo de la pequeña burguesía “todo esto va a desaparecer”, entonces en lugar de desaparecer hay más por todos lados, y obreros cada vez hay menos, y la tendencia del capitalismo es que ya no haya, es que se robotice el mundo, como el mismo Marx decía, por la ley del valor va a tener que desaparecer, porque el trabajo muerto va a tener que ser más grande que el trabajo vivo, la computadora hace el trabajo de cien escribanos, es trabajo muerto, un trabajo que alguien produjo ayer. Entonces, las formas asociativas ya están en los estatutos del Frente Sandinista, ya están en leyes, pero eso no es lo más importante, sino que ya está en marcha, esta gente, que se atrevió a decir eso ¿verdad? Y que de paso les quiero decir que ayer me

reuní con ellos, y están felices, no solamente porque aquí la cooperativa de crédito más grande de Nicaragua, que son 250 mil dólares, son todos trabajadores por cuenta propia, son hermanos de ustedes, les digo, porque el campesino siempre fue trabajador por cuenta propia, la mujer siempre fue trabajadora por cuenta propia. Entonces ellos han sentido que la familia ha crecido a partir de un panfleto; tienen conciencia de que la familia es bien grande y que son la mayoría, aunque las cuentas nacionales no lo registren, porque todavía son cuentas nacionales de la metrópoli. Y además, la ventaja es que ahí va la mujer, que dicho sea de paso, es la única guardiana de las relaciones de solidaridad milenarias, la familia es el único lugar donde el mercado no ha entrado, es decir, la mujer no le cobra al niño por darle la leche, que es su hijo, lo que vos quieras, pero en el mercado todo se paga, ahí adentro no, ahí adentro todavía hay relaciones... es una célula patriarcal, pero también una célula de solidaridad, donde está la sociedad política y la sociedad civil. Las formas coercitivas y las formas persuasivas. Ellas seducen, nosotros imponemos. Entonces, ese discurso ya está metido en todo eso; o me aprovecho porque aquí poca gente tiene tiempo para andarnos de charla, entonces yo voy y me aprovecho y me dicen: “¿y ese discurso?”. “Ese discurso es del Frente Sandinista—digo yo—ese es el discurso de los militantes más ortodoxos”. “Ah..., ¿sí?”. “Sí”, les digo yo. Me reuní con ellos ayer y están felices, no porque las cooperativas del campo hayan hecho la edición y se lo hayan apropiado al planteamiento, no. Porque les decía: “hombre, las cooperativas del campo, las federaciones, se sienten ya trabajadores por cuenta propia, son no asalariados que producen, son hermanos de ustedes”; “sí doctor, pero los intelectuales de América Latina, eso ya es la utopía”, me dice. “Ahí ellos estaban de acuerdo con el panfletito”. “Ellos están de acuerdo, en su economía también pasa eso”, les digo. “Eso es maravilloso, eso hay que celebrarlo”, me dice, porque da legitimidad, porque a veces lo que necesitan ellos es legitimidad, porque han sido gente muy marginada, marginada de todo, por todos lados. Entonces, pues, dicho sea de paso, el secretario general de esa organización que ahora es de América, él es de un municipio cerca de mi pueblo de Somotillo, de casualidad, pues. Entonces se están dando formas, en América Latina igual. Yo conozco formas de América Latina, extraordinarias, de una sociedad alternativa, en todos los campos, no sólo en el económico, también en el político; los consejos populares aquí en la organización privilegiaban al Frente Sandinista, no están tan desarraigados, porque todavía la mitad de la gente es liberal, pero aquí los consejos populares es la forma organizativa política que tiene que sustituir al Estado, eso lo dice Daniel en la televisión. Nosotros hicimos aquí un Consejo de Estado en los ‘80, pero la presión gringa lo eliminó;



donde el parlamento era la representación de todas las organizaciones sociales. Entonces, los consejos populares son eso, los *soviets*, que por un lado la secretaria de la organización de esta federación, la primera vez que lo expuse me dice: “doctor, está bien, pero quítele *soviet* porque aquí hay mucho prejuicio de eso”, y yo lo quité, sólo en algunas páginas se pasó, y así lo llamé consejo, entonces el consejo es la sociedad alternativa, las comunidades como unidad social. Por ejemplo, nosotros antes apoyábamos a los trabajadores y las cooperativas, ahora apoyamos a la comunidad donde está todo, todas las luchas y todas las contradicciones, es un espacio territorial donde está todo, la salud, la educación, la

***Porque en la asociativa no  
está permitido acumular ni  
intercambiar, pero las relaciones  
tienen que ser un medio y el fin es  
el bienestar.***

alcaldía, las elecciones, la comida, el comercio, ¡todo! Nosotros la tomamos como una unidad social alternativa. Creo que si a eso le agregamos las experiencias de América Latina, que son vastísimas, que habría que hacer un libro, eso hay que decirle a Emir [Sader], que después de esa *Enciclopedia* hay que hacer otra *Enciclopedia* donde estén las experiencias, los conceptos si quieren, pero las experiencias de formas de vida alternativa en América Latina, nos vamos a desmayar del gusto, si no las vemos no las conocemos, maravillosas. Entonces, aquí eso está en agenda. Yo soy un apasionado, quizás no vas a encontrar tanta pasión en otros o en otras, pero bueno, esto es ya comprensible porque antes no era tan fácil, para ustedes es fácil porque estudiaron Economía Política, demostrar que el proletariado tiene que ser... ni todos los asalariados son proletarios, como yo digo, ni hay que ser obrero industrial para ser proletario, según pues la ortodoxia, ¿no? Produces plusvalía y viene un capital que te la quita y es un sistema en que la acumulación es un fin en sí mismo, pero bueno, eso ya es otro rollo...

**PV:** Ahora, disculpame, no me quiero seguir enganchando, pero tiene que ver un poco con esto. Vos planteabas el tema de la economía asociativa, de las formas asociativas como una posibilidad de construcción de nueva sociedad, de nuevo lazo social ¿no? Pero también vos dijiste,

y yo coincido, que el mercado es una forma de cohesión, de forma de lazo social. Y vos también hablás de un plano civilizatorio, ¿cómo se da esta forma de asociatividad como alternativa de sociedad en un marco de mercado? Porque acá tampoco se rompe la relación... mercantil.

**ONS:** Sí, pero el mercado..., no todo mercado es mercado capitalista, el mercado nace sin que sea un mercado capitalista, el intercambio mercantil es anterior al sistema capitalista...

**PV:** Sí...

**ONS:** Y el intercambio de equivalentes entre los sectores populares existe. Es decir, los que venden plátanos venden al precio equivalente de su trabajo igual que el que vende otra fruta, o que el de maíz o el del frijol. En los sectores populares, la equivalencia es cercana a la ley del valor, y no está ausente la cohesión. Lo que se necesita es que la distribución de los excedentes, que es la meta, sea una distribución equitativa que sólo pueden hacer las formas orgánicas, no por ley sino por formas asociativas de los sectores populares, porque ya la hacen ellos. Porque digamos, ahorita, como yo digo no sé dónde, por ahí..., es decir, Marx tenía la tesis de que había intercambio de equivalentes, que las mercancías se cambian según lo que cuestan, nada más que hay una que produce más de lo que cuesta, esa es..., ¿verdad?

**PV:** Sí, sí...

**ONS:** Entonces, yo pongo un ejemplo mucho más radical: 100 dólares cambiados por 100 dólares ya es una injusticia, ahí no hay equivalencia, ¿cómo? Si te dan 100 dólares igualito a este otro billete de 100 dólares, ¡no! Porque a mí me costó un día ganármelo, y a vos te costó un mes, ya no hay equivalencia ni siquiera en la unidad monetaria, ya para enrostrar pues la ley de equivalencia, entonces la lucha es por acceder a los excedentes, es decir, por achatar la pirámide, pero eso no quiere decir que las relaciones mercantiles no sigan cohesionándose, en los intercambios, en los trueques que hay en Argentina, el mercado no tiene por qué ser mercado capitalista, el mercado nació con un intercambio, más o menos, de equivalentes.

**PV:** Pero yo iba a cómo se generan los antídotos para... Porque también el mercado capitalista tiene un poder de cooptación y de, digamos, asimilación de las formas alternativas bastante fuerte, es decir, de hecho, acá ustedes mismos, es parte de lo que ha sufrido la revolución.

**ONS:** Sí, sí. La economía popular si sigue y si no se asocia va a ser el relevo del capitalismo, es decir, toda forma asociativa autogestionaria puede eliminar la perversidad de la acumulación privada. Por eso digo, pues, respeto a todas las formas de propiedad, refuerzo la pequeña y fomento la asociativa. Porque en la asociativa no está permitido acumular ni intercambiar, pero las relaciones tienen que ser un medio y el fin es el bienestar. Y hay que estar claro que los excedentes están concentrados, y entonces hay que acceder a todas las cadenas de valor. Estas asociaciones tienen que tomarse el comercio, la importación y la exportación, y ya ves cómo el mercado empieza a ceder, pero no importa porque lo que hay es intercambio, ¿verdad? Todavía sigue la división del trabajo, todavía sigue, y eso no es el socialismo, veremos la forma de transitar real, objetiva, no desde el poder político sino a pesar del poder político; ¿y quién es el mejor ejemplo? la burguesía [risas], la burguesía, les digo, ya hizo su revolución antes de la toma de la Bastilla. ¡Ah no! Nosotros vamos antes por la toma de la Bastilla y por eso nos va tan mal, por eso hay que empezar desde ahora y el mercado no se resiente, si hay intercambio no se resiente. Por ejemplo, está el agua y hay quien produce agua, yo necesito reloj y vos producís relojes, yo necesito zapatos... todo, nada más que cada uno va cobrar como en el siglo XVIII o XVII, hubo mucha comunidad aquí, se intercambia de acuerdo a la ley del valor, es decir, de acuerdo al tiempo del trabajo necesario, y no como pasa ahora que estos sectores están empobrecidos. No hay ninguna contradicción, es posible y está pasando ya, yo les decía en Costa Rica cómo me hubiera gustado que hablara la compañera que habló de una experiencia en Liberia, no sé si ustedes conocen Unión Fenosa, una empresa española que ha comprado toda la distribución energética en el continente, no sé en Argentina pero aquí por lo menos es la que manda. En Costa Rica hay una cooperativa que es equivalente a los ciudadanos de Liberia, si haces una casa y querés poner un medidor, te dicen tenés que entrar a la cooperativa de Liberia, tenés que ser socio porque el dueño de la distribución son los ciudadanos de Liberia organizados en forma, con figura cooperativa, y vos pagás según lo que consumís, hay intercambio pues, hay un mercado, pero los dueños son los ciudadanos. Si hay excedente es para la administración, pero no es para acumular, nadie puede acumular si todos son iguales. Qué tal si se generaliza eso en toda América Latina, ya no es ni una transnacional y así, pues, hacer con todo. Los consumidores, como digo ahí [en el libro], ya pueden ser parte del proletariado si se meten a administrar la economía alternativa al capital. Todo el que sea adversario al capital es un proletario. Porque todo el mundo produce valor, porque la mercancía hasta que se consume no deja de seguir adquiriendo valor, entonces

la distribución, el transporte, como decía el viejo Marx, las bodegas [almacenes], todo eso es productivo, es trabajo productivo.

Entonces, experiencias como esas hay por todos lados. Encontramos en Costa Rica un taller de reparación de aviación, que está en manos de los trabajadores, y los gringos llevan a reparar allí sus aviones, o sea que no es tan vulgar. Hay una fábrica en Costa Rica, en Monte Verde, que produce queso, el 50% de las acciones es de los obreros de la fábrica y el otro 50% es de los campesinos que aportan la leche, pues esa es la economía asociativa y autogestionaria. ¿Cuál es el problema? Allí el mercado está funcionando pero se está achatando.

**PV:** Dos últimas preguntas, y me hago cargo porque así cerramos. ¿Cómo ves la relación entre esta federación y esta forma del trabajador por cuenta propia y esta forma asociativa con los sindicatos más clásicos, si es que ves una relación, y si es que existen en Nicaragua?

**ONS:** Sí, ellos pertenecen a la federación donde están los trabajadores, pero se llaman sindicatos, los taxistas se llaman sindicatos, los productores se llaman sindicatos, los que venden lotería, los que cambian en la calle son sindicatos y son federaciones; y pertenecen a sindicatos mundiales de trabajadores asalariados.

**PV:** Entonces aquí en Nicaragua hay una relación, hay un vínculo político digamos...

**ONS:** No, ellos son del Frente Sandinista, del Frente Nacional de los Trabajadores, y en el Frente Nacional de los Trabajadores hay asalariados de la salud, de la educación y asalariados de la industria; y se llaman todos sindicatos por la cultura, pero además después son, se llaman, federaciones. Y ya eso se parece más a las creaciones de la comuna [risas] pero es...

**PV:** Es más la que a vos te gusta [risas].

**ONS:** Es la que más me gusta, ¿verdad? Pero aquí hay un espacio para la gestión obrera de los asalariados, y yo estoy en contra. Pero para ser revolucionarios tienen que tomarse las fábricas y tienen que gestionarlas, sino son obreros, son obreros que van a estar: si están desempleados están pidiendo que regrese el patrón, porque para ser empleado tiene que regresar el capitalista, está fomentando el desarrollo capitalista, yo le digo, “nosotros queremos ser empleados doctor”. “Entonces ustedes quieren que regrese el patroncito”, les digo.

“¿Por qué?”. “Porque para que haya empleados tiene que haber una inversión, y si la inversión es privada va a haber un patrón encima de ustedes”. “No me los confunda”, me dice. “Claro, busquen su propio empleo, no sé, hagan su empresa”. Acá hay una universidad de profesores que vinieron aquí sin trabajo, que nosotros podíamos ayudarles a conseguir empleo. “No, ustedes universitarios no deben andar buscando empleo, deben generar empleo primero para ustedes mismos”. “¿Cómo?”, me dicen. “Hagan una universidad”, les digo. “¿Y cómo?”. “Ustedes son profesores, los estudiantes ahí están, les voy a prestar aquí estas oficinas”, les digo. Y ahora son una universidad y los profesores son los socios; entonces, experiencias hay por todos lados, y América Latina ha de estar llena, por eso son asalariados, son académicos; pero aquí hay empresas y hay minas que están en manos de los trabajadores desde la revolución; y hay..., les voy a regalar unas cositas de marañón, me lo recuerdan. Aquí hay un grupo de mujeres que nosotros colaboramos en su organización que solamente son las productoras de marañón de Nicaragua, esto sería: producen el marañón, lo procesan y lo están exportando a España, y son mujeres, ¿cuál es el problema?, y ese programa de hambre cero que el gobierno agarró, y yo por eso soy más sandinista que antes [risas] es sólo de mujeres, hay 60 mil mujeres ahí, mil cooperativas de mujeres. Es decir, ya estamos hablando de los cuentapropistas más revolucionarios, pues, las mujeres porque han estado en los campos y no pasa nada, están trabajando. Por eso yo le diría a CLACSO que nos metamos a trabajar en relevar esas experiencias; está bien criticar a los gobiernos, y está bien criticar al sistema, pero esas instituciones nunca van a funcionar bien, no están hechas para funcionar a favor de los sectores populares, están “funcionando bien”, esa es la naturaleza de ellas [risas]. Entonces, porqué no nos metemos a relevar y hacer una enciclopedia, hay que decirle a CLACSO, de todas las experiencias asociativas en América Latina, en el comercio, en el transporte, en la banca. Aquí, el banco más grande es una cooperativa de bajo crédito porque tiene más clientela y los intereses más bajos, trabajan con fondos del ALBA ahora. Es decir, haríamos todo desde México, no las viejas, o también, podríamos hacer un primer capítulo de las que existieron, ahí metemos las comunas y a los comunistas [risas]; pero las que existen hoy y están en marcha, desconocidas e invisibilizadas, y pasan por nuestros ojos; ahí llega un nicaragüense funcionario a Monte Verde a comprar queso y “¡qué bonito! ¿Y esto?”. Sí, es una empresa de los trabajadores, y los campesinos sí tienen la mitad de las acciones en leyes y les parece natural y deberían asombrarse y decir “qué cosa más linda, hagámosla en toda América Latina”. Pero no reaccionan así porque están acostumbrados a que la revolución es la

toma del poder político-militar y desde arriba hacer la revolución, y las revoluciones se hacen *desde abajo*. La única que ha funcionado, que es la revolución democrático-burguesa que estudió Marx, es desde abajo. Los que intentamos desde arriba y para no ser tan radical desde arriba y desde abajo, pues, vamos a hacer alguna concesión.

**PV:** Está bien, concesivo. La última pregunta y...

**ONS:** Ya van como 5 últimas preguntas, ¿viste? [risas].

**PV:** ¿Cómo ves la situación de América Latina y Centroamérica en general, tanto a nivel de los gobiernos como a nivel de las sociedades y de las organizaciones sociales?

**ONS:** Bueno, yo lo que veo es excitante, pues. Es decir, mientras haya lucha, mientras haya banderas de lucha y haya logros y fracasos de los sectores populares, y se profundice la crisis del sistema y la crisis de la civilización, porque los matrimonios, para mí no están funcionando, son una fábrica de dictadorcitos para empezar, porque allí se fabrican, con perdón de las mujeres, porque a nosotros nos enseñan que el amor está allí donde hay dominio, el niño chiquito es el rey y escupe si la leche está fría y la mamá debe ir a calentársela rápido. Él nace con un amor que es amor-dominio; pero bueno no nos metamos en ese rollo otra vez, ya perdí el hilo. Recuperar todas esas experiencias ¿verdad? Y entregarlas para los que las viven y se reconocen. Por ejemplo, yo aquí estoy peleando para que metan en el próximo censo agropecuario otras categorías que no están, que metan a la gente por cuenta propia como categoría porque no existe, están invisibilizados en las cifras, los que no producen en forma capitalista no existen en las cifras del Banco Central. Entonces, hay cosas que cambiar, pero lo importante es que existan, que nosotros las visibilicemos, que los intelectuales nos dediquemos a divulgarlas, que veamos ese laboratorio en marcha en América Latina de gobiernos de izquierda, que aun sin que esté funcionando una sociedad alternativa, hay que ir ahí a esa aventura. Y las alianzas son importantes, entonces también las experiencias asociativas y autogestionarias. Entonces yo veo a América Latina como un continente con una gran responsabilidad histórica, porque ya se quitó el complejo de que el socialismo es imposible, ya dijo “es el socialismo”, pero hay otras formas con los mismos principios, de buscar cómo eliminar las diferencias sociales del mercado. Creo que las ciencias sociales deben recuperar el análisis marxista, el método más que la teoría, el método; y ahora incorporar a todas esas fuerzas laborales,

no despreciarlas porque no son obreros industriales de Manchester o Illinois; son trabajadores y producen riqueza, por eso les llamo naciones proletarizadas, porque todas estas naciones nuestras producen plusvalía, y esa plusvalía se va para la metrópolis, nuestras naciones son a la metrópolis como el obrero al patrón, son naciones proletarias desde el siglo XV porque produjeron excedente. Como les decía, Marx no se equivocó. ¿Marx dijo de los Estados Unidos que es una sociedad esclavista? ¿Verdad que no? Es una sociedad capitalista que está a la vanguardia. Pero alguien le decía: “pero hay esclavos cortando el algodón”; “No importa, eso es sustantivo”. No dijo “como no son proletarios no es capitalista esto”, como son esclavistas no son capitalistas, no se enredó Marx, y menos mal que lo escribió porque el viejo tiene autoridad para mucho; ya no tenemos otro argumento de dónde...

**PV:** Dijo Marx, como dijo Sandino antes [risas].

**ONS:** Dijo Sandino-Marx. Aquí hay un compañero guerrillero que decía: “hay que leer el marxismo con ojos sandinistas, y hay que leer el sandinismo con ojos marxistas”, un compañero que mató la Guardia. Y así hay que hacer; y CLACSO, yo creo, que tiene una gran responsabilidad, hasta que no haya un inodoro ecológico en toda América Latina, CLACSO tiene deuda, ¿verdad? Con la autoestima de las mujeres y de la familia [risas].



# PERSPECTIVAS



# Diez bases para la producción contemporánea de los derechos: el caso de los pueblos indígenas en aislamiento autónomo

Joaquín Herrera Flores

## Resumen

El autor sostiene que existe una dualidad entre los derechos individuales y los sociales. Toda norma es reflejo de una decisión ética que legitima el sistema hegemónico. Los pueblos indígenas huyen de las normas que les imponen y *deciden* autónomamente su “fuga” del sistema modificando profundamente las condiciones del conflicto y constituyéndose en sujetos plenos de los derechos humanos.

## Abstract

*The author maintains that there is a duality between social and individual rights. Every rule is a reflection of an ethical decision that legitimizes the hegemonic system. Indigenous peoples flee from the standards imposed on them and, autonomously, decide their “escape” from the system, profoundly modifying the conditions of the conflict and becoming full subjects of Human Rights.*

CyE

Año IV  
Nº 7  
Primer  
Semestre  
2012

---

### **Joaquín Herrera Flores**

Director del Programa Oficial de  
Posgrado en Derechos Humanos y  
Desarrollo, Universidad Pablo de  
Olavide, Sevilla, España.

*Director of the Postgraduate Official  
Programme in Human Rights and  
Development at the Universidad Pablo de  
Olavide, Sevilla, España.*

---

### **Palabras clave**

- 1| Derechos humanos 2| Derecho internacional 3| Empoderamiento  
4| Pueblos indígenas

### **Keywords**

- 1| *Human rights* 2| *International law* 3| *Empowerment* 4| *Indigenous peoples*

---

### **Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]**

HERRERA FLORES, Joaquín. Diez bases para la producción contemporánea de los derechos: el caso de los pueblos indígenas en aislamiento autónomo. *Crítica y Emancipación*, (7): 159-176, primer semestre de 2012.

# Diez bases para la producción contemporánea de los derechos: el caso de los pueblos indígenas en aislamiento autónomo

CyE  
Año IV  
Nº 7  
Primer  
Semestre  
2012

## UNO

Algo ocurre con el Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH) en estos turbulentos inicios del siglo XXI. Desde múltiples y muy diferentes contextos sociales y políticos se denuncia una y otra vez su ineficacia a la hora de enfrentarse a los graves problemas por los que atraviesa hoy en día la humanidad. Muchos son los temas que aparecen recurrentemente en las críticas: las dificultades para abordar seriamente los llamados “objetivos del milenio”, con sus constantes prórrogas y retrasos a la hora de su implementación; la continuidad de la política de “dobles raseros” o “dobles medidas” en relación con los conflictos que asolan muchas de las regiones del mundo; la persistencia en el mantenimiento de la dualidad establecida en 1966 entre derechos individuales (de efectiva aplicación) y derechos sociales, económicos y culturales (postergados una y otra vez hasta que por arte de magia surjan los recursos necesarios para su puesta en práctica); y, por poner un punto final, la dependencia patológica de los derechos con respecto a las fronteras nacionales (tal y como se afirma en el artículo 13 de la Declaración Universal de 1948); fronteras que nada tienen de fenómenos naturales, sino que han sido construidas histórica y políticamente como líneas de exclusión establecidas sobre la base de relaciones de fuerza y de eliminación colonial de otras formas de regulación política y jurídica... Estos hechos, y otros muchos más, forman parte ya del acervo de descontento y desesperanza que parece haberse instalado en las mentes de la ingente multitud de militantes que luchan cada día por la construcción de un mundo mejor, utilizando la categoría “derechos humanos”.

## DOS

Estas críticas no son un fenómeno nuevo. Lo novedoso es la conciencia de que algo no funciona con ese conjunto de “derechos” que fueron “declarados” como universales en diciembre de 1948. Han transcurrido más de sesenta años de la firma de la famosa Declaración Universal, y pocos son ya los que creen en su virtualidad a la hora de disminuir

los efectos desastrosos del sistema económico y de relaciones sociales que regula la vida cotidiana de las personas. Nos referimos al sistema capitalista y su círculo infernal compuesto, al menos, por los siguientes cuatro elementos: 1) la apropiación privada de los recursos naturales y humanos (con todo su bagaje de patentes y múltiples versiones del sacrosanto derecho de propiedad privada garantizado jurídicamente a nivel nacional e internacional); 2) la consecuente “creación” de escasez (basada en la consideración excluyente y profundamente antisolidaria del criterio axiológico de elección racional); 3) la afirmación y reafirmación del mercado autorregulado como único mecanismo racional de ajuste, corrección y distribución de bienes “convertidos” en escasos por los puntos 1 y 2; y 4) la “naturalización” de un fin o *telos* insuperable: la continua y siempre creciente acumulación de capital que permita reiniciar el ciclo con nuevas apropiaciones privadas, nuevas exclusiones, nuevas justificaciones de los mercados y más acumulación... La duda surge de inmediato: ¿podrá el inmenso y gigantesco edificio normativo y jurisprudencial del llamado Derecho Internacional de los Derechos Humanos hacer algún rasguño o abrir algún quiebre en esa estructura de dominación y de explotación que lleva consigo el sistema de relaciones sociales, económicas, políticas y jurídicas del capitalismo, hoy en día, globalizado?

### TRES

¿Cómo conciliar el entramado jurídico e institucional que, como un Polifemo de un solo ojo, se levanta gigantesco sobre una base de desigualdades, injusticias y explotaciones sistemáticas? ¿Es que acaso los derechos humanos pueden convivir con ese contexto económico capitalista y seguir engordando los compendios del derecho internacional sin poder afectar las instituciones y las prácticas que legitiman y reproducen la opresión generalizada que sufren las cuatro quintas partes de la humanidad? Si todos y todas estamos dotados retóricamente de derechos individuales y sociales (entendidos conjuntamente en la Declaración Universal) y materialmente vivimos en condiciones de injusticia o de privilegio, ¿existe alguna forma de conciliar el sueño o de evitar la esquizofrenia cuando proclamamos nuestra adhesión a los derechos humanos sin tener en consideración tales situaciones individuales y colectivas? Estamos acostumbrados a seguir a nuestros clásicos occidentales (Francisco de Vitoria, Hugo Grocio y otros) en la afirmación de que todos somos seres humanos porque tenemos los mismos derechos. Sin embargo, con sólo observar el mundo que nos rodea, vemos que las realidades históricas y sociales han ido funcionando excluyendo a las mayorías oprimidas

y subordinadas hasta del goce de sus propios recursos, siempre en beneficio de las minorías dominantes en los procesos de acumulación del capital. Si esto es así, ¿podemos sentirnos seguros de que las cosas cambiarán porque la doctrina dominante en el campo de los derechos humanos nos afirma (contradiciendo toda lógica jurídica, siempre deóntica, nunca descriptiva) que “tenemos” los derechos, que estos están ya bien fundamentados y que sólo habrá que aplicarlos en el futuro? ¿Esa hipotética aplicación de los derechos podrá realizarse en el marco de la relación social capitalista o precisará algún tipo de rechazo sistémico de la misma? En definitiva, ¿pueden confiar los

***Lo novedoso es la conciencia de  
que algo no funciona con ese  
conjunto de “derechos” que fueron  
“declarados” como universales en  
diciembre de 1948.***

colectivos tradicionalmente oprimidos, explotados y colocados en situación de subordinación por el conjunto de relaciones sociales capitalistas en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos como único instrumento de solución de sus problemas?

## **CUATRO**

Está claro que cuando hablamos de capitalismo no lo hacemos de un fenómeno natural. El capitalismo no es más que el establecimiento y generalización de un determinado tipo de relación social que se instituye para formalizar social, política y jurídicamente la opresión de unos (los más) en beneficio de otros (los menos). Pero debemos tener mucho cuidado cuando, ejerciendo nuestra capacidad de crítica, denunciemos la debilidad de los derechos frente al orden hegemónico que se encuentra en su base. Cada vez que culpamos globalmente al derecho (sea nacional o internacional) de los problemas que sufren las mayorías empobrecidas, los diseñadores, productores y legitimadores del sistema socioeconómico vigente se frotan las manos. Sonriéndose unos a otros, contemplan entusiasmados cómo de nuevo erramos el blanco de nuestras críticas. Mientras que nosotros nos dedicamos, con bastantes buenas razones, a apuntar las debilidades del gigante de un solo ojo en que consiste el Derecho Internacional

de los Derechos Humanos señalando una y otra vez su ineficacia para la resolución de los problemas de la humanidad, las causas reales de dichos problemas se mantienen incólumes y su reproducción histórica queda asegurada. Está bien que nos dediquemos a la crítica del gran Polifemo que sólo ve normas e instituciones. Pero no nos debemos quedar contentos en esa evaluación negativa regodeándonos en nuestra perspicacia, pues lo que estamos haciendo es confundir las causas de los problemas con uno de los medios que tenemos a nuestro alcance para siquiera poder pensar en su resolución. Cuando nos quedamos ahí, lo que hacemos es olvidar, ocultar o ignorar: 1) cuáles son las causas concretas y materiales de ese abismo establecido entre los derechos reconocidos constitucional o internacionalmente y las realidades concretas de subordinación sometidas, al menos, a los cuatro puntos del círculo infernal citado anteriormente; 2) que el derecho (sea nacional o internacional) no es más que uno de los instrumentos que tenemos a nuestro alcance para la construcción de un mundo mejor. Ahora bien, si lo aislamos del resto de los medios políticos, económicos, sociales y culturales de que disponemos, de poco nos servirá para tal tarea; y 3) que desatendemos los fines que debemos perseguir; es decir, empeñados como estamos en hacer cada vez la crítica más aguda y certera de la impotencia jurídica, no nos tomamos en serio que toda política, norma o práctica social no es más que el reflejo de una decisión ética que legitima, reproduce o critica el sistema hegemónico de relación social. Si optamos por el criterio de valor de “elección racional”, las políticas, las normas y las prácticas sociales que se realicen bajo su ámbito axiológico potenciarán la obtención de beneficios individuales sin importar las opresiones o exclusiones colectivas. Sin embargo, si optamos por otro criterio de valor, por ejemplo, de “riqueza humana”, las políticas, las normas y las prácticas sociales tenderán al despliegue y apropiación de las capacidades humanas individuales y colectivas en aras de una situación de mayor igualdad en lo que concierne al acceso a los bienes que hacen digna la vida que vivimos. El problema reside en olvidar u ocultar que toda política, norma o práctica social es un producto más o menos concreto de la asunción de uno u otro criterio ético y axiológico. Al no colocar tal criterio en el debate, la decisión permanece intacta produciendo sus efectos concretos y materiales. Esto hace que los resultados normativos y políticos que surgen de dicha decisión se consideren como algo natural y desgajado de toda justificación ideológica favorecedora de su reproducción por los siglos de los siglos.

## CINCO

Añadamos un poco más de complejidad al asunto acercándonos al objeto de nuestra argumentación. Es bien sabido que la lógica de la dominación capitalista ha funcionado secularmente estableciendo fronteras de diferente tipo: fronteras territoriales, fronteras ideológicas, fronteras culturales, fronteras económicas. Esta tendencia fronteriza (que funciona más como “confin” insuperable que como línea porosa y transitable) se ha legitimado a partir de dualismos en los que los términos de la dualidad son irreconciliables y en los que uno de ellos siempre funciona de fiel de la balanza: lo público y lo privado (en beneficio de lo privado); lo mental y lo corporal (en beneficio de lo mental); nosotros y ellos (en beneficio de un nosotros excluyente de los otros); lo civilizado y lo cultural (en el que lo civilizado se presenta como universal y lo cultural como producto primitivo y particular), etc. Las políticas coloniales e imperiales siempre han funcionado de ese modo, garantizando con ello su supremacía política, jurídica y cultural. Pues bien, en el mundo contemporáneo están dándose a la vez tres fenómenos sociales que cuestionan esa naturaleza-confin del sistema (y, al mismo tiempo, están cuestionando la decisión axiológica que subyace al mismo): primero, los nuevos movimientos sociales deudores de las luchas autónomas obreras y estudiantiles de los años sesenta. Estos movimientos están cuestionando los confines de lo que puede entenderse por explotación, la cual se extiende más allá de los muros de la fábrica y alcanza los horizontes más íntimos de los cuerpos y del deseo. Segundo, los movimientos migratorios compuestos por cientos de miles de personas que pretenden escapar de las situaciones de miseria, corrupción y genocidio en las que los hundieron en gran medida las políticas colonialistas occidentales. Estos movimientos migratorios cuestionan los confines de privilegio de las sociedades del bienestar y piden entrar en los paraísos del consumo irrestricto y del trabajo aparentemente garantizado a todos. Y tercero, las demandas y reivindicaciones de los pueblos indígenas enfrentados a las políticas culturales racistas, coloniales y nacionales, que confinan a las comunidades en reservas “sin reservas” para apropiarse de lo más sagrado de sus cosmovisiones y prácticas culturales: sus territorios y los recursos naturales que en ellos subyacen. Las exigencias de los pueblos indígenas han conseguido, tras siglos de luchas, una normativa internacional que los favorece, engordando, si cabe, la panza de nuestro Polifemo. Pero tales pueblos saben por experiencia propia que ahí no acaba la lucha y que la batalla continúa a un nivel social, político, económico y cultural. Además, hoy en día muchas de esas comunidades, al constatar la impotencia del Polifemo de un solo ojo a la hora de proteger sus

cosmovisiones y sus prácticas sociales, huyen del contacto con la civilización capitalista, se niegan a ser integradas en los marcos culturales y económicos de las lógicas hegemónicas y, poniendo en práctica su ancestral capacidad de resistencia y lucha, *deciden* autónomamente separarse de aquellos y aquello que amenaza su existencia como pueblos.

## SEIS

El gran antropólogo brasileño Darcy Ribeiro apuntaba en su obra *Os índios e a civilização* que entre 1900 y 1957 los pueblos indígenas de América del Sur sufrieron un genocidio sistemático tanto a nivel poblacional como cultural y económico. Fueron diezmados por el afán predatorio del sistema occidental de desarrollo capitalista, por las incursiones violentas dentro de sus territorios, por enfermedades producidas por el contacto con nuestras pautas “civilizatorias” y por las injerencias religiosas misioneras que les imponían cosmovisiones contradictorias con sus pautas tradicionales acerca de lo sagrado. A este memorial de agravios, podríamos añadir la invasión de los territorios ancestrales en busca del oro, el caucho, la madera, el petróleo, el gas y, recientemente, de los mismos conocimientos tradicionales (tan importantes para renovar las patentes farmacéuticas y los desarrollos de la industria agroalimentaria transnacional). Según Darcy Ribeiro, en menos de cincuenta años 87 etnias que habían vivido hasta el momento aisladas de la “civilización capitalista” desaparecieron junto con todo lo que ellas conservaban en beneficio de su propia supervivencia y del resto de la humanidad, dadas sus estrechas relaciones con el mantenimiento de la biodiversidad y de los recursos naturales. En el capítulo XXV del Libro Primero de *El Capital*, Karl Marx analizaba la desastrosa influencia que las relaciones sociales capitalistas (base de la denominada civilización occidental) tuvieron sobre los trabajadores y artesanos que emigraron durante los siglos XVIII y XIX a la actual Norteamérica: proletarización, alcoholismo, degradación de las condiciones de vida, creación de ejércitos de reserva humanos para ser explotados en beneficio de la acumulación de capital, expropiación de sus propios medios de producción... Zygmund Bauman afirma, hoy en día, que la globalización significa para las regiones empobrecidas de nuestro planeta “la más prolífica y menos controlada cadena de montaje de residuos humanos” que, en palabras de Antonio Negri y Michael Hardt, es absolutamente funcional al capitalismo/colonialismo occidental, pues sostienen que el colonialismo y la subordinación racial hacen las veces de solución transitoria a la crisis de la modernidad europea, no sólo en el plano económico y político, también en lo que se refiere a la identidad y la



cultura. El colonialismo construye figuras de alteridad y organiza sus flujos en un espacio que se despliega como una compleja estructura dialéctica. *La construcción negativa de los otros no europeos es finalmente lo que da una base y sostiene a la identidad europea misma.*

## SIETE

El colonialismo imperialista –y el correspondiente genocidio sistemático de los pueblos indígenas denunciado por Darcy Ribeiro–, llevado a cabo por las potencias europeas en el mundo, se ha basado, pues, en ese desprecio por los otros y por cualquier forma de vida que pudiera presentarse como una alternativa al modelo hegemónico de Occidente. Las luchas de los pueblos indígenas en Asia, Oceanía, África y América Latina constituyen ejemplos que no pueden caer bajo la ceguera moral del Polifemo de un solo ojo en el que se está convirtiendo el Derecho Internacional de los Derechos Humanos. El ejemplo que están dando las comunidades que de un modo voluntario están poniendo en práctica su decisión autónoma de “huir” de ese modelo hegemónico está haciendo saltar por los aires las contradicciones en las que nuestro gigante pretende sobrevivir. Estas comunidades, pueblos e individuos se aíslan no por impotencia frente al genocidio al que son sometidos, sino que, al contrario, su “huida” es el resultado de una decisión autónoma de no aceptar y no dejar que interfieran en sus modos de vida nuestros sistemas económicos y axiológicos. Al contrario de Ulises y sus compañeros de odisea que huyen de la cueva donde Polifemo los tenía encerrados gritando que “eran nadie”, los pueblos en aislamiento autónomo ejercen su movilidad afirmando su naturaleza de sujetos con capacidad de elegir el lugar donde vivir con dignidad. Su aislamiento no es sólo una estrategia geográfica o fronteriza, es un aislamiento político, social y cultural (impulsado por la historia de la colonización y de la construcción artificial de las fronteras nacionales), que debe ser respetado en toda su dimensión de decisión ética autónoma en aras de la supervivencia y la dignidad. Estos procesos de aislamiento autónomo marcan una distancia, un “espaciamento” y una diferencia con respecto a los valores hegemónicos, con el objetivo genérico de mantener las condiciones materiales e inmateriales que garanticen su inclusión en lo humano, pero sin la correspondiente integración en el modo de vida y de relaciones sociales occidentales. Dicha decisión es la máxima expresión de desobediencia y de rechazo a toda servidumbre voluntaria por parte de los hombres y mujeres que componen los pueblos que se aíslan autónomamente. No es un mero gesto negativo que los libere de asumir responsabilidades ante sus propias acciones.

Al contrario, al desertar, al instituir ese espaciamiento y esa diferenciación frente a la hegemonía de valores occidentales, los pueblos en aislamiento autónomo lo que hacen es algo mucho más radical que la mera petición de integración en igualdad: modifican las condiciones dentro de las cuales se desenvuelven los conflictos amplificando, con ello, las diferencias al construir nuevos escenarios de lucha desde los que asumir (y obligar a que los otros asuman) *la propia igualdad sin la integración nacional*. De ese modo, el conflicto se entabla a partir de lo que se ha construido huyendo para defender relaciones sociales tradicionales en una nueva perspectiva: la defensa de la dignidad desde el respeto a la diferencia y a la decisión autónoma de no participar ni dejarse integrar en lo que se considera la causa de su exterminio. En vez de una sumisión alienada al orden hegemónico sustentado en ese círculo infernal de cuatro puntos que veíamos anteriormente, es este mismo círculo el que aparece como el principal obstáculo, como el residuo inerte más importante para todo reconocimiento del otro en su misma otredad y alteridad. No se trata pues ni de inclusión diferencial ni de exclusión identitaria, sino de deserción como muestra de igualdad a la hora de decidir por la propia forma de vida y por el lugar donde poder ejercerla del modo más digno posible.

## OCHO

La decisión autónoma de aislamiento nos pone en evidencia que todos, sin excepción, somos animales culturales que reaccionamos plural y diferenciadamente frente a los entornos de relaciones en los que vivimos. La cultura, entendida como la dimensión común de las prácticas sociales, no es sólo patrimonio del privilegiado. Es también parte de la naturaleza de animales culturales que comparten los individuos que componen todas las formas de vida que pueblan nuestro mundo. De ahí que el aislamiento como decisión autónoma de espaciamiento y de diferenciación no es más que una reacción cultural de quien no acepta la forma en la que están construidas las relaciones humanas, económicas, sociales o culturales que se les pretenden imponer. Esto no hace de los individuos y comunidades que la toman ni víctimas ni héroes. No son víctimas, pues no solicitan la inclusión en el orden hegemónico en condiciones de subordinación. Más bien el aislamiento los convierte en agentes sociales dinámicos que al decir no al orden dominante aumentan la tensión entre la realidad concreta de la opresión y la búsqueda de condiciones dignas de vida. Nos guste o no a los occidentales, el aislamiento autónomo de los pueblos indígenas tiene para los movimientos sociales antisistémicos un enorme potencial político de superación de las categorías tradicionales de

igualdad y diferencia. No se trata de “marginalizarse” estéticamente en la diferencia sino de ejercer la capacidad humana genérica de éxodo y de deserción frente a los procesos de inclusión en la opresión. Tampoco son héroes. La diferenciación y el espaciamiento del éxodo de los pueblos que se aíslan no tienen por qué conducirnos siempre y en todo momento a resultados emancipadores. Todo dependerá de si el aislamiento es producto de una decisión autónoma de deserción y rechazo de la servidumbre voluntaria o de un mero acto de repulsa sin objetivos políticos y culturales a largo plazo. No se trata, en efecto, de indicarles a los individuos y comunidades que ejercen la deserción

***Los pueblos en aislamiento autónomo ejercen su movilidad afirmando su naturaleza de sujetos con capacidad de elegir el lugar donde vivir con dignidad.***

autónoma que actúen de un modo o de otro. De lo que se trata es de aprender de ellos para trabajar en la construcción de voluntades y singularidades que sepan decir “no” y “ya basta” a los procesos de inclusión subordinada. En definitiva, no estamos ante los nuevos héroes de la posmodernidad. Ni, por supuesto, estamos idealizando sus pautas culturales y organizativas. Ahora bien, el aislamiento como producto de decisiones autónomas de éxodo del sistema hegemónico nos puede enseñar a todos los que estamos empeñados en construir alternativas la puesta en marcha de un proceso de subjetivación de amplio alcance. Ello por dos razones: a) al no admitir como modelo de creación de subjetividad las políticas de inclusión y/o representación disponibles por el sistema; y b) al presentar la igualdad sin integración (la no inclusión emancipadora) como una palanca para nuevas modalidades de ser y de cuestionar las certezas políticas, jurídicas, culturales y epistemológicas que se dan por establecidas de una vez por todas. Como afirma Sandro Mezzadra, la categoría-metáfora del *derecho de fuga* (que nosotros vemos realizada en la decisión autónoma de aislamiento) se compone de dos elementos básicos: la igualdad, entendida como capacidad de elegir la forma de vida y el lugar donde llevarla a cabo, y la no integración, entendida como desafío frente a los confines a los que nos está llevando la reducción de la

ciudadanía a mero consumo electoral y de reproducción sistémica de muchas opresiones que quedan invisibilizadas por el dogma “un individuo, un voto”. Por un lado, pues, la igualdad como comprensión de que todos somos animales culturales que tenemos la capacidad humana genérica de reaccionar como entendamos conveniente frente a los entornos de relaciones en que nos ha tocado vivir, y, por otro, la no integración como cuestionamiento de las fronteras nacionales y de todos los dogmas políticos centralizadores que han impedido sistemáticamente el reconocimiento de las diferencias de los de afuera, de los que quedaron marginados sistemáticamente del diseño político de la nación.

## NUEVE

En este sentido es como podemos defender que los individuos, grupos y colectividades que forman parte de los pueblos en aislamiento son plenos sujetos de derechos humanos. En otras palabras, son actores y actrices sociales que toman sus destinos en sus manos poniendo en marcha *procesos de lucha por la dignidad*. Al aislarse, como producto de una decisión autónoma de fuga, de éxodo y de diferenciación con respecto al sistema capitalista/colonialista hegemónico, estos pueblos nos están obligando, primero, a visibilizar el horror al que conduce la imposición del criterio-valor de elección racional (siempre funcional en sus consecuencias con aquel círculo infernal en el que se sustenta el sistema capitalista/colonialista); y, segundo, a asumir en toda su extensión las consecuencias de otro criterio-valor (el de riqueza humana) más acorde con el despliegue y apropiación de las propias capacidades humanas de acción y reacción frente a los entornos de relaciones en los que se *está*. Es decir, un criterio-valor frontalmente opuesto al núcleo de la relación capitalista siempre tendiente a expropiar a los individuos y comunidades de sus propias fuerzas de producción de vida y de cultura. La decisión autónoma de aislamiento, de diferenciación y de éxodo del sistema hegemónico que nos proponen los pueblos indígenas en aislamiento voluntario supone la distinción en el plano jurídico de dos tipos de derechos (en el más amplio sentido de la palabra “derecho”). Los derechos que surgen del criterio-valor de elección racional son, por decirlo en pocas palabras, *derechos de ser* (es decir, derechos de-ninguna-parte que se tienen de un modo ideal y abstracto, de identidad homogénea y excluyente de las diferencias, de eliminación de los contextos, de autonomía reducida a lo ya establecido, de libertad negativa en función de la obtención de beneficios individuales y de igualdad formal ante la ley). Por el contrario, los derechos que surgen del criterio-valor de

riqueza humana son *derechos de estar* (derechos espaciales, situados, no ideales, sino conquistables a través de luchas y decisiones éticas autónomas, derechos de diferenciación de toda servidumbre voluntaria, derechos de autonomía expansiva en función de las luchas por el acceso a bienes, derechos de libertad positiva en la que “mi” libertad no comienza hasta que comienza la “tuya”, y derechos de igualdad material, es decir, de creación de condiciones materiales, inmateriales y, por supuesto, formales para ejercer los derechos anteriores).

Los derechos de ser son derechos de “inclusión excluyente”, pues se tienen en el marco de la nación (artículos 1 y 13 de la Declaración Universal de 1948). Serían derechos identitarios que rechazan la diferencia, que no tienen en cuenta las posiciones y disposiciones subjetivas de los que los reclaman; derechos que se autoproclaman como no políticos, es decir, aparecen como si surgieran del vacío o de las meras voluntades jurídicas, no solidarias y no igualitarias. Estamos, pues, ante derechos que se autonombran como universales, pero que sólo pueden gozarse en el marco de una ciudadanía establecida a priori y sin contar con los que no aceptan –o no fueron convocados a discutir la creación de– las fronteras de la nación. En definitiva, estamos ante derechos que promueven y protegen la inclusión entendida como integración en lo hegemónico y rechazo de todo aquello que concuerde con tal situación.

Por su parte, los derechos de estar pueden caracterizarse como derechos de “inclusión diferenciada sin integración”. Es decir, derechos que se sitúan en la tensión entre identidad y diferencia, entre las posiciones ocupadas y las disposiciones subjetivas propuestas en las luchas. Derechos con un fuerte contenido político en cuanto garantizadores de la creación de espacios de acción individual y colectiva. Son derechos solidarios e igualitarios que no pueden reducirse a lo que se tiene por el mero hecho de ser ciudadanos de una nación. Estamos, pues, ante derechos que se tienen donde la persona o la comunidad estén, dado que surgen de la desconexión entre las garantías jurídicas y la categoría de ciudadanía (constituyen garantías al margen de si se es o no se es ciudadano). Derechos, en fin, de inclusión sin integración, de no integración emancipadora: derechos de fuga y de asentamiento.

	<b>Derechos de ser</b>	<b>Derechos de estar</b>
Definición	Derechos de inclusión/integración excluyente	Derechos de inclusión diferenciada sin integración
	Derechos de ninguna parte	Derechos espaciales (consideración de los objetos y las acciones que componen la categoría de espacio)
	Derechos abstractos e idealmente conseguidos	Derechos situados
	Derechos de identidad homogénea monocultural y mononacional	Derechos de diferenciación transcultural y transnacional
	Derechos sin contexto social, económico y/o cultural	Derechos en sus contextos sociales, económicos y culturales
	Derechos de autonomía reducida a lo ya establecido: libertad negativa como exclusión (mi libertad termina cuando comienza la tuya)	Derechos de autonomía expansiva: libertad positiva como inclusión (no integradora): mi libertad comienza cuando comienza la tuya
Criterio axiológico	Elección racional: obtención de la máxima cantidad de beneficio individual con la correspondiente expropiación de las capacidades y potencialidades humanas de los otros para promover la continua acumulación de capital	Riqueza humana: 1) despliegue de capacidades y potencialidades humanas; 2) apropiación de dichas capacidades en beneficio individual y colectivo
Carácter de las garantías	Garantías de identidad nacional	Garantías de identidad transnacional
	Garantías que no tienen en cuenta las posiciones ocupadas en el sistema social por los sujetos	Garantías que se sitúan en la tensión entre las posiciones ocupadas por los sujetos en el sistema social y sus disposiciones frente al mismo
	Garantías no políticas (meramente jurídicas)	Garantías políticas (de construcción de espacios de acción individual y colectiva)
	Garantías no solidarias: separación entre derechos individuales y derechos sociales, económicos y culturales	Garantías solidarias: concepción integral de los derechos humanos, tanto a nivel nacional como internacional
	Garantías de la igualdad como un hecho, como algo que se tiene	Garantías de la igualdad como norma: algo que no se tiene y que se debe conseguir a partir de luchas sociales y políticas públicas de intervención

## DIEZ

Los individuos y comunidades que deciden autónomamente la huida, la diferenciación y el espaciamento de lo hegemónico (dados los genocidios e invasiones a que se han visto sometidos ancestralmente) son plenos sujetos de derechos humanos en cuanto “derechos de estar”. Estos derechos no se tienen porque sí, sino porque se actúa y se lucha donde uno está a la hora de poder desplegar y apropiarse de

las capacidades humanas genéricas que el sistema capitalista/colonial nos expropia. En ese sentido, la decisión de aislamiento autónomo tiene mucho que ver con la idea de autonomía expansiva que citábamos anteriormente: la creación de condiciones materiales, inmateriales y formales que potencien, en primer lugar, actitudes favorables al éxodo y al mantenimiento de las formas productivas y culturales tradicionalmente respetuosas con los entornos naturales y humanos; y, en segundo lugar, aptitudes de “empoderamiento”, de fortalecimiento de las propias capacidades para poder actuar y luchar en aras de la libertad positiva, es decir, en función de la expansión de nuestra libertad “siem-

***Derechos que se sitúan en la tensión  
entre identidad y diferencia, entre  
las posiciones ocupadas y las  
disposiciones subjetivas propuestas  
en las luchas.***

pre y cuando” los demás puedan ejercer también su propia libertad. Paradójicamente, constituyen ejemplos de asunción de responsabilidades y de deberes con los otros. Aislarse autónomamente, como sujetos críticos de derechos humanos, no implica hacer dejación de nuestra capacidad humana de articulación y entrecruzamiento ético, económico y cultural. Al contrario, se decide huir y poner en práctica el éxodo para reproducir las condiciones naturales y culturales de vida digna. Los pueblos indígenas que viven en y para los bosques y las florestas lo que rechazan del sistema de valores capitalista/colonial es su afán destructivo y de apropiación privada de los recursos que deben servir para reproducir la vida. Con su decisión, toman en sus manos la responsabilidad que deberíamos asumir todas y todos para acabar con ese círculo infernal de apropiaciones, construcción de escasez, reclamo de mercados autorregulados y de acumulaciones continuas de capital que eliminan toda posibilidad de dignidad individual y colectiva en aras del beneficio privado e inmediato. Estos individuos y comunidades en aislamiento autónomo son el mayor ejemplo de lucha por la dignidad que tenemos hoy en día. Al enfrentarse a ese círculo infernal capitalista/colonial, apuestan por un acceso igualitario y no jerarquizado a priori a los bienes que hacen digna la vida que vivimos: único criterio material de dignidad que no se eleva como la lechuza de Minerva

cuando el daño ya ha sido realizado. Por esa razón, hay que ser osados jurídicamente y construir nuevas garantías que, asumiendo los deberes que surgen de las luchas por la dignidad, protejan la decisión autónoma de fuga y de diferenciación frente a todos aquellos que la juzgan como un obstáculo para un desarrollo capitalista de tintes coloniales. Este nuevo sistema de garantías tendrían que centrarse en: 1) deberes culturales de *reconocimiento* (que nos obliguen –sea tanto a nivel nacional como internacional– a respetar la inclusión no integradora); 2) deberes sociales de *respeto* (que nos obliguen a tomar conciencia y actuar –nacional e internacionalmente– contra las jerarquías establecidas a priori en el acceso a los bienes que convierten las diferencias en desigualdades); 3) deberes éticos de *reciprocidad* (que nos obliguen –nacional e internacionalmente– a devolver lo que ha sido apropiado privadamente en nuestro beneficio); 4) deberes políticos de *responsabilidad* (que nos obliguen –nacional e internacionalmente– a asumir las consecuencias de los genocidios a los que han conducido las prácticas capitalistas/coloniales realizadas en nuestro propio e intransferible desarrollo); y 5) deberes económicos de *redistribución emancipadora* (que nos obliguen –tanto a un nivel nacional como internacional– a cooperar en aras de un desarrollo autónomo e instituyente en el que la voz de los pueblos sea la que prime a la hora de aplicar y de reproducir los recursos vitales).

Deberes	Principios	Derechos
Deber cultural de reconocimiento	Ampliación del principio de libertad (contrario a la tendencia capitalista a apropiación privada de recursos materiales e inmateriales)	Derechos individuales como derechos de autonomía expansiva que potencien actitudes y aptitudes emancipadoras y de respeto de las decisiones autónomas de fuga y éxodo del sistema hegemónico
Deber social de respeto	Ampliación del principio de igualdad (contrario a la tendencia capitalista a construir escasez)	Derechos sociales, económicos y culturales como normas jurídicas nacionales y transnacionales que garanticen el acceso igualitario y no jerarquizado a priori a los bienes (respetando las formas tradicionales de proteger y promover los recursos naturales de los pueblos indígenas)



Deberes	Principios	Derechos
Deber ético de reciprocidad	Ampliación del principio de desarrollo (contrario a la tendencia capitalista a la generalización del mercado autorregulado como mecanismo de producción y distribución de bienes convertidos en escasos)	Derecho a un desarrollo instituyente (garantizar el control de la producción y reproducción de los propios recursos naturales, culturales y humanos, tanto para pueblos en contacto con la civilización capitalista como para pueblos que hayan decidido autónomamente excluirse de los efectos de la misma)
Deber político de responsabilidad	Ampliación del principio de democratización basado en los subprincipios de participación, fuga, éxodo y diferenciación (contrarios a la tendencia capitalista a la homogeneización y la integración en condiciones de subordinación garantizadas jurídicamente a nivel nacional o transnacional)	Concepción no estatal/nacional del Estado de Derecho: categoría política que propicie la garantía de derechos individuales y colectivos que funcionen asegurando la construcción de condiciones políticas y económicas basadas en tres conjuntos de derechos: 1) derechos de representación, los que potencien la igualdad del poder político (democracia formal); 2) derechos de participación, los que potencien la distribución del poder político (democracia participativa); y 3) derechos de desconexión, los que potencien la construcción de una nueva garantía jurídica, política, social y cultural: el reconocimiento y el respeto de los pueblos en aislamiento autónomo para seguir desconectados hasta que ellos mismos decidan autónomamente revertir su decisión
Deber económico de redistribución emancipadora	Ampliación del principio de Estado de Bienestar (entendido no sólo como forma política de intervención vertical, sino como forma social de empoderamiento de los habitantes del lugar. Principio contrario a la renovación infinita del círculo de cuatro elementos que componen la base de la relación social, productiva y reproductiva de los procesos de acumulación de capital)	Derechos económicos transnacionales y transfronterizos dirigidos a garantizar, primero, los derechos anteriores en el marco de la cooperación transnacional y el respeto por las plurales y diferenciadas formas de vida que componen nuestro planeta; y, segundo, a garantizar la creación de condiciones materiales e inmateriales que respeten el aislamiento decidido autónomamente

CvE

Año IV

Nº 7

Primer

Semestre

2012

Quizá sea este el camino para que el Polifemo de un solo ojo, en el que parece haberse convertido la normativa nacional e internacional de derechos humanos, consiga mirar y actuar sobre lo visible: la opresión y la explotación a la que se ven sometidos muchos individuos, pueblos y comunidades, y a respetar su decisión, sea la de rebelarse contra tales condiciones, sea la de no ser contactados e incluidos e integrados en el sistema que ancestralmente los ha oprimido y explotado.

# Las voces de la tempestad

## Crítica y actualidad del calibanismo

Ailynn Torres Santana

### Resumen

El calibanismo da nombre a un cuerpo de pensamiento crítico de indudable importancia en América Latina. Su discurso habla desde la diferencia colonial, denuncia la colonialidad y el falso universalismo eurocéntrico, y encuentra legitimidad en las demandas, estrategias y búsquedas del sujeto subalterno. Los nuevos escenarios de Nuestra América, la globalización y el redimensionamiento del papel del intelectual muestran los límites de la tradición y debaten la sostenibilidad del símbolo de Caliban. Este texto analiza la posibilidad del calibanismo de pervivir como tradición que se reconstruye, y de informar las luchas actuales contra las dominaciones.

### Abstract

*The calibanism gives its name to a body of critical thinking of undoubted importance in Latin America. His speech speaks from the colonial difference, denounces the coloniality and the false Eurocentric universalism, and finds legitimacy in the demands, strategies and searches of the subaltern subject. The new scenarios of Our America, the globalization and the resizing of the intellectual role show the limits of the tradition and discuss the sustainability of the symbol of Caliban. This text analyzes the possibility of calibanism enduring as a tradition that is reconstructed, and informing the current struggles against the dominations.*

CyE  
Año IV  
Nº 7  
Primer  
Semestre  
2012

---

### **Ailynn Torres Santana**

Licenciada en Psicología. Magíster en Ciencias de Comunicación por la Universidad de La Habana. Investigadora del Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello y Profesora de la Universidad de La Habana. Ha obtenido reconocimientos, en forma de premios y becas de investigación, de CLACSO, Casa de las Américas y el ALBA Cultural.

*Psychologist. Master in Communication Sciences by Universidad de La Habana. Researcher at Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello and Professor at the Universidad de La Habana. She obtained recognitions, as awards and research scholarships, from CLACSO, Casa de las Américas and ALBA Cultural.*

---

### **Palabras clave**

1| Calibanismo 2| América Latina 3| Descolonización 4| Diversidad 5| Globalización

### **Keywords**

1| *Calibanism* 2| *Latin America* 3| *Decolonisation* 4| *Diversity* 5| *Globalisation*

---

### **Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]**

TORRES SANTANA, Ailynn. Las voces de la tempestad. Crítica y actualidad del calibanismo. *Crítica y Emancipación*, (7): 177-203, primer semestre de 2012.

# Las voces de la tempestad

## Crítica y actualidad del calibanismo

CyE  
Año IV  
Nº 7  
Primer  
Semestre  
2012

La apropiación simbólica de *The Tempest* (Shakespeare, 1611) ha dado lugar a una poderosa línea de interpretación sobre la cultura latinoamericana, conformada por el arielismo<sup>1</sup> y el calibanismo. Ambas tradiciones han trabajado, de modo preferente, con los símbolos de Ariel, Próspero y Calibán, y los han utilizado para pensar la especificidad de la cultura latinoamericana, el carácter de sus relaciones con los Estados Unidos y/o los procesos de independencia y colonización/descolonización. El diálogo del calibanismo con el arielismo fue definiendo las elaboraciones de los símbolos de la trama shakesperiana y generando críticas en ambos sentidos.

En su historia intelectual, Calibán ha representado diversas identidades. Su equivalencia con Estados Unidos en el *Ariel* de Rodó (1900) fue fundacional para el pensamiento antiimperialista. A partir de 1928 comenzó a encarnar al “pueblo” (Jean Guéhenno), a las “masas sufridas” (Aníbal Ponce), al “colonizado” (O. Mannoni), a los “pueblos explotados” (John Wain), al “esclavo negro” (Aimé Césaire), a “la cultura latinoamericana de resistencia” (Roberto Fernández Retamar), etc. El calibanismo resulta así una tradición heterogénea de sucesivos y paralelos acercamientos a la cultura latinoamericana y a sus planteamientos de resistencia decolonial. En ese camino, ha devenido canónico para pensar cuáles son las opciones de independencia económica, soberanía política y descolonización cultural abiertas al futuro para la región.

ALYNN TORRES SANTANA



<sup>1</sup> El arielismo es una línea de apropiación de los símbolos de *The Tempest* que comenzó con el *Ariel*, de Rodó, y mostró, en la heterogeneidad de sus escrituras, un importante contenido antiimperialista. El arielismo comprendió un proyecto iluminista y docente para América Latina, que sería identificado con el personaje de Ariel como horizonte. En esa lógica, el símbolo de Calibán refería al imperialismo norteamericano en sus rasgos barbáricos y etnófagos. Los movimientos revolucionarios de insurgencia obrero campesina de América Latina representaron un quiebre para la mayor parte de las representaciones arielistas (Jáuregui, 2005). El objeto de este trabajo será el calibanismo.

George Lamming y Edward K. Bratwhaite produjeron en la década de 1960 una mirada al personaje de Calibán sustentada en el pensamiento decolonial y de resistencia cultural en el Caribe: sus textos inauguraron, en rigor, el calibanismo. En 1971, Roberto Fernández Retamar (RFR) contribuyó a resignificar el símbolo en esa tradición con su ensayo *Calibán*<sup>2</sup>: identificó con él el ser específico y contracolonial de la cultura latinoamericana.

Las interpretaciones del texto de Shakespeare han adquirido vida propia y sus personajes han devenido verdaderos conceptos-metáforas que releen sus realidades y conflictos con enfoques de claro contenido sociopolítico. En algunos casos, *The Tempest* es referida sutilmente, en otros, ha sido una *apropiación en alta voz*.

El calibanismo ha generado variadas críticas, provenientes de enfoques propios de otros cuerpos de pensamiento social en el continente y de los cambios producidos en los contextos políticos, culturales, ecológicos y económicos en todos los niveles de organización social. Una de las líneas actuales de análisis sobre el calibanismo apuesta por su utilidad y reformulación a la luz de las transformaciones; otra, por el contrario, supone su caducidad.

A poco más de 50 años de ser publicadas sus obras fundacionales –y a 40 de publicarse el ensayo *Calibán* de RFR– analizar la pertinencia del símbolo para entender, acompañar y proponer alternativas emancipadoras en Latinoamérica tiene todo sentido: ya sea como tradición que ha sido fecunda pero que requiere ser superada, o como tradición viva para ser actualizada en las agendas y proyectos del continente.

Las páginas que siguen comparten ese ánimo: contribuir a reexaminar, no alguna obra en particular, sino el calibanismo como cuerpo de pensamiento social: hacerle nuevas y viejas preguntas y relacionarlo con las demandas teórico-políticas de América Latina y de los latinoamericanos y latinoamericanas.

Tras ese objetivo propongo una ruta crítica, que parte de esta premisa: el calibanismo, para sostenerse, necesita reevaluar los escenarios, las demandas y las prácticas que definen las luchas por producir la vida política desde toda la sociedad –emancipándola de sus dominaciones– y argumentar sobre la diversidad como base cultural de la política.



<sup>2</sup> A partir de este momento, cuando aparezca en el texto *Calibán* con letra cursiva, se estará haciendo referencia al ensayo de RFR. Aunque su autor ha suprimido, en reediciones de su texto, la tilde de Caliban, yo mantendré la grafía con que se publicó originariamente.

Para ello el texto se organiza en dos partes. La primera analiza la matriz política de la que se desmarca el calibanismo –la razón colonial moderna occidental capitalista–, el contexto teórico-político latinoamericano de los sesenta –donde surge como reflexión intelectual haciendo el giro en la interpretación de los personajes que le será definitorio– y las críticas hechas al calibanismo en nuestros días. Luego, una segunda parte explora analíticamente el escenario al que se refieren esas críticas, que son releídas, reevaluadas y reformuladas para hacer la siguiente pregunta: ¿qué le puede significar el calibanismo a la realidad actual latinoamericana?

*El calibanismo ha sido una respuesta al discurso normalizador de la colonización [...] identificado el campo cultural como espacio de luchas y conflictos y, desde ahí, ha proyectado la posibilidad de resistencia cultural y política.*

## La ruptura del calibanismo

El calibanismo ha sido una respuesta al discurso normalizador de la colonización, la modernidad y a sus enraizamientos en la forma de la imaginación eurocéntrica; ha identificado el campo cultural como espacio de luchas y conflictos y, desde ahí, ha proyectado la posibilidad de resistencia cultural y política.

En ese empeño, el calibanismo ha debido reconstruir la arqueología de una conexión histórica: la que existe entre la conquista y la colonización de América y la del capitalismo como sistema. El trayecto ha remitido a análisis sobre las formas en que se ha construido la colonización –material y simbólicamente–, sus implicaciones y pervivencia, la aniquilación de sociabilidades tradicionales, la relación entre los intelectuales y las revoluciones y el universo de subjetividades forjadas en el imaginario de los pueblos colonizados.

La reconstrucción crítica de esa genealogía se ha enfrentado a varios problemas. El primero de ellos es que las narrativas europeas sobre la modernidad son las que han tenido visibilidad y se han socializado para construir los mitos fundantes que sostienen el eurocentrismo. Entre ellos, está la concepción de la modernidad como un fenómeno intraeuropeo atribuible a su excepcionalidad y superioridad,

ignorando, en consecuencia, que entre el colonialismo y el capitalismo moderno hay una relación constitutiva que se engendró en las transacciones (económicas, sociales, políticas, culturales) transcontinentales, cuyo carácter global comenzó con la conquista y colonización de las Américas (Coronil, 2005: 92).

Una segunda ausencia que ha dificultado el desmontaje histórico de la relación capitalismo-colonización-modernidad ha sido la invisibilización de los procesos de resistencia: por ejemplo, la rebeliones indígenas y la producción intelectual amerindia (Quijano, 2005: 225) y, en general, aquellas provenientes de la diferencia colonial<sup>3</sup> (Mignolo, 2005: 59). Sin embargo, ellos también han sido parte de la construcción del discurso colonial moderno. Sus ausencias del relato hegemónico han tenido el propósito de construir un metarrelato como dispositivo de conocimiento colonial e imperial que articula todos los pueblos, el tiempo y el espacio en la organización colonial/imperial del mundo.

Ese metarrelato, devenido universalidad eurocéntrica radicalmente excluyente, fue construido sobre el desarrollo de discursos históricos (evangelización, civilización, modernización, desarrollo, globalización, etc.) basados en la existencia de un patrón civilizatorio, simultáneamente “superior” y “normal”, que anula toda experiencia de reproducción de la vida distinta a su *deber ser*. La organización colonial del mundo implicó a todas las esferas de reproducción de la vida social: la organización económico política, y la de los saberes, lenguajes, memorias, proyectos, vínculos con la naturaleza, etc. Las sociedades modernas occidentales constituyen la imagen completa de futuro para el resto del mundo; lo distinto es pensado como obstáculo a eliminar.

Durante los procesos de imposición y asentamiento del universalismo europeo, han sido codificadas un juego entero de nuevas categorías originadas en la distinción entre el Occidente europeo y los Otros, que son la periferia, el resto de los pueblos y las culturas: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. En suma, Europa y no Europa (Quijano, 2005: 226). Este complejo teórico ha funcionado como modo de legitimación de la dominación, ha trastocado la articulación de las diferencias culturales en jerarquías cronológicas (Mignolo, 1995), y ha negado la simultaneidad cultural privilegiando

3 La diferencia colonial es una idea desarrollada por Walter D. Mignolo. Se refiere al tipo de imaginario sobre el mundo moderno/colonial construido desde las historias forjadas por los pueblos que han sido colonizados, también subjetivamente, y cuyo lugar de enunciación ha sido ignorado en la historia de las ideas de Europa (Mignolo, 2005: 61).



el lugar de enunciación de los cronistas europeos. Esas concepciones, profundamente enraizadas, configuran la organización social de nuestro tiempo a través de los complejos procesos de colonialidad<sup>4</sup>.

En síntesis, la razón moderna-colonial-capitalista-eurocéntrica ha pretendido construir una visión universal de la historia (a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes, y experiencias históricas); la “naturalización” tanto de las relaciones sociales como de la “naturaleza humana” de la sociedad liberal-capitalista; la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad; y la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad sobre todo otro saber (Lander, 2005: 14).

El calibanismo, desde sus comienzos, se ha opuesto a tal construcción. Ha devenido camino de reescrituras de la historia colonial silenciada, incorporando las prácticas de resistencias y reescribiendo la historia *desde el otro lado*. Además, ha denunciado continuamente las formas solapadas de perpetuación del colonialismo y de reinención de la colonialidad. El calibanismo, además, se encuentra entre las escrituras más claras sobre la diferencia colonial. Con ello, se ha desmarcado de las reflexiones hegemónicas y se ha integrado al pensamiento crítico latinoamericano que emergió en los años sesenta.

## Una tempestad latinoamericana: contexto de surgimiento del calibanismo

El ambiente intelectual y sociopolítico de un período histórico es imprescindible para dar cuenta de las discusiones que se producen en él. Más allá de la declaración explícita de personas o grupos, las producciones intelectuales están profundamente condicionadas por las características de los contextos en los que se desarrollan, y establecen alianzas políticas que reafirman o se oponen a las élites de poder y a la imaginación que comprenden. En esos vínculos, las corrientes intelectuales se resuelven social y políticamente y definen sus límites. Igualmente contrastan su capacidad para dialogar con las condiciones

4 La distinción entre colonialismo y colonialidad responde a los análisis hechos por Quijano, de acuerdo con los cuales ambos conceptos están vinculados pero son diferentes. El colonialismo “refiere estrictamente a una estructura de dominación/explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están además en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder” que es a lo que apunta directamente la colonialidad (Quijano, 2000: 381). La colonialidad se entiende como una estrategia de la modernidad que contribuyó a la autodefinición de Europa y fue parte indisoluble del capitalismo (Mignolo, 2005).

de reproducción de la vida social y con las necesidades sociopolíticas de sus contextos de producción y/o de referencia. Esa es la razón de este apartado: situar el surgimiento y curso del calibanismo en la trama social a la que pertenece.

En los años cincuenta, las teorías del desarrollo habían alcanzado su punto más radical y de mayor divulgación. Ellas definían a todas las sociedades precapitalistas como tradicionales y sostenían la obligatoriedad de recorrer los varios estadios –ya recorridos entonces por Inglaterra, Alemania, Estados Unidos, etc.– que las prepararían para el *despegue* hacia el desarrollo<sup>5</sup>.

Tras esa imaginación, los Estados implementaron proyectos de desarrollo, promovidos por las burguesías nacionales, concebidos como estrategias de modernización para lograr “la independencia en la interdependencia mundial” (Amin, 2003: 265). En ese contexto, la literatura que circulaba tenía una visión del subdesarrollo como ausencia de desarrollo; es decir, como un atraso de los países subdesarrollados que se explicaba por obstáculos existentes en los mismos. La obra de Rostov, entre las más popularizadas entonces, declaraba que el desarrollo dependía de un conjunto de medidas económicas que podrían ser tomadas por cualquier Estado nacional que asumiera el desarrollismo como principio (Santos, 1998: 98)<sup>6</sup>. Aquí encontramos una ecuación que se repite: como mismo la modernidad se había explicado a partir de una consideración intraeuropea, ahora el subdesarrollo se explicaba como una consecuencia intralatinoamericana. Ambas concepciones provenían de la misma razón.

Las teorías desarrollistas fueron parte de las múltiples vertientes de matriz eurocéntrica que han resultado hegemónicas en América Latina<sup>7</sup>; las cuales, aun en su diversidad, entendían el futuro deseable para la región como la imagen devuelta por el espejo del curso histórico europeo.

5 Recordemos que en los años 1930 y 1940 en los países dependientes y coloniales habían sido implantadas industrias que sirvieron de base al nuevo desarrollo industrial de la posguerra, que se articuló con el movimiento expansivo del capital internacional formado por empresas multinacionales y liderado por los Estados Unidos.

6 Rostov tenía un explícito objetivo anticomunista, orientado a demostrar que el desarrollo no dependía de un Estado revolucionario, como había sucedido en la URSS (Santos, 1998: 98).

7 Lander (2006) señala que existe una continuidad básica desde las Crónicas Indias, el pensamiento liberal de la independencia, el positivismo y el pensamiento conservador del siglo XIX, la sociología de la modernización, el desarrollismo en sus diversas versiones durante el siglo XX, el neoliberalismo y las disciplinas académicas institucionalizadas en las universidades del continente.

A inicios de los sesenta las ideas desarrollistas comienzan a perder fuerza, debido a la incapacidad del capitalismo para reproducir experiencias exitosas de desarrollo en sus ex colonias, que por el contrario mantenían una gran dependencia económica y política (Santos, 1998: 102). Al mismo tiempo, el marxismo clásico –y sus debates con el neomarxismo– se difunde en las universidades, alcanza notable influencia y resulta una de las corrientes más vigorosas en la docencia y la investigación; se elabora una producción propia con múltiples campos y enfoques, y se alcanza una notable riqueza temática, actitud crítica y vinculación con los grandes problemas políticos, económicos y sociales de la hora (Sánchez Vázquez, 1999: 141-143).

Esa expansión del pensamiento crítico fue deudora de debates latinoamericanos previos, generados en las décadas de 1930, 1940 y 1950 por pensadores sociales como Gilberto Freire, Josué de Castro, Guerreiro Ramos, Raúl Prebisch, Sergio Bagú, Florestan Fernandez, Gino Germani, entre otros. La acumulación intelectual latinoamericana reflejaba la creciente densidad de su pensamiento social, que superaba las pautas y propuestas importadas de los países centrales y, por el contrario, abrían un nuevo campo teórico y metodológico, una identidad temática y un camino de praxis más realista (Santos, 1998: 109-110).

La agenda intelectual de ese período se caracteriza por preocupaciones más sistemáticas sobre el desarrollo del capitalismo mundial y del capitalismo dependiente, el pasado colonial, la diversidad de modos de producción y las reflexiones sobre el imperialismo. En esa cuerda el marxismo latinoamericano polemiza sobre la falsa universalidad del marxismo eurocéntrico para incorporar a sus análisis problemáticas específicas de nuestra región (Sánchez Vázquez, 1999: 254); sobre el origen y los rasgos de la modernidad y sus relaciones con el orden colonial; sobre las condiciones históricas del surgimiento de los saberes modernos en los centros del proceso de constitución del sistema-mundo moderno colonial<sup>8</sup>, etcétera (Lander, 2006: 211).

Una de las aportaciones centrales de entonces, que marcó las producciones intelectuales, las sistematizó y articuló, fue la



8 La noción de sistema-mundo, de Immanuel Wallerstein, apunta hacia la consideración de la integridad de los procesos globales, convoca un marco histórico y relacional de reflexiones y los entiende como un sistema. El sistema-mundo moderno colonial capitalista, según esta perspectiva, ha sido el resultado unitario de las relaciones económicas y sociales interdependientes de los territorios. La noción de sistema-mundo no se refiere a que son los sistemas de *todo* el mundo sino a sistemas que *son* un mundo y que denotan una zona espacio-temporal que atraviesa múltiples unidades políticas, culturales y económicas que representan una zona integrada de actividad y que obedecen a ciertas reglas sistémicas (Wallerstein, 2002).

Teoría de la Dependencia, que intenta explicar las características del desarrollo dependiente de los países del continente y las limitaciones de un desarrollo iniciado cuando la economía mundial ya había sido organizada por los enormes grupos económicos y las poderosas fuerzas imperialistas.

A la par, comienza a evidenciarse la emergencia de la noción de colonialismo interno, asociada con las luchas por la democracia y la liberación. Inicialmente, su definición estaba ligada a los procesos de conquista y a aquellos en los cuales una parte de las poblaciones latinoamericanas no totalmente exterminadas, pasaban a formar parte del Estado. Posteriormente, el colonialismo interno se ocupa de los grupos, considerados minorías, que se encuentran colonizados al interior del Estado-nación a través del gobierno nacional; ellos, como los “salvajes” del nuevo mundo, pertenecen a una categoría inferior a la dominante (González Casanova, 2006: 410). Las formulaciones conceptuales sobre el colonialismo interno fueron hechas y han sido continuadas por Pablo González Casanova, pero comprendían resonancias desde otros sitios. Frantz Fanon señalaba tempranamente en *Los condenados de la tierra* (1961) cómo las burguesías (neo)coloniales pasaban a ocupar el lugar del colonizador y “trasladaban a sus manos las ventajas injustas que son el legado del período colonial” (Fanon, 1963: 152).

De conjunto, el pensamiento crítico en América Latina demostraba que el subdesarrollo era el tipo de desarrollo que podía tener la región y que no era una etapa sino una condición del mantenimiento del desarrollo para los países que conquistaron ese estatus.

En 1967 RFR propuso llamar a esos países “subdesarrollantes”, para enfatizar los modos en que estos reproducían, para poder sostener su condición, el subdesarrollo de los países dependientes (Fernández Retamar, 1967: 14).

La descolonización del imaginario y la desuniversalización de las formas coloniales del saber aparecen en el período como condición de toda transformación democrática radical (Lander, 2006: 210-211) en América Latina. En esa estela, se produce una “segunda ola de metáforas políticas”<sup>9</sup> alrededor de las apropiaciones simbólicas de *The Tempest*: el calibanismo. Calibán es adoptado entonces como personaje conceptual de la identidad latinoamericana (Jáuregui, 2005: 680).



9 La primera había sido toda la elaboración de la tradición arielista, que había comenzado en Renan y Rodó.

## Medio siglo de rebeldía emancipadora: Calibán y el calibanismo en América Latina

El impulso descolonizador que acomete el calibanismo hace una lectura crítica del arielismo y del psicologismo social neocolonialista, entrampado en la necesidad que Calibán tendría de Próspero (Mannoni). Calibán es resignificado, y pasa a encarnar diversas alteridades influidas por las insurgencias nacionales en el continente<sup>10</sup>, que desmiembran su identificación con Ariel, otrora modelo de educación y de horizonte de madurez. La hegemonía cultural dominante hasta entonces resultaba desafiada por procesos calibánicos.

***De conjunto, el pensamiento crítico en América Latina demostraba que el subdesarrollo era el tipo de desarrollo que podía tener la región y que no era una etapa sino una condición del mantenimiento del desarrollo para los países que conquistaron ese estatus.***

Calibán comienza a encarnar un mito revolucionario, catalizador alegórico de la toma de conciencia y del compromiso político, primero como inversión de los valores y apropiación de la imagen del Otro y de su lenguaje –Lamming–, luego como afirmación de una identidad propia que ya no es alteridad en función del Otro –Retamar– (Hernández, 2004).

El calibanismo devino así canónico para interrogarnos sobre qué es América Latina y qué somos los latinoamericanos y las latinoamericanas; y ha involucrado temas esenciales como el perfil de las relaciones de América Latina con Occidente, la relación o identidad entre capitalismo y modernidad, la historia colonial, el curso capitalista dependiente seguido por la modernidad latinoamericana, la posibilidad de encauzar vías históricas no capitalistas y, más recientemente, la interrogante sobre cómo expresar en condiciones democráticas –igualitarias– las diversidades existentes al interior de América Latina.

*Los placeres del exilio* (Lamming, 2007), de 1960, es la primera obra que explícitamente hace una reformulación contracolonial de la simbología de *The Tempest* en el Caribe. Sin embargo, el texto tuvo

10 En ello tuvo especial contribución la Revolución Cubana, práctica y símbolo de las luchas antiimperialistas y anticapitalistas, de vocación marxista.

un fuerte antecedente de “matriz calibánica” en *Los jacobinos negros* (James, 2010), de 1938. El trabajo de Lamming, de hecho, es un fecundo diálogo entre aquel emblemático volumen sobre la revolución haitiana y lo símbolos de Calibán, Ariel y Próspero<sup>11</sup> (Jáuregui, 2005: 695).

En la línea de Lamming, Calibán es nuevamente adoptado como signo de identidad por Aimé Césaire, que ya había introducido una reflexión similar en *Discurso sobre el colonialismo* (1955), donde, aunque no menciona directamente los personajes conceptuales shakesperianos, los revisita.

En 1971, RFR escribe el *último gran ensayo nacional latinoamericano: Calibán*. El texto se articula a partir de la inspiración intelectual en sus antecesores francófonos, de la práctica política de la Revolución Cubana con las profundas redefiniciones culturales que trajo, de la polémica entablada entre RFR y Emir Rodríguez Monegal<sup>12</sup>, y de las circunstancias político culturales de inicios de los setenta en Cuba. Con el tiempo, *Calibán* se convirtió en el texto más universal e influyente entre los escritos en la Isla desde esa fecha.

RFR identificó en *Calibán* un dilema que sigue vigente al conmemorarse el bicentenario de la independencia: la existencia de países independientes integrados por culturas y sociedades colonizadas. El ensayo reevaluó el *Ariel* de Rodó, y planteó con una óptica actual, en su hora, los problemas recogidos por aquel. Hoy *Calibán* es imprescindible para entender la historia del calibanismo y a Calibán como voz de la disidencia, de la denuncia y del contradiscurso.

*Calibán* atendió a dos problemas convergentes pero no idénticos: la situación existente en Cuba y el eurocentrismo dominante en las prácticas intelectuales vigentes en América Latina. Desde ambas perspectivas, contribuyó al análisis de las relaciones entre los intelectuales y la Revolución.

El texto fue la respuesta de su autor a la polémica suscitada sobre Cuba alrededor del llamado “caso Padilla”<sup>13</sup>. A su vez, constituyó

11 Jáuregui también señala en esta tradición *Las lanzas coloradas* (1931), de Arturo Usler Pietri.

12 Esta polémica comienza, a través de la prensa, en el marco de gestión de *Mundo Nuevo*, publicación que nucleaba a intelectuales europeos y latinoamericanos que luego generaron una campaña de impugnación contra Cuba en el contexto de la Guerra Fría. La polémica clarificó la polarización existente en el mundo intelectual y “reflejaba de manera más o menos aproximada, la red de solidaridades y rechazos que estructuraba el campo político de los años 60” (Mudrovic, 1997).

13 Se conoce como “caso Padilla” a una serie de eventos producidos alrededor de la detención del poeta cubano Heberto Padilla en 1971, por “contrarrevolucionario”. Un jurado nombrado por la Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC) había premiado su libro *Fuera del Juego* en 1968, pero la UNEAC

una declaración de independencia que les planteaba el reto a los intelectuales cubanos –entonces imbuidos en el período conocido como “Quinquenio gris”<sup>14</sup> –de reinventar su papel en la sociedad y construir prácticas y reflexiones militantes a la altura de la Revolución. La crisis de la imaginación tradicionalmente hegemónica en la Isla y el espacio de articulación de las energías intelectuales que brindaba la Revolución fueron la principal y más legítima fuente de las formulaciones de Retamar sobre el segundo problema que atendió: la modernidad y la existencia de una geopolítica del conocimiento.

RFR incorpora la mirada crítica sobre la modernidad y, al hacerlo, denuncia la imposición por parte de los países subdesarrollados de parámetros eurocentrados para entender la realidad latinoamericana, que son utilizados por los subdesarrollados para medir sus propias realidades, como si la única imaginación posible fuera la de los principales países de Occidente. Sobre ello, refiere: “El colonialismo ha calado tan hondamente en nosotros [los intelectuales], que sólo leemos con verdadero respeto a los autores anticolonialistas difundidos desde las metrópolis” (Fernández Retamar, 2006: 40). Con esas ideas, el calibanismo contribuyó decisivamente a los movimientos de ruptura con el eurocentrismo que se generaban en el período, y continuó legitimando los movimientos de resistencia como prácticas calibánicas.

Desde entonces, el calibanismo ha sido espacio continuo, heterogéneo y fecundo de esas reflexiones. Ha debido entenderse como un discurso a muchas voces que, más o menos explícitamente, han reescrito la tempestad latinoamericana. En ese recorrido están, además de las ya mencionadas, las obras de Maryse Condé, Frantz Fanon, Édouard Glissant, Jean Rhys, Dany Laferrière, Roger Toumson, Rob Nixon, Jorge Alberto Manrique, Leopoldo Zea, Mahadai Das, Luis Britto y un largo y significativo etcétera que acredita la práctica colectiva de lo político dentro del calibanismo.



cuestionó su decisión. En 1971 Padilla sufrió un breve lapso de encarcelamiento y, una vez liberado, compareció en la propia UNEAC para expresar autoinculpaciones que recordaban nítidamente las pronunciadas por los encartados en los procesos de Moscú de 1936. Ese conjunto de sucesos marcó una ruptura importante dentro de la izquierda internacional con la Revolución Cubana, que se fragmentó en su interior en relación con los posicionamientos al respecto.

14 “Quinquenio gris” es el nombre dado por el intelectual Ambrosio Fornet al período comprendido entre 1971 y 1976, delimitado por el Primer Congreso Nacional de Educación y Cultura y la creación del Ministerio de Cultura. Constituyó el período de mayor influencia de la política soviética en Cuba, expresado, entre otras esferas, en el control y la censura del campo intelectual y el espacio público cubano (Fornet, 2007).

## El baúl de Shakespeare “está exhausto”: críticas al calibanismo

El pensamiento se rehace a partir de las críticas que genera. Su dinamismo y fuerza analítica parten de una condición: ser desandado constantemente y contrastado con las realidades que refiere.

Las críticas al calibanismo han sido abundantes. Sus apuestas provienen de distintas fuentes de pensamiento y militancia; por tanto, no son reductibles a un único esquema. En la actualidad es posible identificar dentro de ellas dos líneas gruesas: una que apuesta por la imprescindible necesidad de actualización del símbolo calibánico a la vez que afirma su pertinencia y utilidad; y otra que argumenta su obsolescencia. Ambas se han dirigido con mayor sistematicidad y pluralidad hacia el calibanismo como paradigma intelectual y/o hacia el ensayo retamariano de 1971.

No es el fin de este texto ahondar particularmente en *Calibán*, en consecuencia, no me detendré en las críticas argüidas sobre él<sup>15</sup>. No obstante, es necesario referir que no pocas de ella se conectan con las hechas al conjunto del calibanismo. *Calibán*, inscripto en el contexto setentista de la Revolución Cubana, tiene mucho que indicar sobre la historia de ese período y que aportar en sus conexiones y rezagos en el presente. Sin embargo, la preocupación que promueve estas páginas es otra: preguntarle al calibanismo si tiene algo que decirle a las resistencias latinoamericanas de hoy y a las formas de articulación de las demandas de los sujetos colectivos. De las respuestas a estas preguntas depende la pervivencia del símbolo como base estructurante de un mensaje sociopolítico útil para la América Latina de hoy.

He identificado dos itinerarios fundamentales de críticas sistematizadas al calibanismo: uno alude a la incapacidad del calibanismo de actualizarse en el contexto de la globalización, debido a la heterogeneidad y la fragmentación identitaria que hace inatrapable a los sujetos colectivos de resistencia en el símbolo único de Calibán, ni en ningún otro; otro que denuncia un núcleo ilustrado en el calibanismo

15 Dentro de las críticas más ensañadas contra *Calibán* está las de Emir Rodríguez Monegal, que arguye sus referencias e interpretaciones sobre el *Ariel* de Rodó (Monegal, 1978). Por otro lado, encontramos aquellas críticas dirigidas a la postura del ensayo sobre la Revolución Cubana y su política cultural. Este es el caso, entre otros, de Eduardo J. Vior y de Carlos Jáuregui, para quienes el modelo de política cultural propuesto por RFR está orientado por un esquema soviético que niega la esencia del calibanismo (Jáuregui, 2005: 735), demanda un intelectual que debe ser aplicador y propagandista de la línea del partido de la clase obrera y dicotomiza a los intelectuales revolucionarios versus contrarrevolucionarios (Vior, 2000: 97). Encontramos también en esa cuerda las consideraciones de Chanady (2000: 245) sobre el evolucionismo y desarrollismo marxista de RFR.



que, aunque reconoce a los sujetos populares como los sujetos revolucionarios de las resistencias, recurre a formas de socialización letradas y occidentales.

Los movimientos de resistencia a la globalización y los análisis generados a partir de las nuevas dinámicas de interrelación entre lo global, lo regional y lo local han conducido a la visualización más marcada de la heterogeneidad identitaria. En ese marco, comprendido a través de los enfoques aportados por los estudios sobre la hibridez, el análisis de las prácticas globalizantes y la reflexión de los vínculos entre las teorías metropolitanas y las prácticas periféricas, se ha argumentado la dificultad y hasta la imposibilidad de que Calibán, como símbolo cultural, pueda articular las múltiples identidades (Ruffinelli, 1992; Arocena, 1993; León, 1993). El símbolo ha sido compulsado a trascender lo regional latinoamericano y explorar la globalidad de realidades culturales muy distintas a las de su contexto de desarrollo intelectual.

Esos argumentos han conducido a plantear la necesidad de definir, nuevamente, al sujeto simbólico de la cultura latinoamericana, buscando en los rasgos comunes surgidos de la historia y de su confrontación con los proyectos eurocéntricos, pero reconociendo también la heterogeneidad estructural de esa cultura:

Pero este símbolo se hizo a su vez, también, insuficiente. Ya no puede corresponder a ese sujeto que hoy pertenece a la cultura posmoderna, la cultura de la fragmentación, la democracia, la heterogeneidad, los márgenes, la impureza, el rechazo al autoritarismo. El nuevo Calibán ya ni siquiera podría llevar este nombre: el baúl de Shakespeare está exhausto y es preciso buscar otros símbolos en que fundar el imaginario latinoamericano. (Ruffinelli, 1992).

El otro campo de emplazamientos al calibanismo cuestiona un elitismo que considera expresado, por ejemplo, en *Calibán*. Según este enfoque, RFR reconoce exclusivamente calibanes ilustrados que “parecen venir de una tradición heroica arielista” (Jáuregui, 2005: 730). Es importante recordar que las obras más notables del calibanismo fueron generadas y desarrolladas en alusión directa a los movimientos populares de resistencia y revoluciones, y allí encontraron su interlocutor legítimo. El sentido global de las críticas sobre este punto, sin embargo, creo que avanza en otra dirección: reconoce la fuente de las luchas populares presentes en el calibanismo, pero se pregunta por una cuestión de “reciprocidad”: cómo estas reelaboran las nociones mismas del calibanismo, tema sobre el cual volveré más adelante.

En las páginas que siguen, haré la crítica de estas críticas, a partir de reflexionar sobre el lugar de las identidades en los procesos de globalización. Tal argumentación me servirá para responder, luego, las siguientes preguntas: ¿cuáles son los vínculos entre el calibanismo y los procesos globales que caracterizan la América Latina de nuestros días? ¿Qué implica actualizar el calibanismo?

## Globalización e identidades: nuevas y viejas preguntas al calibanismo

Si la modernidad se presentó como un universalismo y utilizó para perpetuarse el afianzamiento de la razón occidental-europea, la globalización ha sido la nueva versión de universalismo que el capitalismo usa para sostener su hegemonía: ahora, el dominio del paradigma de civilización occidental se encubre en la nueva “máscara blanca” (Fanon) de la razón global. En ese nuevo panorama presentado como universal, la dominación occidental se establece a través de la disolución del Occidente en el mercado, la integración de las culturas en el espacio global, y el cambio de la alteridad a la subalternidad como la modalidad dominante de establecer las diferencias culturales (Coronil, 2005: 107).

Contrario a lo preconizado por los primeros análisis sobre la globalización, su interés no ha sido la homogenización cultural sino instrumentar las diferencias existentes en función de la única uniformación que le es imprescindible: la del dominio del capital.

De ese modo, la globalización capitalista considera el reconocimiento de la diferencia “cultural”; pero, en realidad, esa diferencia es indiferenciada: deja intactas las condiciones de reproducción del capital global y renuncia “a toda preocupación por las articulaciones histórico-sociales o político-económicas de los procesos culturales” (Grüner, 2002: 76) y a poner sobre la mesa cualquier tipo de reivindicación política. Tal concepción de la diversidad –y de cómo ella debe insertarse en el sistema de dominación– constituye el núcleo teórico-político de la ideología de la globalización: el multiculturalismo; que, así entendido, “no resuelve ninguna de las cuestiones centrales (sociales, económicas y políticas) que plantea la diversidad en Latinoamérica” (Díaz Polanco, 2007: 170).

Si hiciéramos nuevamente la pregunta que inaugura *Calibán* –¿Existe una cultura latinoamericana?–, un convencido del multiculturalismo no dudaría en dar una respuesta positiva. Sin embargo, sus ideas sobre la existencia de *otras culturas* expresa los modos en que se ha funcionalizado la diferencia cultural y la propia noción de cultura a los intereses del capital. La pluralidad a la que accede la

globalización capitalista es una *puesta en escena de una noción del Otro domesticada y disminuida*, tal como lo ha sido tradicionalmente la razón moderna occidental. Para el multiculturalismo, las diversidades son opciones individuales argumentadas por esa voluntad. No son maneras de estar en el mundo y de reproducir la vida material y subjetiva, sino variaciones de la vida buena que no encuentran motivo para enfrentarse ni excluirse.

Lo anterior desnuda las ideas de cultura, diversidad e identidades en la que se basa la nueva armonía cultural que la globalización le brinda a nuestro tiempo. Ahora Calibán conseguiría ser tolerado por Próspero y le sería permitido –e incluso se estimularía– recordar para alguna celebración “cultural” la lengua de la cual provino su existencia, lo que sería aplaudido como muestra de la armonía compartida. Eso sí, su lengua no ingresa al debate decisorio sobre la forma de organización capitalista de la economía ni puede organizar la expansión de formas de vida democráticas nacidas desde “abajo”, que puedan llegar a constituirse en forma de vida política también “oficiales”. El espacio de la “cultura” es donde el monstruo puede exclusivamente encontrar legitimidad.

Las conclusiones de Slavoj Žižek, son decisivas al respecto:

El respeto indiferente y distante hacia la identidad del “otro” es la máscara con que se recubre hoy la ideología del universalismo vacío, destilada por la máquina global anónima y abstracta del capital actual [...] ya no se opone al otro los valores particulares de una cultura específica, sino que la propia superioridad se reafirma desde el vacío de identidad y el desarraigo cultural total (Žižek, 1998: 171).

La inmanencia de la superioridad frente al Otro, para subordinarlo, obliga a reconocerlo. El principio de tolerancia cultural en la ideología del capitalismo globalizado es la máscara de la intolerancia política. Por esa razón, el universalismo abstracto de la globalización es, ciertamente, un escollo contra aceptación de la verdadera diversidad, pues reconduce la reproducción y redefinición de las identidades de acuerdo a esta premisa: las identidades son aceptadas y reconocidas siempre que se integren a los dispositivos de dominación global establecidos. La globalización entendida así resulta, entonces, esencialmente etnófaga y se plantea la disipación de las identidades que le pueden resultar “indigestas” (Díaz Polanco, 2007). Esas identidades que se resisten a las prácticas etnófagas imperiales son una esfera particularmente detestable para la reproducción del universalismo que sostiene el capitalismo global que, en consecuencia, esgrime su carencia de fundamentos legítimos para expresarse e influir en las formas de organización social.

De ese modo, las identidades integradas por la globalización son aquellas que encuentran en ella un cauce exclusivo de expresión. Ahí es donde radica uno de los contenidos principales de los vínculos entre globalización e identidades: “La globalización funciona más bien como una inmensa maquinaria de ‘inclusión’ universal que busca crear un espacio liso, sin rugosidades en el que las identidades puedan deslizarse, articularse y circular en condiciones que sean favorables para el capital globalizado” (Díaz Polanco, 2007: 136). Por tal razón, la afirmación de las construcciones identitarias que se oponen al cauce único del capitalismo global “arrojan arena al engranaje de la globalización” e “iluminan horizontes a partir de los cuales pueden elaborarse alternativas de emancipación” (Díaz Polanco, 2007: 146).

Ahora bien, otro de los mecanismos que utiliza la globalización para disipar las identidades conflictivas es su fragmentación. Las identidades son heterogéneas hacia su exterior –en comparación con otras identidades– y hacia su interior; y además, son múltiples<sup>16</sup> –en todos los niveles de análisis: individual, grupal, comunitario, institucional, nacional, regional, transterritorial, etcétera–. Por ello, requieren de análisis en la dimensión intersubjetiva.

Esta condición, múltiple e intersubjetiva, de las identidades ha sido dejada de lado y los grupos identitarios, en consecuencia, han entendido sus luchas emancipadoras de modo fragmentado. La globalización, para funcionalizar las identidades a sus fines e impedir la reemergencia de las identidades que le son conflictivas, provee anclajes efímeros –provenientes del mercado– con débil o nulo asidero comunitario<sup>17</sup>. Con ello, desmantela la posibilidad de reconocimiento mutuo y de encuentro colectivo de esas identidades.

En América Latina se ha producido, junto con la aceleración de los procesos de heterogenización y fragmentación identitaria, una afirmación y organización de los sectores excluidos como sujetos históricos específicos en la forma de movimientos sociales. La combinación e integridad de ambos procesos acentúan la conciencia de que

16 La imposibilidad declarada de atrapar analíticamente las identidades debido a su complejidad y heterogeneidad se utiliza como argumento para restarle importancia a esos análisis, y/o para insertar esas preocupaciones en los discursos del hibridismo, relativizar las identidades y circunscribirlas a sus anclajes más efímeros. Sin embargo, precisamente es la complejidad sociocultural la que “hace a los sistemas identitarios campos para la autorreflexión y para la crítica, y no sólo para la adhesión” (Díaz Polanco, 2007: 144).

17 Estos procesos se visualizan con frecuencia en la forma de luchas culturales étnicas, religiosas, regionales, etc., que no pocas veces disfrazan conflictos políticos, originados en disputas económicas y por el control de los territorios y recursos.

aquello que llamamos cultura latinoamericana no puede definirse de otro modo que no sea mediante la articulación compleja de distintos planos identitarios, constitutivos de la noción de un *nosotros inclusivo e igualitario*. Esa es la razón por la cual, si regresamos nuevamente a la pregunta de si existen *ustedes* –la cultura latinoamericana–, habría que buscar la respuesta en el reconocimiento del vínculo de dichas identidades.

La articulación identitaria constituye un núcleo de resistencia central al universalismo que propone la globalización y pasa por la construcción de la única verdadera universalidad a la que tenemos acceso: “la universalidad política, que no equivale a cierto sentido idealista abstracto, sino a una solidaridad en la lucha” (Žižek, 2001). Esa universalidad se edifica cuando sectores separados y enfrascados en bregas reivindicatorias aparentemente sin conexión (feministas, ecologistas, grupos étnicos, etc.) descubren que su lucha es, “en última instancia, la misma”. En rigor, esa es la “única auténtica universalidad” (Žižek, 2001).

Con la universalidad política se recupera una noción de política que, como la de cultura, ha sido largamente despolitizada y que entiende el campo de lo político como espacio de libertad y de anclaje comunitario.

## Los cuerpos de Calibán: pervivencia del símbolo

Hemos visto que entre las principales disputas de la globalización se encuentran el cauce de expresión y vinculación de las identidades y los mecanismos de disipación de las diferencias conflictivas. La actualización del calibanismo necesita recorrer ese campo: los contenidos que ha incluido históricamente ofrecen la posibilidad de pensarlo como cauce de expresión de las identidades, alternativo al ofrecido por la globalización. Así, el debate se resituaría en una discusión generada por el par abierto Calibán versus globalización<sup>18</sup>. Desde esa premisa abordaré la pervivencia del símbolo.

El calibanismo ha reivindicado la resistencia “cultural” para América Latina: aquella enfrentada a los paradigmas que han conducido a la región a su situación actual a más de 500 años de su “descubrimiento”. La resistencia cultural que representa el calibanismo ha entendido la interdependencia y los condicionamientos múltiples de la

18 La idea de *par abierto* refiere a que ambas nociones son núcleos que no se agotan en sí mismos sino que están asociados a otros conceptos, reflexiones y prácticas que configuran universos teórico-políticos.

vida social y se ha opuesto a la ilusión de un mundo pospolítico que demerita ese espacio como espacio de la vida, al considerarlo inoperante en el paradigma político-civilizador que ha sido universalizado<sup>19</sup>. Con ello, el calibanismo ha contribuido a devolverle a la cultura y a la política su esencia intersubjetiva y renovadora.

El escenario que configuran, a la vez, la globalización y las resistencias culturales que operan en el continente –en forma de movimientos sociales, grupos étnicos, corrientes intelectuales, etc., que muchas veces se inspiran en una “multiforme lucha identitaria”– presenta un doble desafío para el calibanismo: reafirmarse como lugar de representación de la cultura de resistencia contracolonial y realizar un giro imprescindible en el contenido de esa representación.

La obsolescencia del símbolo calibanesco se argumenta por su presumible incapacidad para comprender la diversidad identitaria de nuestros tiempos: más heterogénea, marcada por los condicionamientos de la globalización, fragmentada, transterritorializada y compulsada hacia su despolitización. Sin embargo, teniendo en cuenta que la heterogeneidad cultural no “llegó” con la globalización –sino que las identidades comprenden una naturaleza múltiple y heterogénea como proceso– es pertinente repensar, desde el comienzo, los posicionamientos del calibanismo en relación con este tema.

Considero que la representación de la heterogeneidad identitaria ha sido un desafío constante para el calibanismo. Dentro de esa tradición han pugnado por ocupar un lugar distintos sujetos colectivos en la construcción simbólica del personaje y de la trama shakesperiana. Por ello ha tenido que ser reescrito, por ejemplo, por el pensamiento feminista<sup>20</sup>, que ha denunciado la exclusividad de representación de *una* pertenencia identitaria ignorando los problemas del doble imperio de colonización: neocolonial y patriarcal, de la dominación en Latinoamérica (ver Federici, 2010). Desde ahí, los discursos calibánicos han mantenido una perspectiva androcéntrica y patriarcal que da continuidad a la razón colonial (Singh, 1996: 194). Con lo anterior definiendo la tesis de que

19 En realidad no vivimos en un mundo así [pospolítico], pero el universo existente se presenta como pospolítico en el sentido de que hay una suerte de pacto social básico según el cual ya no se percibe a las decisiones sociales elementales como decisiones políticas y no se las discute como tales. Se han vuelto simples decisiones de gesto y de administración. Y los conflictos restantes son en su mayoría conflictos entre diferentes culturas. Tenemos la forma presente de capitalismo global, más algún tipo de democracia tolerante como el último exponente de esa idea (Žižek, 2001).

20 Para algunos autores, como Jáuregui (2005: 777), en muchas de las críticas feministas al calibanismo se distinguen defensas hacia esencialismos, en este caso de género, dejando de lado análisis que platen conflictos en términos de desigualdades económicas, explotación y lucha de clases.

si bien el calibanismo se ha opuesto a los universalismos culturales, no ha logrado resolver el desafío de integrar las pertenencias culturales en tanto identidades coexistentes e interdependientes<sup>21</sup>.

El calibanismo ha comprendido la complejidad de los procesos identitarios y lo ha desarrollado en distintas vertientes que han ilustrado las contradicciones y dilemas del colonialismo y el papel de las identidades, construidas intersubjetivamente en ese proceso. Lamming, por ejemplo, considera el colonialismo como un proceso recíproco, define las identidades por una serie de contrasentidos y propone al calibanismo como una dialéctica constructiva.

***Calibán simboliza hoy el espacio de articulación de los sujetos subalternos, a partir de representar tanto las tensiones y conflictos como los espacios, alianzas, demandas que les son comunes.***

Calibán es más que su fuente de alimento [la de Próspero]. Calibán lo persigue en una forma que es casi demasiado profunda e íntima para comunicarla [...]. Calibán nunca volverá a ser el mismo. Ni, si a eso vamos, tampoco Próspero [...] todo el futuro de Calibán, debe derivar del experimento de Próspero, que es también su riesgo (Lamming, 2007: 167, 183).

Césaire igualmente reclama la definición conflictiva e intersubjetiva de los procesos coloniales. Ya en *Discurso sobre el colonialismo* disertaba sobre el tipo de vínculo entre el colonizador y el colonizado y sobre la deshumanización que supone y consideraba las distintas expresiones de la colonización y sus implicaciones en la construcción de las subjetividades a partir de una evidente esencia relacional:

21 Antes de proseguir resultan recomendables algunas especificaciones: el análisis que sigue llama la atención sobre la complejidad e historicidad de un tema central para clarificar hoy las necesidades de actualización del símbolo calibanesco y su pervivencia. No pretende, por el contrario, reclamar al calibanismo una exigencia que no consideró suya como eje central durante el siglo XX –pero a la que, no obstante, ha contribuido a analizar en sus bregas anticolonialistas–, pues intento alejarme de las prácticas teóricas que solicitan a los cuerpos de pensamiento lo que no han sido en lugar de apostar por los encuentros y complementariedades intelectuales que enriquecen mutuamente.

La colonización deshumaniza incluso al hombre más civilizado; que la acción colonial, la empresa colonial, la conquista colonial, fundada sobre el desprecio del hombre nativo y justificada por este desprecio, tiende inevitablemente a modificar a aquel que la emprende; que el colonizador, al habituarse a ver en el otro a la bestia, al ejercitarse en tratarlo como bestia, para calmar su conciencia, tiende objetivamente a transformarse él mismo en bestia [...] hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el ponerse de rodillas, la desesperación y el servilismo (Césaire, 1955).

El *Calibán* de RFR da cuenta también de las tensiones y paradojas producidas en esta construcción recíproca de las identidades:

Al proponer a Caliban como nuestro símbolo, me doy cuenta de que tampoco es enteramente nuestro, también es una elaboración extraña, aunque esta vez lo sea a partir de nuestras realidades concretas.

Pero ¿cómo eludir enteramente esta extrañeza? La palabra más venerada en Cuba –mambí– nos fue impuesta peyorativamente por nuestros enemigos, cuando la guerra de independencia [...]. Los independentistas, blancos y negros, hicieron suyo con honor lo que el colonialismo quiso que fuera una injuria. Es la dialéctica de Caliban (Fernández Retamar, 2006: 36).

Ciertamente, las múltiples reescrituras del calibanismo han tenido como eje de su argumentación la naturaleza relacional de las identidades, sobre la base de la dinámica colonizador-colonizado. No obstante, el calibanismo ha representado alternativamente a sujetos colectivos subalternos de ese universo inatrapable que es Latinoamérica, pero no a *toda* Latinoamérica ni a *toda* la subalternidad latinoamericana –tampoco a la haitiana o la caribeña–. Por ello, la heterogeneidad identitaria al interior de las sociedades colonizadas y las relaciones entre esas identidades múltiples ha estado, aunque no ausente, sí escasamente abordada dentro del calibanismo.

La suma de todo lo antes dicho me hace sostener esta propuesta: Calibán simboliza hoy *el espacio de articulación de los sujetos subalternos*, a partir de representar tanto las tensiones y conflictos como los espacios, alianzas, demandas que les son comunes.

La incapacidad de muchos movimientos emancipadores para construir colectivamente un escenario de expectativas compartidas y para desarrollar “conceptos concurrentes de igualdad y diferencia” (Santos, 2009) se ha transformado en una trampa. Hoy, la



descolonización requiere plantear un espacio de articulación histórica basado en la universalidad política, puntos de convergencia de hombres y mujeres, sus pensamientos y sociedades, que recuperen los acumulados revolucionarios de las praxis liberadoras y las reinventen en nuestra hora. Allí Calibán es imprescindible, generando comunidades que tengan la fuerza cohesiva que habilita acuerdos programáticos amplios entre las fuerzas sociales de resistencia.

Los sujetos calibanescos deben recordar que en la matriz de explotación del sistema capitalista también está la lucha de las mujeres por equidad de género, la lucha de los pueblos indígenas y de los grupos de origen africano por superar el racismo y las marginaciones étnicas, la lucha por recuperar los problemas de inequidad ambiental, la lucha por superar los problemas de inequidad intergeneracional. Son múltiples luchas, múltiples inequidades, múltiples procesos que tienen que ser entendidos e integrados en una lucha grande, plural, unitaria y democrática (Acosta, 2008).

En ese camino, las “máscaras blancas”, como modo preferente de hacer audibles las voces de la subalternidad, necesitan ser desaprendidas. La autenticidad de los contenidos y discursos de los sujetos colonizados y la expresión de sus demandas identitarias supone luchar también por la legitimidad de los canales de expresión de esas demandas y de elaboración histórica de las experiencias sociales. A ello podría contribuir el calibanismo si reinventa sus espacios y canales de discusión.

Comprender el calibanismo como un espacio de articulación supone, por último, fundamentar un enfoque holístico sobre la legitimidad de las diversas identidades y de su esencia política. Para ello, es útil reconocer la existencia de “los cuerpos” de Calibán. Esta observación permite denunciar el proceder teórico según el cual el símbolo comprende sólo a “la cultura”, mientras que la economía es un ámbito separado y distinto de ella –lo que resulta otra manera de separar el “alma” del “cuerpo”–. Además, reivindica –con las formas de las diversidades política, social, cultural, natural y personal– el carácter subversivo de la diversidad. Conjuntamente, al estar en plural, la idea de “cuerpos” alude a la inutilidad de aspirar a un único Calibán sino que, por el contrario, defiende la existencia de muchos sujetos calibanescos que necesitan encontrarse en las luchas descolonizadoras<sup>22</sup>.



22 Una vertiente de la teología de la liberación ofrece un razonamiento similar a este último: aspirar a un Calibán único es como aspirar al “Dios de todos los nombres”, en lugar de reconocer a distintos dioses –diversas teologías– que necesitan sentarse a discutir en una mesa común en igualdad de condiciones.

Por último, defender la existencia de “los cuerpos” de Calibán permite considerar un elemento relativo a la crítica sobre su vocación ilustrada: aun cuando ha sido una construcción simbólica proveniente del campo intelectual, una de las esencias principales del calibanismo ha sido la referencia y el análisis de prácticas de resistencia. Desde la revolución haitiana, pasando por la Revolución Cubana, los movimientos feministas, etc., el calibanismo ha tenido en su núcleo a los sujetos populares protagonistas de las resistencias descolonizadas. Sin embargo, los debates que ha generado, en lo fundamental, se han desarrollado en el estrecho marco de la intelectualidad (Franco, 2003). En ese sentido, el calibanismo se ha nutrido más de las luchas y los conflictos populares que viceversa. Dada su afirmación como pensamiento descolonizador, eso plantea una ausencia importante.

La actualización del calibanismo deberá incluir a las nuevas resistencias populares y alternativas emancipadoras que apuestan por la diversidad como contenido de la política –dentro de las cuales podrían considerarse, por ejemplo, el Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano<sup>23</sup>, el paradigma del Buen Vivir<sup>24</sup>, y la noción del Estado Plurinacional<sup>25</sup>, etc.– y deberá, igualmente, considerarlas como sus reescrituras no letradas. A su vez, le será imprescindible generar formas de socialización no necesariamente letradas que habilite cauces bilaterales de influencia: el calibanismo necesita de la actualidad de América Latina tanto como los sujetos subalternos de América Latina necesitan de él.

El calibanismo, en su juventud de medio siglo, tendría mucho que aportar tanto en observaciones analíticas como en

|||||

23 El Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano se emplea con referencia en los cuerpos constitucionales de Venezuela (1999), Ecuador (2008) y Bolivia (2009), los cuales han encauzado el cambio social que tiene lugar en esos países a través de los valores de un proceso constituyente popular, democrático, plurinacional, pluricultural, inclusivo, bajo valores contrarios a las formas de dominación política y espiritual, colectiva o individual. En ese entramado constitucional entran los cuerpos de Calibán y sus cosmovisiones, se reconoce la presencia de la diversidad humana y natural y de la condición de su diferencia.

24 El Buen Vivir o *Sumak Kawsay* “es una alternativa civilizatoria enfocada a la construcción de relaciones armoniosas y de interdependencia entre los seres humanos entre sí y entre ellos y la naturaleza. Este paradigma destaca la reproducción ampliada de la vida que, conjuntamente con su pilar, la afirmación de la diversidad económica, abre nuevos escenarios para la reconceptualización de la economía a la luz de la sostenibilidad de la vida (León, 2009).

25 El “Estado Plurinacional”, opuesto a la concepción monocultural del Estado-nación, supone la concreción institucional de una política que no sólo implica la gestión compartida de territorios, sino “un enfoque relacional de complementariedades y reciprocidades” desde una visión del “pluralismo que se aplica tanto a lo político, cultural y social, como a la economía, la producción y la propiedad” (León, 2010: 10).

recomendaciones tácticas. Así, estaría al compás de nuestro tiempo y nos acompañaría en el empeño emancipador mayor: liberar, de conjunto, todas las formas de existencia personal, social y natural.

## Bibliografía

- Acosta, A. 2008 “El ‘buen vivir’ para la construcción de alternativas” en *Rebelión*, 18 de julio. En <www.rebellion.org/noticia.php?id=70419> acceso 12 de octubre de 2011.
- Amin, S. 2003 *Más allá del capitalismo senil* (Madrid: Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo).
- Arocena, F. 1993 “Ariel, Calibán y Próspero. Notas sobre la situación cultural de las sociedades latinoamericanas” en AA.VV. *El complejo de Próspero. Ensayo sobre cultura, modernidad y modernización en América Latina* (Montevideo: Vinten Editor).
- Césaire, A. 1955 *Discours sur le colonialisme* (París: Présence Africaine).
- Chanady, A. 2000 “El discurso calibanesco y la conceptualización de la diferencia” en Sklodowska, E. y Helle, B.A. (eds.) *Roberto Fernández Retamar y los estudios latinoamericanos* (Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana).
- Coronil, F. 2005 “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo” en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Díaz Polanco, H. 2007 *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia* (La Habana: Instituto Cubano de Investigaciones Culturales Juan Marinello).
- Fanon, F. 1963 *The Wretched of the earth* (Nueva York: Grove Press).
- Federici, S. 2010 *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (Madrid: Traficantes de sueños).
- Fernández Retamar, R. 1967 *Ensayo de otro mundo* (La Habana: Instituto Cubano del Libro).
- Fernández Retamar, R. 2006 *Todo Caliban* (La Habana: Fondo Cultural del Alba).
- Fornet, A. 2007 “El Quinquenio Gris: revisitando el término” en Navarro, D. *La política cultural del período revolucionario: memoria y reflexión* (La Habana: Criterios).
- Franco, J. 2003 *Decadencia y caída de la ciudad letrada* (Barcelona: Random House Mondadori).
- González Casanova, P. 2006 “Colonialismo interno (una redefinición)” en Boron, A.A. (comp.) *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Grüner, E. 2002 *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico* (Buenos Aires: Paidós).
- Hernández, S. 2004 “Calibán. Cien años de rebeldía emancipadora” en *Tebeto: Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura* (Fuerteventura, Islas Canarias: Cabildo Insular de Fuerteventura) Anexo 5.
- James, C.L. 2010 *Los jacobinos negros* (La Habana: Casa de las Américas).

- Jáuregui, C. 2005 *Canibalía. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina* (La Habana: Casa de las Américas).
- Lamming, G. 2007 (1960) *Los placeres del exilio* (La Habana: Casa de las Américas).
- Lander, E. 2005 “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos” en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Lander, E. 2006 “Marxismo, eurocentrismo y colonialismo” en Boron, A.A. (comp.) *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (Buenos Aires: CLACSO).
- León, E. de 1993 “Un inquietante juego de espejos” en AA.VV. *El complejo de Próspero. Ensayo sobre cultura, modernidad y modernización en América Latina* (Montevideo: Vinten Editor).
- León, I. 2010 “Resignificaciones, cambios sociales y alternativas civilizatorias” en León, I. (coord.) *Sumak Kawsay/Buen Vivir y los cambios civilizatorios* (Quito: FEDAEPS).
- León, M. 2009 “Cambiar la economía para cambiar la vida” en Acosta, A. y Martínez, E. (eds.) *El Buen Vivir, una vía para el desarrollo* (Quito: Ediciones Abya Yala).
- Mignolo, W. 1995 *The darker side of the renaissance. Literacy, territoriality and colonization* (Ann Arbor: Michigan University Press).
- Mignolo, W. 2005 “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad” en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Monegal, E.R. 1978 “Las metamorfosis de Calibán” en *Vuelta*, Vol. 3, Nº 25, diciembre.
- Mudrovic, M.E. 1997 *Mundo Nuevo. Cultura y Guerra Fría en la década del 60* (Rosario: Beatriz Viterbo Editora).
- Quijano, A. 2000 “Colonialidad del poder y clasificación social” en *Journal of World System Research*, Vol. VI, Nº 2.
- Quijano, A. 2005 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Rufinelli, J. 1992 “Calibán y la posmodernidad latinoamericana” en *Nuevo texto crítico*, Vol. 5, Nº 9/10.
- Sánchez Vázquez, A. 1999 *De Marx al marxismo en América Latina* (México DF: Editorial Itaca/Facultad de Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla).
- Santos, B.de S. 2009 *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común del derecho* (Bogotá: Editorial Trota).
- Santos, T. Dos 1998 “La Teoría de la Dependencia: un balance histórico y teórico” en López, F. (ed.) *Los retos de la globalización. Ensayos en homenaje a Theotónio Dos Santos* (Caracas: Centro Regional para la Educación Superior en América Latina y el Caribe).
- Singh, J. 1996 “Calibán versus Miranda: race and gender conflicts in postcolonial rewritings of *The Tempest*” en Traub, V.; Kaplan, M.L. y Callaghan, D. (eds.) *Feminist readings of early modern culture: emerging subjects* (Cambridge/Nueva York: Cambridge University UP).

- Vior, E.J. 2000 “Visiones de Calibán. Visiones de América” en *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, Vol. 17.
- Wallerstein, I. 2002 *Sistema mundo y mundo sistémico* (Panamá: Instituto de Estudios Nacionales).
- Žižek, S. 1998 “Multiculturalismo o lógica cultural del capitalismo multinacional” en *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (Buenos Aires: Paidós).
- Žižek, S. 2001 “La medida del verdadero amor es: puedes insultar al otro”, entrevista de S.R. Deichmann, octubre.

CyE  
Año IV  
Nº 7  
Primer  
Semestre  
2012



REVISTAS DE  
NUESTRA AMÉRICA

# ***Contorno:* entre la literatura y la política**

**Entrevista a Noé Jitrik**

Guillermo Almeyra

## **Resumen**

La revista *Contorno* nace como el intento de un grupo de jóvenes intelectuales de dar una respuesta a múltiples interrogantes que una coyuntura muy particular se plantea en Argentina y en el mundo a mediados del siglo XX. Había caído el primer peronismo, alumbraba el proyecto desarrollista de Arturo Frondizi y en las universidades y en la sociedad emergen debates y disputas sobre nuevas y viejas ideas, que comienzan por la crítica literaria y desembocan en la lucha y el posicionamiento político.

## **Abstract**

*The Contorno journal is born as the attempt of a group of young intellectuals to give an answer to the multiple questions that a very particular conjuncture arises in Argentina and in the world in the mid-twentieth Century. The first Peronism had fallen, Arturo Frondizi's developmental project lights and, in the universities and in the society, debates and disputes emerge on new and old ideas which begin by the literary criticism and lead to the struggle and the political positioning.*

CyE

Año IV  
Nº 7  
Primer  
Semestre  
2012

---

## Guillermo Almeyra

Historiador y politólogo, ex profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y del Posgrado en Desarrollo Rural de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Unidad Xochimilco, México DF.

*Historian and political scientist, former professor of the Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) and of the Postgraduate course in Rural Development of the Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Unidad Xochimilco, Mexico DF.*

---

## Palabras clave

1| Literatura 2| Política 3| Crítica literaria 4| Peronismo 5| Frondizismo

## Keywords

1| Literature 2| Politic 3| Literary criticism 4| Peronism 5| Frondizism

---

## Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

ALMEYRA, Guillermo. *Contorno: entre la literatura y la política. Entrevista a Noé Jitrik. Crítica y Emancipación*, (7): 207-223, primer semestre de 2012.



# Contorno: entre la literatura y la política

## Entrevista a Noé Jitrik

CyE  
Año IV  
Nº 7  
Primer  
Semestre  
2012

Noé Jitrik, renombrado crítico literario que formó parte de la revista *Contorno*, nació en 1928 cerca de La Pampa y pasó parte de su niñez y su adolescencia en Buenos Aires. Vivió en exilio en México entre 1974 y 1987, y enseñó en la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es profesor-investigador en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde dirige el Instituto de Literatura Hispanoamericana. Fue entrevistado para *Crítica y Emancipación* el 16 de febrero pasado, en su domicilio porteño, por Guillermo Almeyra.

**Guillermo Almeyra (GA):** Los que iniciaron la revista *Contorno* en 1953 y la llevaron adelante hasta 1959 en su inmensa mayoría no tenían 30 años. Ismael Viñas nació en 1925, David Viñas en 1927, vos en 1928, como Adolfo Prieto, Adelaida Gigli en 1929, Juan José Sebreli en 1930. Los “viejos” eran Ramón Alcalde, nacido en 1922, Oscar Masotta, de 1923, y León Rozitchner, de 1924. Era gente formada en la inmediate posguerra, después del derrumbe del nazifascismo, que vivía políticamente en un clima de esperanzas socialistas pero también en un medio social y cultural que rechazaba o no comprendía al peronismo, que marcaba tan potentemente los años de la formación de todos los jóvenes argentinos, y bajo la influencia cultural del existencialismo sartreano, tan editado y discutido en el Buenos Aires de ese entonces.

Ismael Viñas, en la revista *Ficción*, retrató irónicamente al grupo de los contornautas diciendo: “Somos unos muchachos modestos, que hemos comenzado a ganarnos la vida desde jovencitos, que nos bañamos, que no decimos más malas palabras que las habituales, que no perdemos nuestras vidas entre el humo del tabaco en antros existencialistas y que hemos leído a Víctor Hugo, a Galdós, a Baroja, a Alejandro Dumas (padre e hijo), a Marx y Scheler en los ratos perdidos y hasta a Hugo Wast”. Este es el identikit de todos los jóvenes de la clase media alta con inquietudes intelectuales de fines de los años cuarenta. ¿Eran sólo eso o aspiraban a mucho más?

**Noé Jitrik (NJ):** El eje de la formación de ese grupo, así descrito, que no era un grupo homogéneo, fue la iniciativa y el impulso de los hermanos Viñas, en especial de David, alma máter de todo esto. Y en cuanto a la clase, no diría que éramos de la alta, ni siquiera de la media alta; más bien de la media media, con diferentes esquemas familiares: el padre de los Viñas era radical yrigoyenista, había tenido una actuación muy importante cerca de Yrigoyen. Oscar Masotta y Juan José Sebreli creo que eran gente de barrio, por decir así. Ramón Alcalde tenía un origen burgués católico, más bien de derecha: había sido seminarista y cuando largó el seminario entró a la Facultad de Filosofía y Letras. Rozitchner y yo, hijos de inmigrantes, de primera generación, más modestos todavía en cuanto al origen de clase; el mío incluso más que el de él. Adelaida Gigli ostentaba un linaje artístico: su padre era un escultor famoso y su tío nada menos que el tenor Beniamino Gigli. O sea que eran bastante disímiles los lugares de los que cada uno procedía.

Pero lo común a todos ellos fue la experiencia de la Facultad de Filosofía y Letras, un semillero para una circunstancia y momento determinado. La Facultad de Filosofía y Letras, vale la pena señalarlo aunque sea brevemente, había pasado por un momento de brillo académico e intelectual muy grande y, previamente al triunfo de Perón, también político, con salidas a la calle, la famosa “Basta FUBA”; se podría decir que el movimiento estudiantil era algo así como la fuerza de choque más activa del antiperonismo de ese momento, opuesto a la Alianza Libertadora Nacionalista, fuerza de choque del peronismo. En esa acción, en esa experiencia antiperonista, los arroyos o los afluentes políticos eran también muy variados. Había de todo: gente del Partido Comunista (PC), reformistas clásicos, trotskistas, un poco de todo; pero la unidad estaba dada, en ese momento, claramente por el peronismo o más bien el antiperonismo. Pero cuando gana Perón las elecciones y se impone, la Facultad de Letras entra en una especie de cono de sombras: el grupo más activo desaparece y los que llegan después lo hacen un poco desconcertados, no saben muy bien qué papel pueden desempeñar porque apenas se están formando; se tarda en recuperar, al menos, algunas ideas básicas sobre la universidad, en particular la posibilidad de que el Centro de Estudiantes vuelva a tener una existencia, pero sobre todo que se pueda cuestionar la política universitaria peronista y en especial esa nueva ley que era totalmente autoritaria: al rector lo nombraba el presidente, el rector nombraba a los decanos, no había consultas de ningún tipo y los Centros de Estudiantes eran todos clandestinos.

No obstante, proseguían, no se autoeliminaron, pese a que era muy difícil reclutar a las nuevas tropas. En esa situación, especialmente en el Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras, se empieza a

producir un fenómeno de autoestima intelectual, diría yo; dicho de otro modo, a partir de la relación con la literatura o la filosofía empieza a haber algún movimiento, van creciendo propuestas. Una de ellas es una revista que se inicia en el año '51, *Centro*, de la que yo fui uno de los fundadores. Eso fue dándole a mucha gente de la Facultad la posibilidad de empezar a producir sus artículos, sus ensayitos, sus reseñas, sus lecturas, lo que fuera, pero era salir de esa chata situación de pura absorción y de formación profesional, o seudo profesional, ser profesores de escuela secundaria o periodistas o vagos e improbables docentes. Empieza a haber otro clima, como si nos hubiéramos sacado de encima

***Se trataba, más bien, y en una consecuencia lógica y necesaria, de encontrar nuestra raíz y nuestro destino, a través de una actitud crítica, entendida como militante.***

la depresión y empezáramos a creer más en nosotros mismos. *Centro* comenzó a crecer muchísimo y a tender puentes con cosas que ocurrían afuera de la Facultad. Ahí empieza a desempeñar un papel central David Viñas: temperamental, fogoso, ambicioso, no tardó en pensar que su vocación debía concretarse en ensayos y novelas, y así fue. No era el único y entre todos fueron congregando y concentrando de modo tal que se empieza a ver que las posibilidades de una canalización literaria o filosófica concretas son cada vez mayores y que todo va cambiando dialécticamente, se va transformando. En la medida en que se piensa que hay un exterior respecto del cual la experiencia de *Centro* aparece como contrapuesta pero a la vez complementaria, hay que empezar a hacer otras cosas pero ya fuera del recinto de la Facultad. Y la primera idea tiene que ver con la literatura y todavía en el pequeño círculo de la calle Viamonte, pero con una intención artística, no académica.

Es en ese punto donde a David y a Ismael se les ocurre, yo no estaba en el país, que había llegado el momento de otra empresa, *Centro* ya había cumplido con la suya. Ismael era abogado, pero era un tipo muy fino, como lo dice esa cosa de las deslecturas; David también, pero David tenía lecturas más concentradas, lo argentino, la política, literaria e históricamente lo apasionaba y a ello se entregó sin vacilar. En consecuencia, lanzan una revista de ocho o diez páginas, muy modestas, pero que

logra ser de inmediato un polo concentrador investido de cierto carácter: ya no se tratará sólo de escribir sino de dirigir una mirada y dotarla de una dirección sobre un objetivo preciso cuya relación con lo que está pasando fuera de la Argentina será tenue en lo referencial –por contraste con *Sur*– pero tensa en lo teórico e ideológico, existencialismo mediante. Quizás por debajo opera cierto examen de las estructuras sociales, por ejemplo y concretamente, la presencia, perduración y productividad del capitalismo y sus perversidades. Eso es tal vez lo que vuelca la mirada sobre objetos que encarnarían esas estructuras y que despiertan ideas y talentos; uno de esos objetos, por ejemplo, podía ser la obra de Roberto Arlt, acerca de quien nadie hablaba desde hacía décadas; empiezan a hablar de él, y la forma en que lo hacen quizás hoy aparezca un poco ingenua, y muy voluntariosa, pero de todos modos refrescante respecto de lo que podían hacer sobre Roberto Arlt y habían hecho los intelectuales del PC, que ostentaban algo así como que era de su propiedad, y, por el otro lado, la ignorancia que tenía *Sur* de Arlt.

Hay que considerar igualmente que el mundo intelectual o literario estaba también en un proceso de reformulación y aun de cuestionamiento: la política literaria del peronismo no sólo era confusa aunque, tal como nosotros lo veíamos, en realidad no tenía ninguna, salvo la adhesión de un grupo de poetas a un círculo que había creado Eva Perón y que concentraba a los llamados cuarentistas, que la reverenciaban: de ahí la gran adoración por Eva Perón de Castiñeira de Dios, o León Benarós y muchos otros, que no le van dando al peronismo grandes aportes literarios, ideológicos o programáticos. Ni siquiera Leopoldo Marechal, que era uno de los más importantes. Marechal siguió siendo católico, cada vez más, y no olvidaba su pasado ultraísta. Por supuesto, y de paso, el catolicismo también en esos primeros años desempeña un papel importante en el sustento ideológico del peronismo, pero si bien Perón podía nutrirse de esos elementos no diría que tenía en gran estima a sus voceros, pues cuando se hace el congreso de filosofía en Mendoza no llama a ninguna de esta gente sino a Carlos Astrada, que era un filósofo serio; podía estar enrolado en el peronismo, pero tenía una formación alemana, había estudiado con Heidegger, era un tipo realmente muy brillante...

**GA:** Sí, pero después pasó al marxismo...

**NJ:** ¡Claro que sí! Pero seguramente porque su formación era académicamente fuerte lo convoca a él para organizar el congreso, y él invita a filósofos del mundo entero, existentes, reales, aunque habría que ver la lista, también a algunos que giran en torno al peronismo sin aportarle demasiados elementos.

En ese panorama, el grupo que ya habían formado los Viñas dice: “no podemos estar con esa amalgama del peronismo, porque no hay por dónde agarrarlo. Tampoco podemos seguir al Partido Comunista, cuyas consignas vuelven sobre sí mismas, se autoafirman permanentemente y no ofrecen nada más que un chato realismo, llamado ‘socialista’, y en el fondo la continuidad de la sumisión a la Unión Soviética”. *Sur* supone un destino lejano, la gran literatura, por cierto, pero no una acción desde la literatura, tal como se sentía el concepto de acción en ese momento. Se trataba, más bien, y en una consecuencia lógica y necesaria, de encontrar nuestra raíz y nuestro destino, a través de una actitud crítica, entendida como militante.

Sobre esos fundamentos, que resumo ligeramente, preparan y dan a luz un par de números, en los que se centran en figuras, cuestionantes y cuestionables también: ocuparse de Roberto Arlt era considerar una serie de problemas lo mismo que respecto de Martínez Estrada, escritores inquietantes y, desde esta perspectiva, por descubrir. Se los discute, ciertamente, y se los cuestiona, pero porque ofrecen materia para hacerlo. Masotta, por ejemplo, ve en Roberto Arlt un filón, a la manera en que Sartre se ocupó de Flaubert o de Genet: sexo y dinero y miseria. Ese enfoque es novedoso comparando con el lugar que Arlt ocupaba en el santoral del PC, apropiado por el PC, tal como se vino a saber después: en realidad era un tipo más bien libre, andaba por todos lados, mirando la realidad y pensándola y eso era lo atractivo de la figura, cuestionante, por su travesía, y cuestionable por los significantes a los que era sensible. Lo mismo respecto de Martínez Estrada, de quien se ocupó, poco piadosamente, “una rebelión inútil” fue la fórmula que empleó para tomar distancia crítica. Según el entonces iconoclasta, todo el trabajo crítico que había hecho Martínez Estrada no servía para nada.

**GA:** La revista nació como un instrumento renovador de la crítica literaria y dejó páginas de análisis de la obra de algunos autores –como tu artículo sobre Leopoldo Marechal, un autor tan despreciado por los antiperonistas preocupados por la cultura–, que son hitos en la comprensión de la literatura argentina. *Contorno* rompió lanzas contra *Sur* y los escritores publicados por Victoria Ocampo, que ocupaban entonces toda la *avant-scène*, como Borges, Mallea, Mujica Láinez y otros, y les opuso las figuras renovadoras de Roberto Arlt, con su lenguaje creador y popular y su acercamiento a la Argentina real, y de Ezequiel Martínez Estrada, el autor de *Radiografía de la Pampa*, con su reflexión sobre la historia argentina “a contrapelo”, condenando la “civilización” como aumento de la barbarie y la llamada Conquista del Desierto como “holocausto”, todo lo cual llevó a que *Sur*, donde

había publicado, lo considerase traidor a su clase y maldito. ¿Cómo interpretás el intento de utilizar la literatura como arma filosa para el parricidio político-literario y como piqueta para derribar los búnkeres culturales de la oligarquía y allanar el camino a la interpretación nacional de la realidad argentina?

**NJ:** Tomar figuras cuestionantes para quizá cuestionarlas implicaba un ejercicio de precisión sobre las propias ideas y sobre lo que se perseguía: poco a poco se fue perfilando la idea de que esto no podía ser un mero ejercicio, que tenía que ir a alguna parte. Nunca se sabe a qué parte puede ir el trabajo intelectual ni el trabajo crítico. Pero al menos algunos piensan que tiene que ir a alguna parte, ¿no? Y esa parte, poco tiempo después, fue la política, o más bien lo político, tampoco demasiado definido. Porque ya en ese momento, y mucho después y casi siempre en mi vida, lo político implicaba sólo e inevitablemente adherir. Me parecía, y sigue pareciendo, que en esa disposición, tan subordinada, lo político está puesto siempre afuera y en un lugar muy alto, y que a lo intelectual, o a los intelectuales, no les queda más remedio que acercarse, lo cual se traduce en un “estar con”. Fórmulas como estas: “¿Vos con quién estás? ¿Sos peronista? ¿Sos comunista? ¿Sos radical?”, lo indican con claridad. Y, retomando el relato, una perspectiva semejante era para este grupo bastante pobre. Quedaba en pie que había que ir a lo político pero no en ese sentido convencional. Esa idea ya estaba más o menos configurada cuando tanto yo como León Rozitchner volvimos de Europa.

Fue entonces que los Viñas nos invitaron, después de alejarse, a mediados de 1954, de Correas y de Sebrelí, que había declarado que era peronista. Podía serlo, pero esa pertenencia, o adhesión, no era la perspectiva del grupo: los Viñas, que eran herederos del radicalismo, no lo presumían, de manera que adherir, ni a unos ni a otros, no era el asunto. Masotta todavía andaba por ahí, pero estaba claramente reticente respecto del giro que los Viñas le querían imprimir a la revista: yo me imagino que estaba pensando en otros campos teóricos, lo que vino a ponerse de manifiesto pocos años después. La perspectiva que se iba configurando era más compleja y eso es seguramente lo más interesante de la experiencia de *Contorno*.

Cuando llegamos nosotros, Rozitchner había hecho una experiencia de formación de filosofía en Francia y yo en lingüística, o algo por el estilo. Y Ramón Alcalde, que era un personaje muy peculiar, estaba haciendo cambios muy veloces. Yo estoy escribiendo algo sobre él o evocándolo: me doy cuenta de que me inquieta mucho su evolución. Yo lo conocí recién salido de un seminario jesuita. Se había ido del seminario porque no toleraba sus sueños, era demasiado joven

para aguantarse. Cuando llegó a la Facultad disonaba totalmente por la pinta, la mentalidad, el lenguaje: venía de sombrero y corbata, pero hablaba. Seguía siendo católico y por añadidura era medio franquista, pero quería discutir y esa discusión y las chicas de la Facultad, a quienes ayudaba en latín y griego, lo fueron llevando paulatinamente a otra cosa. Su capacidad de trabajo era enorme y su rigurosa formación, superior a la de todos nosotros, lo hicieron interesante para unos y otras. Enseguida lo rodearon las mujeres y las otras voces, le cambiaron la cabeza. Se vinculó con el Centro de Estudiantes, empezó a publicar y a leer cosas que no estaban en el canon. Y se convirtió un par de años después en un sujeto interesante para el proyecto de *Contorno*.

Entramos entonces los tres; la nueva mujer de David ya estaba, Adelaida Gigli. Ismael estaba casado con Susana Fiorito, que era un tanque administrativo. Era muy puritana esta chica. Qué curioso que la gente que tiene una procedencia verdaderamente burguesa, cuando rompe, mata todo. Ella era de los Fiorito originales. Fiorito y Cía., inmobiliaria, Hospital Fiorito... Era una monja laica que nos tenía locos, no permitía la menor transgresión, ortodoxia total. Con todo el grupo se armó, por inspiración y sugerencia de David, un número sobre la novela argentina. Pudimos, de este modo, poner en práctica un espíritu crítico, muy fuerte y combativo, dispuestos a destruir y a reconstruirlo todo.

Yo todavía no me había dedicado a la literatura argentina como lo había hecho David Viñas, que ya en ese momento tenía ideas bastante claras; lo que hizo en *Contorno* sobre el romanticismo, su artículo sobre *Amalia*, de José Mármol, es antológico, creo que es lo mejor que hizo en toda su carrera de crítico. Su fervor era muy contagioso. Y yo, nada; así que él me impulsó. Fue él quien me dijo: “¿Por qué no te encargás de la novela de Leopoldo Marechal?”. Lo hice y, luego, seguimos pensando y escribí sobre escritores comunistas, Alfredo Varela sobre todo, y sobre Enrique Larreta, otro polo. Esa empresa, todos escribiendo al mismo tiempo, fue una experiencia única, una vivencia, una intensidad y un placer; sentíamos, me parece, que íbamos a alguna parte. El hecho es que ese lugar toma la forma de una necesidad mayor cuando el peronismo está cayendo. Eso crea ya una dimensión discursiva y de discusión completamente nueva.

**GA:** La literatura como arma política...

**NJ:** Habría, me atrevo a decirlo, dos maneras de entender lo que podemos llamar la acción de la literatura. Una es hacia adentro, diferida hacia afuera, y la otra es directa hacia afuera. La primera da lugar a

programas literarios vinculados con lo político: su institucionalización puede ser, así sea como ejemplo, es el realismo socialista soviético, la literatura al servicio a través del reflejo emocionado de la realidad. Supone que la literatura es capaz de capturar la realidad, retransmitirla y dirigirla en defensa de algún valor, atacando, de paso, a un disvalor. El camino es sencillo, los libros de Alfredo Varela atacan a los obreros y defienden a los peones, no hay mayor problema. La otra concepción de la literatura es que la literatura es un sistema y la politicidad pasa por otro lado, es más lenta, más diferida y actúa de otro modo, que no es fácil de definir, y que sería contradictorio intentar definir.

En *Contorno* las dos maneras se cruzan. Por un lado, había una evidente atracción por los hechos literarios, en el caso de David Viñas y León Rozitchner lo predominante es la prosa, narrativa o ensayística, pero ninguna sensibilidad a la poesía, como tampoco a la música y pintura. En otras palabras, lo simbólico les era completamente ajeno, lo referencial les apasionaba pero no podían ignorar que la literatura es un hecho de la cultura humana, y que hay obras y momentos innegables, están ahí, como enigma, como “lo otro”, y hay que tenerlo en cuenta. Mis compañeros lo admitían pero estaban tironeados por la otra fuerza, la comprometedora idea de la acción. A mí, en cambio, me costaba ese tironeo, me resistía a que me quisieran conducir para ese lado: si el significado político era lo esencial –lo era para ellos– la literatura se convertía en un mero punto de partida para llegar a lo político, lo cual llevaba fatalmente a generar una especie de inquisición, casi todos los escritores, salvo nosotros, eran acusables. Me parecía que la literatura era otra cosa y que escritores y obras podían resistir esos embates y sobrevivir a las críticas destructivas que ellos podían dirigirles. Algo así como “los muertos que vos matáis gozan de buena salud”. Uno puede empeñarse en decir que Sarmiento es esto o Sarmiento es lo otro, pero Sarmiento está ahí, no hay forma de liquidarlo por esa vía. Y así siguiendo, Borges el mejor ejemplo.

El grupo principal de *Contorno* –ya me pongo en un plano secundario– resolvía por la furia ese conflicto. Tiendo a pensar que por esa razón fue abandonando el interés por la literatura y le fueron importando cada vez más fenómenos claramente políticos, como por ejemplo el peronismo, respecto del cual la distancia era mayor, y luego el frondizismo, más conflictivo, y tal vez culpabilizante, porque casi todos habían tenido algo que ver con su eclosión. Yo no me sentía en ese momento capaz de hacer eso, o bien no creía que la revista fuera un instrumento para hacerlo, me seguía importando más su filosofía inicial. En consecuencia, me fui retirando un poco de la dirección y los demás siguieron con esa perspectiva que culminó, un par de años después,



cuando ya no se puede seguir en un frondizismo que a todas luces había tomado un rumbo inaceptable. Tal vez, visto en perspectiva, no es que el frondizismo mismo fracasara, pero fracasa en aquellos que creían que en y con el frondizismo iban a poder hacer lo que siempre habían pensado. El resultado fue que Ismael y Alcalde, que habían ocupado posiciones importantes de gobierno en 1958, toman una resolución y fundan el Movimiento de Liberación Nacional, conocido como Malena, que no tiene nada que ver con el proyecto inicial de *Contorno*.

David Viñas sigue ligado en su trayectoria siguiente a este cruce entre la literatura como el punto de partida y la significación que

***Pudimos, de este modo, poner en práctica un espíritu crítico, muy fuerte y combativo, dispuestos a destruir y a reconstruirlo todo.***

puede extraerse de una obra literaria en relación con valores políticos. Le era en ese momento bastante fácil, desde esa posición, que podríamos llamar teórica, determinar que tal escritor era un traidor, que el otro era un tráfuga, que un tercero, y así siguiendo, un reaccionario. En fin, una catarata de acusaciones, designadas como “denuncia”, se podía desencadenar y provocar la alarma del mundillo literario.

Creo que él fue consecuente con esta posición toda su vida, pero a mí ese programa, como programa de crítica literaria, siempre me pareció débil. No atiende a lo básico, la dimensión simbólica propia de los hechos artísticos y aun de lenguaje, no sólo para los sujetos individuales sino sobre todo para las sociedades. ¿Qué podrían querer las sociedades sin ese simbólico? ¿Basta con la sobrevivencia material inmediata? El arte, la literatura son algo más sin ser la religión que siendo como es una respuesta a esa necesidad simbólica es otra cosa respecto de la que proporcionan el arte y la literatura. Hay diferencia, por cierto.

**GA:** El grupo Boedo, compuesto sobre todo, pero no únicamente, por miembros del Partido Comunista, ya se había contrapuesto a *Sur*, pero no había tenido ni la influencia ni la profundidad de *Contorno*. Vos analizaste en un artículo en la revista a ese grupo comunista. ¿A qué

atribuís que los intelectuales del PCA no entendieran el país y calificaran al peronismo de naziperonismo?

**NJ:** Cuando *Contorno* se ocupa del peronismo, el peronismo ya se había ido. Y la inscripción naziperonismo es de los años iniciales, es del '45. Es una creación de Vittorio Codovilla, inspirado, seguramente, de su experiencia de la Guerra Civil Española. Codovilla, que condujo al PC argentino mucho tiempo, era un burócrata estalinista, un funcionario internacional de la Tercera Internacional. El análisis que hizo el Partido de la emergencia del peronismo era que tal como lo había hecho el fascismo en su manejo de las masas, se estaba organizando, ordenando y dirigiendo a la clase obrera en detrimento de las posibilidades que ofrecía el Partido. Supongo que hay que tener en cuenta que la llamada clase obrera estaba cambiando de carácter y de composición, proceso que probablemente el Partido Comunista no estaba percibiendo; seguía con una definición de clase en la cual el obrero industrial era lo central y dejaba de lado que desde el año '35 en adelante brotan trabajadores al calor de modificaciones del proceso productivo y de desplazamientos humanos, del campo a la ciudad, que pueden ser obreros o no, con conciencia de clase o no, y que constituyen la masa de operaciones de Perón. En general, esa masa no entiende para nada ningún mensaje que emitía el Partido Comunista y sus organizaciones y muchos de los que los habían entendido dejaron de hacerlo y se dejaron ganar por la novedad que implicaba Perón y sus propuestas y acciones. Pero como Perón había estado en la Italia fascista, y su lenguaje tenía un fuerte cariz corporativista, y como sus primeros planteos se dirigían a una reorganización de la sociedad en ese sentido, no vacilaron en rotular esa emergencia con el duro calificativo de "naziperonismo". Pero notables miembros del Partido tomaron distancia de lo que parecía una simplificación, fueron críticos del Partido, sobre todo cuando decidió formar parte de la Unión Democrática, se abrieron y se pasaron al peronismo, es el notorio caso de Rodolfo Puiggrós. Otros emigraron igualmente pero sin peronizarse, más bien disconformes con el seguidismo soviético que, por el mismo criterio estratégico, había instado a integrar el frente "democrático". Hay que recordar que en ese momento, gran parte de la clase intelectual argentina estaba en el PC. Nomás hay que echarle una mirada al libro de Isidoro Gilbert, *La Fede*, para darse cuenta de la presencia de los intelectuales en el Partido, aunque conservaba, hasta el '45, cuadros importantes en sindicatos obreros.

Creo, viendo las cosas a la distancia, que el grupo de *Contorno* entiende esta novedosa configuración del universo laboral, intenta interpretarla pero sin rendirse, como, en cambio, lo hizo Jorge

Abelardo Ramos; podemos creer que el discurso trotskista le estaba resultando superado o era obsoleto y que había que entrar al peronismo sin renunciar a algunos elementos discursivos heredados de la dialéctica marxista, o trotskista, o como se la quiera llamar.

Y el grupo de *Contorno* perdió la posibilidad de encontrar un nuevo discurso para esta realidad cambiante, multiforme, cuyo límite era adherir, pero, desde luego, no se trataba de eso. En algún momento se habló de eso también, pero se rechazó. Entre el bombardeo a Plaza de Mayo y la Libertadora de septiembre, en ese interregno, nosotros empezamos a discutir lo que estaba pasando y lo que iba a pasar. Y el propio David Viñas dice: “¿No será el momento de mirar el peronismo de otro modo y entrar ahí?”. Y todos dijimos que no, que eso era un barco que se hundía, y que si nunca había sido una salida, cómo y por qué lo iba a ser ahora cuando lo más probable era que sin duda entraría en una fuga convulsiva, con Perón lejos, que ya no manejaba nada, y con la Iglesia, cuya fuerza subía como la espuma de la cerveza, y con una oposición que encontraba su oportunidad y las Fuerzas Armadas, que estaban haciéndoles marcar el paso a todos. Era más complicado. Había que seguir en la misma perspectiva filosófico-intelectual-ideológica y, por lo tanto, no entrar, seguir pensando, criticando, buscando caminos. Y como después de la Libertadora se abren posibilidades de trabajo, casi todos, menos yo, ocupan posiciones en las universidades, de modo que las discusiones cambian de dirección y cada uno cumple con su oficio y saber, se destacan enseñando de acuerdo con lo que habían vivido en los años anteriores y que era como una marca de fábrica, nada académicos, hablaban como eran, consecuentes y renovadores y en suspenso las preocupaciones de seis meses antes.

En cuanto al tema Boedo, evidentemente estaba vinculado con el emergente Partido Comunista que se funda en la Argentina como un desprendimiento del PS unos cuantos años después de la Revolución Rusa, en el '21. No tiene una estructura fija ni una identidad, como era habitual sus publicaciones tienen un tinte progresista, pacifista y prosoviético, elogio a la Revolución Rusa y sus logros, Lenin, Trotsky, y todos los méritos que estuvieron en la Revolución. Pero no hay que olvidar su fuerte ingrediente anarquista inicial cuya presencia social era todavía muy grande, en el teatro y en la literatura, basta con recordar a González Pacheco, Alberto Ghirardo y, por supuesto, el un poco más lejano Florencio Sánchez. Elías Castelnuovo es anarquista y es uno de los más interesantes del grupo, pero Yunque y Barletta, otros promotores, lo son menos, pero no se puede decir que en esos primeros años fueran comunistas: el Partido todavía no tenía un frente de escritores como lo tuvo después. La impronta anarquista era inequívoca, se

lo puede advertir en lo que podríamos llamar el “pietismo” del grupo Boedo, textos y poemas conmovidos por la desgracia social: sufrimiento, temblor, resquicios por los que la infamia burguesa se filtra.

Roberto Arlt, a quien se lo suele vincular con Boedo, no es un cabal representante de la filosofía del grupo, que gira en torno a la revista *Claridad*, editada por Antonio Zamora. Arlt es un itinerante, un arbitrario que está pensando, tal vez confusamente pero con un vigor excepcional, en una realidad igualmente confusa y de signos entremezclados: *Los siete locos* es un poco eso, una idea utópica de revolución, ligada al desarrollo fantástico de la ciencia, prostitución, magia. Mezcla todos los factores que andan ahí mientras, como escritor, se lo ve dando vueltas por ambos barrios, Boedo y Florida. Iba a Boedo pero también en ese momento era secretario de Güiraldes. Y hasta se atrevió a decirle, cuando publicó *Don Segundo Sombra*, o tal vez un poco antes, “¿Y, maestro, cuándo se pone a escribir?”. *Los siete locos* es totalmente inesperado; así como Dostoievski describió extraordinariamente la mentalidad de los terroristas rusos en *Endemoniados* y tomando distancia produjo una obra maravillosa, Arlt operó más o menos del mismo modo.

En resumen, y volviendo al tema, el grupo de Boedo tenía una actitud pero no seguramente una consistencia crítica muy definida, mientras que el grupo *Contorno* —hay una tendencia a comparar ambos episodios—, sí, y lo que le faltaba trataba de obtenerlo apelando en parte a las prolongaciones de un sartrismo pero que no necesariamente estaba muy leído; en esa lectura faltaba el elemento fenomenológico que trajo Sartre así como también los restos heideggerianos que están en el existencialismo sartriano, más que Husserl, después de todo el iniciador de lo que cobró después tanta importancia. El existencialismo que se nos atribuyó y atribuye eran migajas que llegaban a estas orillas en botellas arrojadas al mar.

**GA:** *Contorno* vivió el peronismo y el frondizismo, y trató de comprenderlos. Pero lo hizo con un sesgo antiperonista, en la medida en que no pudo ver la diferencia que existía entre los trabajadores peronistas y la demagogia y las medidas represivas del gobierno de Perón, y en que creía que el peronismo se resumía en el apoyo a Perón y no se explicaba, no por este, sino por la necesidad social de alguien que canalizase la forma peculiar que tenía en la Argentina la lucha mundial, en ese entonces, por la liberación nacional y social. Y, en cambio, frente al frondizismo, partió de las esperanzas que habían provocado en las clases medias y en los provenientes de los medios estudiantiles la caída de Perón y la política liberal-popular de Arturo Frondizi. En la revista

coexistía un pensamiento socialista y uno de raíz radical yrigoyenista, liberal. ¿Cómo viviste ese proceso? ¿Qué influencia tuvo esa heterogeneidad en la determinación de clausurar la experiencia de *Contorno*?

**NJ:** Esto que decís está muy bien descripto, en esa formulación está perfectamente lo que pasaba. Tomemos la primera parte. Se suponía que con los trabajadores peronistas no había que meterse, porque lo que los trabajadores habían recibido de Perón lo podían transformar de una manera que nada tenía que ver con la jerarquía peronista, con el aparato represivo, con el control social y demás. Pero en verdad se dejaba de lado esa faceta instintivamente, sin hacerse demasiado cargo de un análisis que podía sustentarse en la dinámica de la lucha de clases, como dirige tu pregunta. Lo que más preocupaba era el segundo aspecto, o sea lo dictatorial, el aparato político represivo que estábamos padeciendo, no sólo nosotros, sino gran parte de la sociedad. Por esa razón, cuando en el año '51 se denuncia la desaparición del estudiante Bravo, todo el estudiantado se conmueve y gracias a esa acción se logra rescatarlo. La represión o el control o el sistema eran inaceptables y definían el sentido de toda acción posible, incluso intelectual.

En cuanto a los trabajadores peronistas hay que decir, creo, que si bien la situación no se entendía demasiado de nuestro lado, por parte de los trabajadores mismos no surgían respuestas de la complejidad que empezaron a tener después de la caída de Perón; después de 1955 el universo de los trabajadores, o clase obrera, como se quiera llamar, empieza a manifestarse de otro modo, con más definición: con sus organizaciones, como el SMATA y la CGT de los Argentinos y el surgimiento de disidentes, como Raimundo Ongaro y, con demandas más precisas, con disidencias, se configuró un escenario novedoso, lleno de figuras y matices que en la época de Perón no existían, supongo que porque eso era el sistema y los trabajadores eran beneficiarios del sistema.

Por esa razón, yo, por ejemplo, puedo explicar un sentimiento que tenía. Cuando cae Perón, en septiembre, yo, como muchos, dije: “¡Por fin!”. Porque este tipo nos tenía atrapados, la verdad es que no se podía hacer nada, al menos nosotros, otros podían, sin duda. Pero al mismo tiempo, cuando veía gente con caras largas en los barrios, en un silencio muy significativo, me sentía realmente conmovido, me decía: “Esta gente ha perdido una brújula, para ella es el desamparo”. Yo lo sentía sinceramente, de tal manera que cuando iba a las manifestaciones pro Revolución Libertadora, estaba terriblemente incómodo, no me gustaba esta gente tan alegre. Era un sentimiento, puramente intuitivo, que debía conjugar con amigos con los que nos encontrábamos y nos abrazábamos y habíamos pasado tiempos duros.

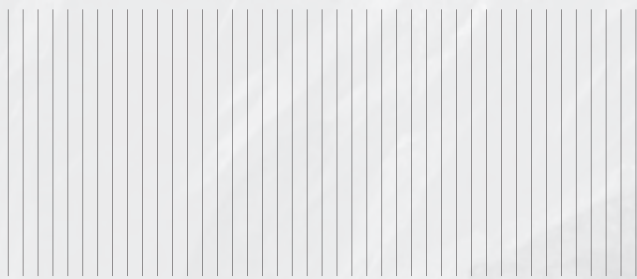
Pero también es cierto que empezaba una nueva época, las cosas empezaban a ordenarse, al menos para gente como nosotros, el grupo intelectual a tener una voz un poco más firme, con muchos que empiezan a publicar, hay muy pronto nuevas editoriales, nuevos lenguajes y nuevos periódicos, en suma, que la cultura, si no otra cosa, se mueve y muy pronto empieza a mostrar sus frutos: las universidades actúan con enorme dinamismo y ofrecen una alternativa de construcción cultural, con un importante desarrollo científico y una perspectiva de investigación que nunca había existido; lo prueban el CONICET, creado muy rápidamente, y el Fondo de las Artes, dos avenidas que cubrían dos campos previamente sofocados. Toda esa movida hace que el grupo intelectual en general, no digo sólo *Contorno*, empiece a cobrar conciencia no necesariamente de un país, sino de sí mismo como posible, lo que no es poca cosa considerando el apocamiento en el que se había vivido, sin saber qué hacer, salvo refugiarse y defenderse, ni dónde ir, salvo al extranjero.

Entonces, cuando aparece en el horizonte Frondizi, o se proyecta, muchos pensaron que él usaba un lenguaje que tomaba en cuenta la situación que acabo de describir, tanto lo que ya no iba más como lo que podía empezar a andar. Su discurso tenía algo del peronismo, pero no era el discurso peronista; en esa dirección, y con esa deuda no confesada, implicaba la existencia de una clase obrera al mismo tiempo que una idea de lo nacional. Poco a poco se vio que lo nacional era sólo burguesía nacional y que la clase obrera pasaba a segundo término, o más lejos todavía. Pienso que ese giro se fue expresando cada vez con mayor claridad, razón por la cual se produjo un alejamiento, por lo menos en el grupo donde yo estaba. Ese vuelco nos fue alejando, aunque por ahí podríamos haber comprendido que la síntesis no era tampoco tan fácil entre las dos clases. Recuerdo que una vez discutí con Arturo Frondizi un documento que él me mostró para que yo lo leyera y eventualmente le marcara algunas cosas; leí “lo nacional y popular” y le propuse “popular y nacional”, pero no me lo aceptó. Estaba claro.

**GA:** *Contorno* expresó en esos años la existencia de un sector de los intelectuales y de los lectores que escapaba a la dicotomía peronismo-antiperonismo y buscaba tener un análisis independiente sobre los dos polos de la misma. ¿Esa experiencia te parece irrepetible?

**NJ:** Me parece que es irrepetible. No sé si no me equivoco en la apreciación de las cosas, pero la sociedad, así como el mundo, ha ido cambiando, lo cual requiere de nuevas interpretaciones, nuevas lecturas. Creo que esto ha afectado también al peronismo: no creo que lo que

llamábamos peronismo en 1945 sea lo mismo ahora. Si bien lo que lo sigue marcando es un fuerte pragmatismo y la fuente del pensamiento que está detrás proviene de ideologías prestadas, tampoco ahora es reacio a ideas que vengan desde otra parte, como si implícitamente aceptara que desde el peronismo mismo no se generan. Lo vemos claramente, me parece, en el discurso de Cristina Fernández de Kirchner, que se dice peronista, pero que ya no invoca a Perón, no jura por Evita, no hace genuflexiones; incluso, de pronto, toma distancia y dice: “Nosotros aceptamos el derecho de huelga”, que la Libertadora incorporó a la Constitución, y que en la época de Perón no tenía forma ni expresión. No puedo discernir si esa apertura es voluntaria o no, pero el hecho es que su discurso, sobre todo considerando el kirchnerismo, es hablado por muchas voces diferentes. Hablar entonces ahora del peronismo no tiene el mismo carácter que cuando la gente de *Contorno* se enfrentó con esa realidad. Ahora es otro el escenario, más complejo y afecta igualmente a la clase intelectual. La aparición, por ejemplo, de disciplinas de las ciencias humanas con los discursos que han creado también es una realidad nueva. Ese tipo de discursos no existía en la época de Perón; creo que podemos estimar que gravita en el lenguaje de los medios, que cuando están en apuros recurren a científicos sociales, o bien en la población de las facultades de ciencias sociales, que son formadoras de pensamiento y probablemente de acción. Que esta acción se canalice en la estadística por vía de las encuestas o en las grandes empresas para ayudarle al personal, pero también en la enseñanza, y en las publicaciones y el carácter internacional que tienen, me parece que es un hecho conexo de la dificultad que hay para considerar al peronismo como un bloque homogéneo. Y, por lo tanto, tomar distancia me parecería una actitud ética, de no adherir, mirar, no dejar de criticar, pero no instalarse en una oposición ciega sin siquiera discutir y escuchar.



# LECTURAS CRÍTICAS





# Itinerarios de una Babel latinoamericana

*Sobre Historia de los  
intelectuales en América  
Latina*, de Carlos  
Altamirano

José M. Casco

## Resumen

El trabajo analiza las diversas figuras del intelectual que se desarrollaron en el continente, retrata las instituciones que hicieron posible el desarrollo de estas, mostrando diferentes escenarios en donde actuaron los intelectuales y recorre varios países de la región, articulando los nudos problemáticos que le dan sentido a las diferentes secciones que componen los volúmenes. El libro abarca desde la época de la colonia hasta la década del ochenta del siglo pasado.

## Abstract

*This paper analyzes the various figures of the intellectual that evolved on the continent, it portrays the institutions that made possible the development of these, showing the different scenarios where the intellectuals acted; and peruses several countries of the region, articulating the problematic nodes that give sense to the different sections that compose the volumes. The book covers from the colonial period until the eighties of the last Century.*

CyE

Año IV  
Nº 7  
Primer  
Semestre  
2012

---

### **José M. Casco**

Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente e investigador de las universidades de Buenos Aires (UBA), La Matanza (UNLAM) y San Martín (UNSAM) sobre temas relacionados con la historia de la sociología y los intelectuales argentinos. Candidato a doctor en Sociología por la UNSAM. Integrante del comité editorial de la revista *Apuntes de Investigación del CECYP*.

*Sociologist by Universidad de Buenos Aires (UBA). Professor and researcher at UBA, La Matanza (UNLAM), (San Martín) UNSAM. PhD candidate in Sociology at the UNSAM. Member of the editorial committee of the CECYP Journal Apuntes de Investigación. He investigates issues related to the History of Sociology and the Argentinean intellectuals.*

---

### **Palabras clave**

1| Historia 2| Intelectuales 3| Latinoamericanismo 4| Literatura

### **Keywords**

1| History 2| Intellectuals 3| Latin-Americanism 4| Literature

---

### **Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]**

CASCO, José M. Itinerarios de una Babel latinoamericana. Sobre *Historia de los intelectuales en América Latina*, de Carlos Altamirano. *Crítica y Emancipación*, (7): 227-239, primer semestre de 2012.

# Itinerarios de una Babel latinoamericana

## Sobre *Historia de los intelectuales en América Latina*, de Carlos Altamirano<sup>1</sup>

CyE  
Año IV  
Nº 7  
Primer Semestre  
2012

Los dos volúmenes que Carlos Altamirano dirigió para llevar adelante la compilación sobre el estudio de los intelectuales en América Latina establecen por sí mismos un hito editorial. Una obra de tamaño envergadura con más de mil doscientas páginas, en efecto, no es frecuente entre nosotros. Si a ello le sumamos que se trata de una historia sobre los hombres de pensamiento, la noticia es aún más inusual. El trabajo constituye la primera historia de los intelectuales en América Latina a escala continental. A través de una combinación de temas disímiles y de variadas perspectivas, están allí representados quinientos años de historia. En el primer volumen, editado por Jorge Myers, la indagación abarca desde las experiencias de los hombres de saber de la época de la conquista hasta los inicios del siglo XX. Organizado en cinco grandes apartados que recorren diferentes temas en distintos países, en el primero se revisan las experiencias de los intelectuales bajo la colonia. Las actuaciones de los hombres de pensamiento en los virreinos de Hispanoamérica y Lusoamérica son retratadas poniendo de relieve las condiciones materiales y simbólicas de esas experiencias. El papel de la iglesia en su cruzada evangelizadora y la vocación de los reyes bajo la seña de conocer para gobernar hicieron que los hombres de saber impartieran la docencia por todo el reinado hispánico. La trilogía de derecho, lengua y religión tendió a unirse, ya que estos sintetizaron el afán de construir reinos cristianos en una vastísima red de ciudades, que hacia fines del siglo XVI llegaban al medio millar de habitantes. Esta empresa de cristianización hizo que se tuviera que disponer de información segura sobre los indios, hecho que propició una extensa organización científica y tecnológica, en la que muchos saberes se movilizaron para cambiar ese nuevo mundo. En el caso de Brasil, a diferencia de la colonización hispana en el territorio, sin universidades,

JOSE M. CASCO

1 Altamirano, Carlos (dir.) 2008 *Historia de los intelectuales en América Latina* (Buenos Aires: Katz Editores) Tomos I y II.

los colegios jesuitas cumplieron el papel de dar acogida a los letrados, proceso que dio como resultado una sociedad ilustrada cerrada y más limitada. Sin bibliotecas hasta entrado el siglo XIX, con una censura importante y el monopolio de la realeza sobre la cultura, que dejó una marca en la historia de Brasil, faltaron las instituciones como el Estado y la iglesia, que, junto con los obstáculos que imponía la demografía, ocasionaron que la acción de los letrados fuera escasa. Luego, la indagación se desplaza hacia el período que va desde el fin de los imperios hasta el proceso de los inicios de la independencia, que Jorge Myers relata destacando tres momentos que marcaron el pasaje del escritor letrado heredero de la colonia al del intelectual vocero de los intereses de la patria. Los jesuitas expulsados representaron el primer momento que resaltó el pasado americano; estuvieron impregnados del vertiginoso cambio que las revoluciones desataron en América bajo el influjo de la ilustración, cuando el pragmatismo ideológico marcó a muchos de los que actuaron en los primeros convulsionados años del siglo XIX, producto del período que se abría como una bisagra. El autor repasa la trayectoria de algunos autores emblemáticos, como fray Servando Teresa de Mier, Vicente Rocafuerte, Mariano Moreno y Antonio Nariño. Este último, en Nueva Granada, propició el pasaje de un espacio de sociabilidad colonial a uno moderno, de la academia a las tertulias ilustradas, como consecuencia de los aires de emancipación cuando el componente revolucionario impregnaba la discusión intelectual. Fue, asimismo, un defensor de los derechos de la igualdad de los súbditos de ambos lados del Atlántico antes que un defensor de la independencia. De meteórica carrera, pasó de ser acusado de sedición a fines del siglo XVIII a redactar la Constitución de la Gran Colombia en 1823, cuando ya era general y presidente, y proyectó una lucha política e ideológica a través de la redacción de diarios independentistas. El primer ejemplo retratado compartió con Nariño una vertiginosa carrera pública, pero tuvo una aparición que signaría su desgracia personal. Ligado a la orden dominicana a fines del siglo XVIII, se sumó tempranamente a lo más encumbrado de la elite eclesiástica y civil de México. A causa de un sermón en el que defendió a una virgen mestiza, permaneció preso hasta 1800. Ese hecho lo obligó a recalar en París y se transformó en defensor de la independencia de los americanos. Luchó por la emancipación de México como insurgente y publicista. Sus escritos políticos reivindicaban la república como forma de gobierno y sus argumentos en contra de la corona española apelaban a ideas clásicas del humanismo, como la que afirma que la conquista no da derechos. Hacia el final de su carrera pública fue nombrado historiógrafo de la república mexicana. El caso de Rocafuerte ilustra el de un clan

aristocrático y poderoso de la ciudad de Guayaquil. Anclado en una familia económica y políticamente poderosa, ligado a la elite de poder en sus años juveniles, su trayectoria revela claramente cómo los cambios sociales influyen en los hombres de ideas. Pasó de ser protector de la oligarquía criolla, liberal moderado y partidario de una salida negociada con España a defensor a ultranza de la independencia de América. El origen de Mariano Moreno muestra el caso opuesto. De familia modesta y tradicional, se convirtió de joven en un protegido del obispo de Charcas y estudió teología y derecho en Chuquisaca. Al igual que los personajes anteriores, la impronta de la Ilustración fue decisiva en su pensamiento. De regreso a Buenos Aires en 1809, se convirtió en un escritor público con su célebre defensa de los hacendados. El año 1810 fue el de su labor más destacada como director al frente de *La Gazeta*, órgano oficial de la junta revolucionaria de Buenos Aires. Encarnó los ideales de la Ilustración y la Revolución Francesa, cuando la emancipación era ya un hecho. En las conclusiones, Myers destaca cómo ese período bisagra dotó de los rasgos característicos al intelectual público hispanoamericano. Aunque breve, dejó su marca en la idea de que los hombres de letras cumplen una función social vital: la de hacedores de su patria presente y futura. Sin embargo, disintimos en este punto. Creemos que los ejemplos ilustran el camino de hombres políticos que utilizaron la pluma como un recurso más para el cambio revolucionario (la excepción podría ser Moreno), pero que no estamos frente a la figura del intelectual diferenciado de la elite política. Parece difícil apreciar esferas separadas en la historización de estas trayectorias.

La cuestión del americanismo como marca ideológica que perdurará formando una tradición poderosa creando lazos de identidad comenzó a emerger como problema en esta etapa de nacimiento de las jóvenes repúblicas. Y las tramas conceptuales que le dieron sentido. La tercera sección se ocupa de la revisión del pasado emprendido por las diferentes historiografías. Los eruditos dieron cuenta de los orígenes de las jóvenes naciones, y Fernando Devoto ilustra los casos de Brasil, Argentina y Uruguay cuando los historiadores se ocuparon de establecer los cimientos sobre los que se reconstruyó la nación. En otro capítulo, Horacio Crespo, con un tono ensayístico y riguroso, describe el papel fundamental que desempeñó el erudito coleccionista en la construcción del pasado hispánico, a través de la biografía de Pedro de Angelis, la figura más importante del americanismo temprano en el Río de la Plata. Una de las entradas más novedosas del libro se vislumbra en el trabajo de Maria Alice Rezende de Carvalho, quien describe la singular experiencia de los intelectuales negros en el Brasil del siglo XIX, destacando que lo que la hizo posible fue el permiso que otorgó el

centralismo del imperio a las zonas más alejadas de los centros económicos y políticos, donde florecieron prácticas y hábitos culturales entre negros y blancos. Estos escritores permitieron la construcción de una mirada de Brasil diferente y opuesta a la que prohicieron los académicos oficiales que introdujeron las reformas liberales en el país. El relato de los constructores de la nación, en tanto intelectuales orgánicos, se encuentra retratado en la cuarta sección. El reinado del largo imperio brasileño es analizado a través de la trayectoria de tres de sus nombres más representativos: José Bonifácio, Porto-Alegre y Joaquim Nabuco, a su modo, tres constructores de la nación en cuanto proceso de emancipación del imperio y nacimiento de una nación moderna. Estos encarnaron los últimos momentos del dominio imperial en Brasil, cuando las ideas abolicionistas se abrían camino para darle paso a la nueva república. La Revolución Mexicana constituye un hito en la historia de nuestro continente. En su génesis, un grupo de intelectuales apodado “los científicos” encarnó la figura de los tecnócratas que buscaban reformas en sentido progresista bajo el régimen de Porfirio Díaz. Situados en el centro de la escena política, se constituyeron en el blanco predilecto para atacar al presidente de modo velado y al mismo tiempo terminar desacreditados públicamente. Su actuación muestra el desencuentro entre intelectuales y poder político al que muchas veces nos acostumbró la historia. Por último, Dora Barrancos expone el rol de las mujeres como constructoras de ciudadanía en las experiencias de las maestras, librepensadoras y feministas de la Argentina en el cruce del siglo XIX y principios del XX, hecho que abrió camino a las discusiones en torno a los derechos tanto políticos como civiles de las mujeres en el espacio público. La autora sostiene que el magisterio femenino fue un elemento indispensable en cuanto a la construcción del campo cultural moderno del siglo XX y de sus hombres de letras. La consolidación del orden estatal supuso la modernización de los países latinoamericanos, que hizo posible la diferenciación de las esferas sociales creando nuevas funciones del intelectual. Los periodistas encarnaron un modo novedoso del papel del intelectual, que muchas veces se desdobló en las figuras del escritor y el artista. De eso se ocupa el último apartado. Susana Zanetti retrata cómo el poeta Rubén Darío representa la posición del escritor modernista que se aleja de la responsabilidad de narrar la nación y la patria, sosteniendo un discurso que reclama la autonomía del arte y del artista como legítimo cuando el Estado nacional está ya consolidado y el mercado cultural es un hecho. Walter Benjamin supo hablar de París, capital del siglo XIX, y precisamente eso pensaban todos cuantos querían ser intelectuales. Beatriz Colombi describe la experiencia de un conjunto de escritores que entre 1900 y

1920 se instaló en Europa en busca de consagración intelectual. Allí se conformó una especie de gueto más que un proceso de integración a la vida parisina, pero ese viaje, al mismo tiempo, facilitó que a su vuelta muchos pudieran ser los ordenadores de las pautas de la consagración moderna por excelencia. Ellos ahora eran los que sabían qué era lo nuevo, lo refinado, la cultura.

En la introducción al segundo volumen, Altamirano discute acerca de las razones que se tomaron en cuenta para la organización del libro. Las varias entradas están justificadas, según el autor, porque no podría en la América Latina del siglo XX hablarse de un cen-

***La cuestión del americanismo como  
marca ideológica que perdurará  
formando una tradición poderosa  
creando lazos de identidad comenzó  
a emerger como problema en esta  
etapa de nacimiento de las jóvenes  
repúblicas.***

tro que irradiara su luz como capital de las letras como lo fuera París para Europa. Describe los escenarios que hicieron posible la vocación intelectual al calor de una región que en el siglo XX se modernizaba.

Intelectuales y poder forman una configuración imprescindible en todo tiempo y lugar. De eso se ocupa el primer apartado. El trabajo de Javier Garciadiego analiza el papel de los intelectuales mexicanos de la Revolución de 1910, que hicieron su aparición alrededor del Ateneo de la Juventud y que dieron una batalla generacional contra los nucleados en torno de Porfirio Díaz. A ellos se oponía, a su vez, el grupo de los Siete Sabios, más radicales que los del Ateneo, que buscaban fundar una nación justa y democrática. Sus tareas eran esencialmente políticas y no sólo culturales, pero al mismo tiempo, todos revolucionaron y crearon nueva cultura. José Vasconcelos fue el gran intelectual de la Revolución y el que dejó una estela que duraría por más de cincuenta años, a través de sus obras y la de sus colaboradores.

En lo que hace a la Revolución Cubana, Rafael Rojas examina las polémicas intelectuales en el período que va desde los inicios de la Revolución hasta 1971, cuando Cuba eligió la vía soviética. Se concentra en las revistas y toda una gama de expresiones artísticas producidas en la Isla. El grueso de las disputas de la década del sesenta puede resumirse entre los intelectuales nacionalistas y los intelectuales

revolucionarios. El análisis parece por momentos algo superficial, con algunos rasgos que hacen presumir una especie de denuncia del totalitarismo cubano, y los argumentos que se esgrimen en las discusiones no están tratados con mucha profundidad, lo que hace perder de vista el tono y la factura de los discursos.

En el segundo apartado, se describen trayectorias intelectuales a través de la diplomacia de las letras y redes, que en el continente fueron tejiendo una trama donde política y cultura formaron un único sentido. Pedro Henríquez Ureña, emblemático intelectual del Caribe, creador del concepto moderno de cultura hispanoamericana y precursor de la diáspora intelectual de esa región, es destacado en su larga actuación como escritor y editor de colecciones. También como colaborador de las nuevas instituciones culturales mexicanas, cuando redefinió el canon de la literatura de ese país. En consonancia con la biografía de Ureña, Myers describe la obra de Alfonso Reyes junto con su postura intelectual. Neohumanista de obra prolífica, fue una figura prominente de las letras latinoamericanas, cultivó el gusto por la cultura europea y afrontó todos los géneros de la literatura, menos la novela. Su americanismo estuvo siempre impregnado de una visión cosmopolita. El autor detalla cómo el periodismo político y cultural, la filología y la diplomacia fueron moldeando la obra de Reyes, que tuvo a la historia como telón de fondo de todas sus preocupaciones literarias. Retrata su trabajo como diplomático, donde subraya cómo sus cualidades de escritor hacían que Reyes cumpliera su tarea de un modo más rico y novedoso. Por último, se destaca cómo el “regiomontano universal”, así se lo apodaba, le dio forma renovada al americanismo y colocó un énfasis en la cultura, que remarcaba en forma un tanto platónica la unidad cultural por encima de las heterogeneidades de la región.

El movimiento de la reforma está historiado de modo novedoso. Martín Bergel y Ricardo Martínez Mazzola muestran las prácticas que se difundieron por todo el continente en busca de hacer posible el ideal americanista. La juventud era ahora la depositaria de la construcción latinoamericana, y las cartas fueron vehículos de esa hermandad. La carta pública, la carta privada, que adquirió luego el carácter de la primera para reforzar el ideal latinoamericano a través de las revistas, y la carta que contenía a su vez ejemplares de libros para la difusión y el reforzamiento de las ideas sintetizaban una parte de las prácticas americanistas del movimiento de la reforma. Las revistas también cumplieron la misma función, proporcionaron un alcance más allá de las fronteras nacionales buscando construir lazos de solidaridad, en el encuentro con el otro, para afianzar la idea de un



nosotros latinoamericano. Ya en el final, los autores revelan cómo a fines de los años veinte y mucho más entrado en los treinta, ese ideal latinoamericano comenzó a resquebrajarse por varias cuestiones: disputas entre líderes, falta de progreso concreto en la política del ideal latinoamericano, sumadas a dictaduras devastadoras.

El tercer apartado es el turno de las revistas. Instituciones fundamentales del campo cultural y tribunas de todo intelectual que se precie, son los vehículos de doctrinas desde la consolidación de la modernidad. En el trabajo están retratadas algunas de las más importantes del continente: *Marcha* de Uruguay, *Casa de las Américas* de Cuba, *Revista Mexicana de Literatura*, *Cuadernos Americanos*, *Amauta* de Perú y *Sur* de Argentina. Nos concentraremos sobre estas dos últimas. Terán describe el clima en el cual se insertó el proyecto editorial de Mariátegui, y rastrea sus influencias en las conmociones políticas y sociales que tuvieron lugar en los años veinte y que jugaron como telón de fondo del armamento intelectual mariateguiano. Apuntado sobre la trama que tejieron Spengler y Sorel, Mariátegui construyó un discurso que adscribía a las vanguardias de los años veinte latinoamericanos. Al mismo tiempo, fue ese impulso del mito soreliano el que lo ayudó a tramitar la articulación entre la cuestión indígena y la nacionalización del marxismo. En el caso de *Sur*, el trabajo traza los perfiles del grupo que encaró la revista en sus comienzos en los años treinta en Buenos Aires. Analiza el perfil de su fundadora, Victoria Ocampo, y su núcleo central. Desde una perspectiva bourdiana, caracteriza las trayectorias sociales, las posiciones en el campo intelectual y las tomas de postura para comprender cuáles eran los criterios de selección que su fundadora desplegó a la hora de emprender el proyecto cultural. Examina los contornos de la política editorial de *Sur*, sus temas dominantes, donde aparece en sus primeras etapas la cuestión internacional, y se destaca allí que la literatura no era el único tópico al que se refería la revista. Por último, subraya cómo *Sur* fue una impulsora de traducciones de lo mejor de la literatura universal contemporánea.

El cuarto apartado se ocupa de la dinámica entre la acción cultural y la acción política. En el primer trabajo, Martín Bergel indaga los primeros años del APRA peruano, del tipo de figura que encarnaron los fundadores que acompañaron al líder central del movimiento, Raúl Haya de la Torre, y qué prácticas realizaban para llevar adelante su ideal de partido revolucionario latinoamericano. El trabajo en el exilio a causa de la dictadura instaurada en 1926 es retratado de modo minucioso, para poner de relieve las tácticas del movimiento político cultural que comandó Haya desde Londres. Por último, se destaca cómo el proyecto revolucionario tenía una escala en Latinoamérica.

Los modernos años sesenta están retratados en un gran contingente de artistas e intelectuales, que en Brasil se lanzaron a la búsqueda de crear un hombre nuevo. Marcelo Ridenti describe cómo se volvió al mito de la brasilidad, basado en la mezcla del blanco, el indio y el negro, pero ahora no para justificar el orden existente, sino para superarlo bajo formas nuevas. El trabajo enumera las múltiples manifestaciones artísticas que se produjeron antes y después del golpe de 1964. Detalla cómo ciertos artistas se convirtieron en intelectuales, esto es, intervinieron el espacio público para describir la marcha del mundo y hacia dónde debía ir. Destaca, asimismo, cómo el tropicalismo representó a los artistas que adherían a las guerrillas y la aparición de la idea de la revolución desde el arte comprometido. El trabajo tiene el mérito, entre tantos otros, de poner de relieve el papel de los artistas en el campo intelectual; es el único en su tipo de los que recorren el libro.

Tratándose de una indagación sobre América Latina, la cuestión indigenista no podía estar ausente. En el quinto apartado, Emilio Kouri analiza la obra de Manuel Gamio, el intelectual que más contribuyó a crear una política indigenista en el contexto de la Revolución Mexicana, cuando el Estado se dio a la tarea de construir una nación moderna y civilizada, pero que recuperará su herencia indígena. Para ello, Gamio impulsó el papel de la antropología como el saber más adecuado para abordar la cuestión, llevándola al rango de saber de Estado, aun cuando no pudo apartarse del todo de las concepciones indigenistas prevalecientes en el siglo XIX.

Luis Millones, por su parte, recorre la trayectoria de José María Arguedas resaltando cuáles fueron las obsesiones intelectuales que jalonaron su trayectoria intelectual. Describe la identidad peruana que Arguedas construyó en sus escritos alrededor del conflicto que se estableció en Perú en torno a la dicotomía blancos e indios.

En el sexto apartado, aparece el retrato de las vanguardias latinoamericanas. Alicia Azuela de la Cueva indaga el desempeño de los pintores mexicanos en el vanguardismo europeo y el uso que se hizo en México de algunos de sus principios sustanciales, como parte de la construcción del Estado nacional desde el espacio cultural. Se describen en el análisis las estrategias de cooptación y la conformación de una elite letrada de Estado y la construcción de un aparato simbólico anclado en un proyecto de nación, alimentando memorias históricas e ideales cívicos colectivos.

Sergio Miceli se ocupa de las vanguardias literarias en clave comparativa. El autor retrata la génesis del campo cultural que hizo posible el nacimiento de la vanguardia en Argentina y Brasil. De modo notable, describe las condiciones de ese espacio social, coloca

a los escritores en la estructura de poder que les dio lugar, haciendo inteligibles los alcances de la autonomía de la práctica literaria y las posiciones que ocuparon las obras con relación a los condicionamientos del idioma respecto de las lenguas dominantes. El autor sostiene que en Argentina, a diferencia de Brasil, el mecenazgo del Estado ha sido prácticamente inexistente, rasgo que hizo posible sus particularidades. Por último, destaca cómo el declive de estas vanguardias estuvo marcado llegada la década del treinta, cuando los elencos gobernantes cambiaron y las fuerzas oligárquicas retornaron a la escena.

Los intermediarios de la vida intelectual entre las obras y el público son esenciales en las sociedades de masas. En efecto, la creciente diferenciación social hizo que autor y público ya no pudieran encontrarse, de ahí la importancia de las editoriales y de los editores de libros. El trabajo de Gustavo Sorá describe la trayectoria de la colección Tierra Firme de la editorial Fondo de Cultura Económica, y muestra cómo esta se proponía afianzar un vínculo del humanismo americanista en la región. El autor sostiene que la colección en términos comerciales daba pura pérdida, pero que tuvo una importancia cultural decisiva. El trabajo expone la marcha de la colección por todo el continente y cómo esta fungía como enciclopedia de la cultura americana. Con un estilo ameno y apelando a varias estrategias discursivas (las cartas donde se advierte el despliegue vigilante del director de la editorial es un recurso brillante), consigue revelar la trama que se construyó alrededor de las colecciones de libros. Una etnografía histórica de las relaciones sociales en torno de los libros de viajeros. Por su parte, Bernardo Subercaseaux presenta el contexto de emergencia del boom editorial chileno entre 1930 y 1950 facilitado por la crisis económica del 29 y el ascenso del fascismo en Europa, que impedía la importación de libros. Una gran edición de literatura de ideas sobre todo de izquierda se instaló con la llegada de los exiliados españoles y también latinoamericanos al país.

Hacia 1950, en el contexto de la reconstrucción de posguerra, se estableció entre nosotros la idea del desarrollo que impulsó la modernización y la creación de las ciencias sociales, haciendo posible el surgimiento de la figura del intelectual académico. Alejandro Blanco examina la emergencia de una nueva elite intelectual latinoamericana de científicos sociales. Atendiendo al contexto general que le dio lugar a dicho proceso, recorre los liderazgos de esa incipiente empresa como así también los patrocinadores que hicieron posible las nacientes ciencias sociales como disciplinas universitarias. Repasa las trayectorias de Germani y Medina Echeverría como constructores de instituciones, verdaderos modernizadores del campo de las ciencias sociales de las décadas del cincuenta y sesenta. Para el caso brasileño, Luiz Jackson se

concentra en el análisis de los años de formación de las ciencias sociales, entre 1930 y 1970. Más específicamente, analiza la institucionalización de la sociología en San Pablo. Este texto dialoga preferentemente con el texto anterior. En efecto, se pueden advertir las líneas de continuidad estructurales que sostienen a uno y otro desarrollo de las disciplinas, más allá de las particularidades. En Brasil también existió un estado del campo en formación, que dejaba ver el estrecho vínculo entre sociología y política y los pasos hacia una consideración académica de las disciplinas. En un frondoso análisis guiado por la teoría de Bourdieu, el autor resalta la complejidad del proceso de institucionalización, con sus disputas internas que explican el predominio de unas orientaciones sobre otras. En el apartado final, los estudios se desplazan al análisis de los últimos treinta años. Gonzalo Aguilar recorre los devaneos de aquellos críticos literarios que a mediados del siglo XX irrumpieron como calificadores especializados cuando la crítica se modernizaba. Toma tres figuras emblemáticas para el análisis, Antonio Candido, Ángel Rama y Antonio Cornejo Polar, por ser quienes mejor encarnaron los cuatro períodos que el autor describe: el de la emergencia de los intelectuales de la literatura, la latinoamericanización y politización de su palabra, la declinación de la idea revolucionaria, y la necesidad de legitimar el objeto y la pertinencia de su saber. El trabajo repasa el itinerario de los tres críticos para concluir con el panorama de los años ochenta, cuando la crisis de los grandes relatos y los estudios culturales hicieron declinar la crítica literaria como un saber poderoso sobre la sociedad. Los medios de comunicación de masas se convirtieron en un elemento central de las escenas contemporáneas, inundando los espacios políticos y culturales, y haciendo que nuevos problemas aparezcan en la reflexión intelectual. Mirta Varela, en el último capítulo, problematiza la relación entre intelectuales y medios de comunicación. Analiza sobre todo dos momentos, el de los años sesenta bajo la égida de la teoría de la dependencia, cuando el imperialismo y los medios de comunicación estaban en el centro del debate, y el segundo, más actual, cuando se articuló el par comunicación y cultura, traducido como cultura popular y de masas. La autora da una certera síntesis de las formas del debate sobre los medios de comunicación en los años sesenta, citando a Mattelart, quien fue un prolífico escritor sobre la denuncia de la penetración norteamericana en América Latina. De ahí pasa a dar cuenta de las alternativas que se dispararon para contrarrestar al imperialismo, la comunicación popular y el influjo del brasileño Paulo Freire. Luego, revisita las prácticas de contrainformación a través de la prensa clandestina y alternativa, del cine militante y las experiencias estéticas que hacían de la comunicación un arma para la

lucha contra la estética burguesa de masas. El repaso por la dictadura muestra cómo la cuestión había quedado obturada. Ya en los ochenta, se produjo un giro teórico de grandes consecuencias; el concepto de cultura reemplazó al de ideología y la cuestión de la cultura popular se confundió con la cuestión de los medios. Por último, el trabajo destaca cómo en los noventa se impuso la video política, colocando en un dilema a los intelectuales.

No podemos concluir diciendo otra cosa que el libro resulta imprescindible. La indagación cumple con el cometido de dar un panorama general sobre los intelectuales, en una perspectiva de larga duración, mostrando la complejidad del tema abordado con rigor teórico y metodológico. Seguramente, este trabajo se convertirá en una obra ineludible para todos aquellos que quieran encarar el estudio de los intelectuales en el futuro.

Esta edición se terminó de imprimir  
en junio de 2012 en Gráfica Laf SRL  
Monteagudo 741 B1672AFO Provincia de Buenos Aires  
Tirada 1.000 ejemplares