ISSN 2718-6318

# POLIEDRO

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

#03
Año I | Diciembre 2020

La esclavitud en el debate iberoamericano
**Alfredo Culleton**

Algunos conceptos fundamentales de teología en la obra "De regia potestate et papali" de Juan Quidort de París
**Emiliano Primiterra**

El futuro de la gobernanza global en un mundo en transición
**Francesco Petrone**

Los artículos de Eva Perón en el diario Democracia de 1948
**Pablo Adrián Vázquez**

Manuel Belgrano y Carlota Joaquina
**Natalia Daiana García**

Los Biobancos para investigación con muestras biológicas humanas, aspectos regulatorios y éticos
**Liliana Virginia Siede**

Un aporte crítico a la crisis de nuestro tiempo desde el pensamiento situado de Rodolfo Kusch
**Roberto H. Esposto**

La pena de prisión y la ética de la alteridad: el preso como otro
**Claudia Spinassi**

Los ODS y la Agenda 2030: principios humanistas e ius naturalistas a favor de las personas y del desarrollo sostenible
**María Victoria Zarabozo Mila**

Tráfico ilícito de bienes culturales y delito complejo. Mínimas observaciones criminológicas
**Pablo Luis Gasipi**

Derecho administrativo electoral en Ecuador y Argentina
**Gabriel Santiago Pereira Gómez**

La influencia del vínculo comercial entre la Argentina y China en el desarrollo de la economía nacional
**Julieta Pastur**

A través del estrépito: Borges, Walsh, Piglia, youtubers e instagramers
**Juan Ezequiel Rogna**

¿Sexi o sexista? Machismo y maltrato a la mujer en el mundo de la publicidad
**Sofía Ricci**

Turismo sostenible y responsable: una contribución a la Agenda 2030
**María Luisa Braña**

La práctica profesional en tiempo de pandemia. Una experiencia de simulación: Vista de Causa Virtual
**Florencia Soledad Ancao y Julia Leonor Bruzzone**

# EQUIPO DE TRABAJO

**Director**

Jerónimo Biderman Núñez

**Jefa de Redacción**

Soledad Lohlé

**Jefa de Arte y Edición**

Mariana Betoño

**Consejo Editorial**

Enrique Del Percio

María Irma Marabotto

Laura Ochoa

Pablo Bulcourf

Ana Arzoumanian

Tomás Rosner

Emilce Cuda

Enrique Martínez Larrechea

Juan Francisco Martínez Peria

El contenido de los artículos no refleja la opinión editorial de la Revista Poliedro ni de la Universidad de San Isidro. Por lo tanto, los editores no son responsables de las formas de expresión y usos del lenguaje que utilizan los autores, aunque el Consejo Editorial recomienda atenerse a la normativa del idioma castellano o del portugués, cuando así corresponda.

Poliedro es una publicación de la Universidad de San Isidro "Dr. Plácido Marín".
Dirección: Av. Del Libertador 17.175, Béccar, San Isidro, Provincia de Buenos Aires, Argentina | Código Postal: 1642 | Teléfono: 4732-3030
Correo electrónico: revistapoliedro@usi.edu.ar

ISSN 2718-6318

# ÍNDICE


4. Espacio publicitario

8. INTERÉS GENERAL

9. La esclavitud en el debate iberoamericano
Alfredo Culleton

19. Algunos conceptos fundamentales de teología en la obra "De regia potestate et papali" de Juan Quidort de París
Emiliano Primiterra

31. El futuro de la gobernanza global en un mundo en transición
Francesco Petrone

39. Los artículos de Eva Perón en el diario Democracia de 1948
Pablo Adrián Vázquez

47. Manuel Belgrano y Carlota Joaquina
Natalia Daiana García

57. Los Biobancos para investigación con muestras biológicas humanas, aspectos regulatorios y éticos
Liliana Virginia Siede

63. Un aporte crítico a la crisis de nuestro tiempo desde el pensamiento situado de Rodolfo Kusch
Roberto H. Esposto

75. La pena de prisión y la ética de la alteridad: el preso como otro
Claudia Spinassi

95. Los ODS y la Agenda 2030: principios humanistas e ius naturalistas a favor de las personas y del desarrollo sostenible
María Victoria Zarabozo Mila

112. Tráfico ilícito de bienes culturales y delito complejo. Mínimas observaciones criminológicas
Pablo Luis Gasipi

119. Derecho administrativo electoral en Ecuador y Argentina
Gabriel Santiago Pereira Gómez

137. La influencia del vínculo comercial entre la Argentina y China en el desarrollo de la economía nacional
Julieta Pastur

150. A través del estrépito: Borges, Walsh, Piglia, youtubers e instagramers
Juan Ezequiel Rogna

160. ¿Sexi o sexista? Machismo y maltrato a la mujer en el mundo de la publicidad
Sofía Ricci

169. Turismo sostenible y responsable: una contribución a la Agenda 2030
María Luisa Braña

176. La práctica profesional en tiempo de pandemia. Una experiencia de simulación: Vista de Causa Virtual
Florencia Soledad Ancao y Julia Leonor Bruzzone

185. RESEÑAS

212. CULTURA – CANOA

277. DOSSIER FRATELLI TUTTI

388. ESPACIO USI

406. Bases Poliedro

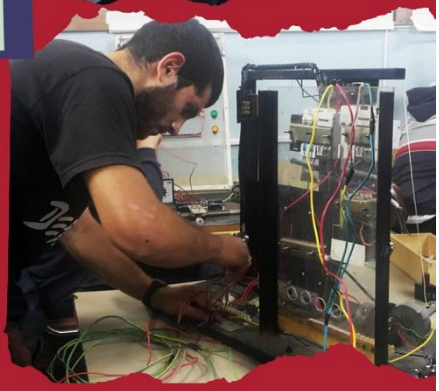
# TU APORTE HOY ES NECESARIO Y URGENTE

AYUDARTE
FONDO DE SOLIDARIDAD
Cáritas San Isidro

CÁRITAS
ARGENTINA
DIOCESIS DE SAN ISIDRO

Desde **Cáritas San Isidro seguimos presentes** acercando material pedagógico y garantizando la prestación alimentaria a través de viandas-bolsas con alimentos y kits educativos a las familias de los **9.000 chicos** que asisten a nuestros centros en **Tigre, San Fernando, San Isidro y Vicente López.**

**¡Hoy necesitamos de tu compromiso más que nunca!**
**DONÁ AQUÍ DESDE $400 MENSUALES**
**($13 por día)**

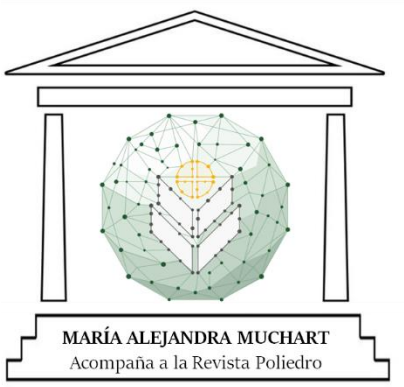


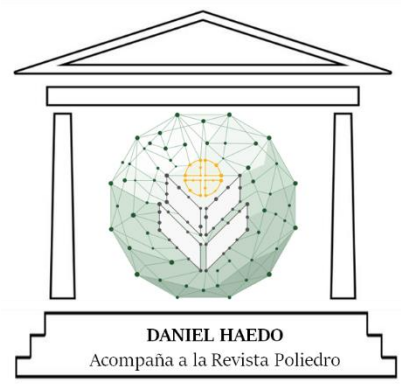
Con tu aporte sostenido podremos continuar brindandoles una mejor alimentación, asegurar la continuidad pedagógica y seguir adelante con los programas que se desarrollan a lo largo del año.

info@caritassanisidro.org.ar
4747-1501
www.caritassanisidro.org.ar

LENGUAS VIVAS
COMUNICACIÓN Y CULTURA
ÉSTE VERANO ESTUDIÁ UN IDIOMA EN VIVO A DISTANCIA
Inglés, Alemán, Francés, Italiano, Portugués, Ruso, Ucraniano, Croata, Polaco, Holandés, Sueco, Noruego, Finés, Japonés, Chino, Coreano, Catalán, Euskera, Hebreo, Árabe, Persa, Griego Moderno y Lenguas de Señas Argentina.
info@lenguasvivasmdq.com.ar
www.lenguasvivasmdq.com.ar/

SUSANA MELCHIONNA
Acompaña a la Revista Poliedro


MARÍA ALEJANDRA MUCHART
Acompaña a la Revista Poliedro

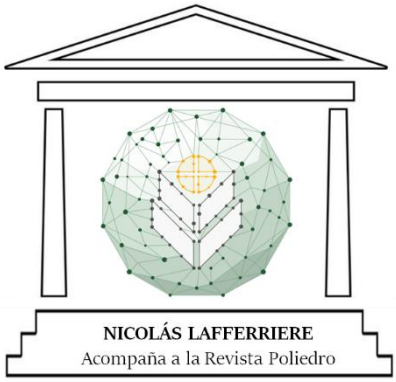

DANIEL HAEDO
Acompaña a la Revista Poliedro

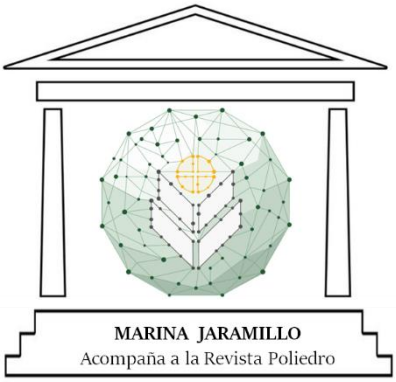
LETICIA BRIENZA
Acompaña a la Revista Poliedro

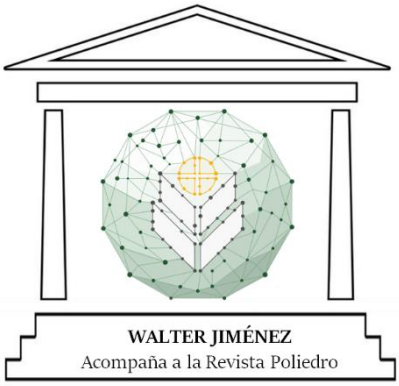
Shanti
Kundalini Yoga para la Paz
Lic. Bibiana B. Ponte
Reg. Tit. Nac. 4215/77 - Mat. Prov. Bs As Nro. 89
Mat.Prov. Río Negro Nro 4
Licenciada en Psicopedagogía Universidad del Salvador
Docente de nivel terciario, universitario y de formación de post-grado
Instructora de Kundalini Yoga certificada por KRI (KundaliniResearchInstitute- Estados Unidos)
Especialista en "Terapias de la conciencia"
Cel: 5411-1558796978 / bibianabponte@gmail.com / www.kundaliniparalapaz.com.ar

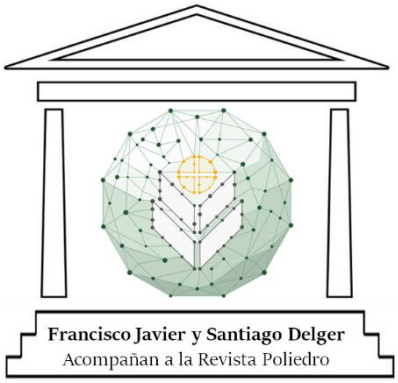
Carmen,
donante
Roxana,
destinataria
DALE OTRA VIDA
A LO QUE DONÁS Y A QUIEN LO NECESITA
RETIRAMOS SIN CARGO
MUEBLES Y MATERIALES DEL HOGAR
FUNDACION VIVIENDA DIGNA
11 2750-4184
VIVIENDA DIGNA

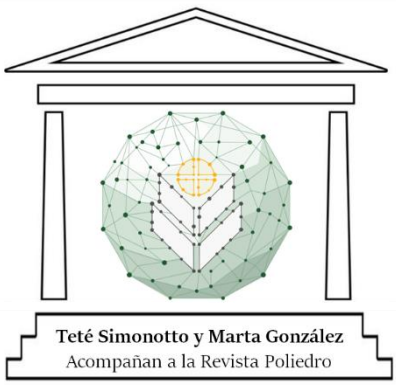
MARÍA LUISA HISA
Acompaña a la Revista Poliedro


NICOLÁS LAFFERRIERE
Acompaña a la Revista Poliedro


MARINA JARAMILLO
Acompaña a la Revista Poliedro


WALTER JIMÉNEZ
Acompaña a la Revista Poliedro


Francisco Javier y Santiago Delger
Acompañan a la Revista Poliedro


Teté Simonotto y Marta González
Acompañan a la Revista Poliedro

ACEJ COLECTIVO POR LA INCLUSIÓN

*ASISTENCIA ALIMENTARIA A FAMILIAS VULNERABLES Y COMEDORES BARRIALES
*RED DE EMPRENDEDORES DE LA ECONOMÍA POPULAR, SOCIAL, Y SOLIDARIA
*TALLERES EDUCATIVOS Y ARTÍSTICOS PARA NIÑOS, NIÑAS Y ADOLESCENTES
*SECUNDARIO PARA ADULTOS

¡Recibimos donaciones!

somosacej somosacej somosacej

INSCRIPCIONES ABIERTAS **2021**

USI UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO DR. PLÁCIDO MARÍN

admisiones@usi.edu.ar | usi.edu.ar | Whatsapp +54 911 5886 2926

Autorizada provisoriamente por Decreto PEN Nro. 1642/2012 conforme a lo establecido en el artículo 64 inciso "c" de la Ley 24521

# Interés General

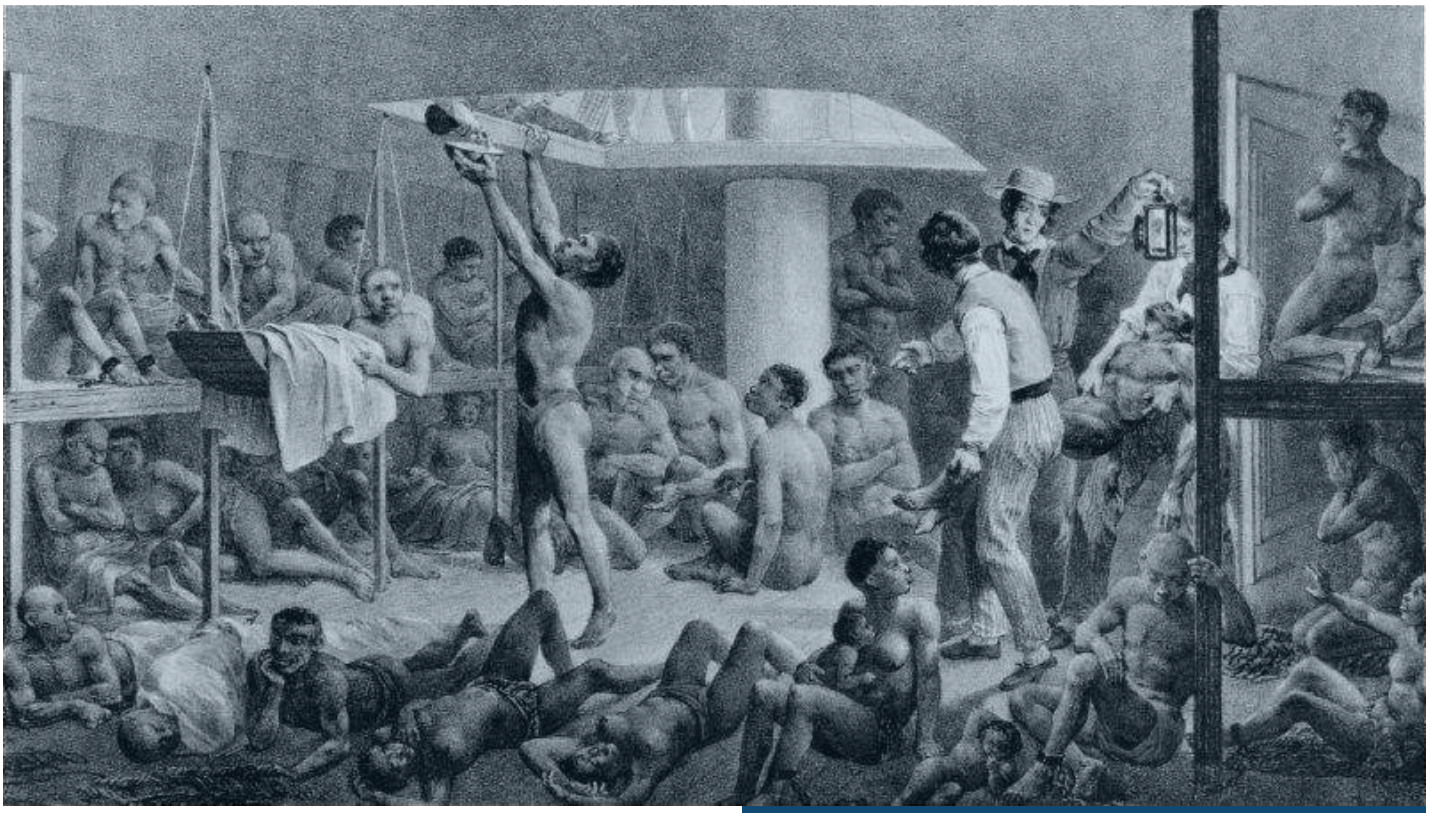
POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA
ISSN 2718-6318
Año I | Número 3 | Diciembre 2020

# La esclavitud en el debate iberoamericano

Alfredo Culleton [1]
culleton@unisinos.br

[1] Nacido en Buenos Aires, es doctor en Filosofía, profesor en el Programa de Pos Graduación en Filosofía de la Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos) e Investigador del CNPq. Se dedica a la Filosofía Práctica en la Escolástica Iberoamericana, en especial, el tema de la Esclavitud Negra y las Teorias de la Restitución.



El siglo XVI fue testigo de cambios radicales en la orientación de la historia del mundo occidental. De una servidumbre debilitada en el continente europeo, aunque viva en la península ibérica, se pasó a un fenómeno esclavista de proporciones dramáticas. Los descubrimientos y exploraciones de portugueses y españoles abrieron las puertas de tierras ignotas para el intercambio de seres humanos en grandes dimensiones.

Una vez resuelta la Controversia de Valladolid, en donde queda prohibida la esclavización de los nativos americanos, se iniciada la entrada masiva de africanos en el Nuevo Mundo, y es ahí donde los intelectuales de la época empezaron a discutir sobre los diferentes modos en que se hacían esclavos los africanos y sobre la licitud y justicia de tales modos. Hoy, parece una idea aberrante, pero en esos tiempos se pensaba que existían procedimientos admitidos por el *derecho de gentes* para someter legalmente a esclavitud. Casi todos los pensadores concordaban en que el cautiverio efectuado en el transcurso de una guerra justa era motivo suficiente de esclavitud. Asimismo,

se consideraba lícita la esclavitud en caso de extrema necesidad. Por ejemplo, cuando un padre se veía obligado a vender a sus hijos para garantizarles la propia supervivencia. La venta de sí mismo también se tenía como legítima, cuando el sujeto que se vendía consentía en ello libremente. De la misma manera se reputaban como legales los preceptos aceptados por una comunidad, puesto que se consideraba que había costumbres propias de los africanos para reducir a esclavitud. El gran argumento era que "no se hacían esclavos" sino que se compraban y vendían esclavos "hechos por otros", y que éstos estaban a venta.

Pero, antes de presentar algunas tesis contrarias a la esclavitud de los negros, veamos el contexto en que se dan esos debates entre importantes teólogos/filósofos a ambos lados del Atlántico. En España, hubo una preocupación por parte de las autoridades para que las conquistas se hicieran conforme a la legalidad, por lo que las polémicas fueron permitidas y promovidas por la propia Corona. Así, hay que destacar que, en España, hubo debate, y los conquistadores, al ser interrogados, tuvieron que explicar sus acciones a las autoridades. Esto no sucedió en otros países, por ejemplo, en Alemania e Inglaterra, donde los argumentos económicos fueron suficientes. En estos países, si el objetivo era acumular oro y plata, se concentraban en ello, sin detenerse en contemplaciones teológicas o filosóficas sobre la naturaleza de los indios. Esto debemos atribuirlo no solo a la larga tradición legalista que caracteriza a la Península Ibérica, como, y sobretodo que se trataba de un proyecto "civilizatorio" de cristiandad, y a la influencia que la universidad como caja de resonancia del mundo, tenía por sobre la Iglesia institucional. De esta manera, quienes defendieran la conquista tendrían que elaborar una doctrina para justificar el dominio sobre América, con la fuerza suficiente para calmar la conciencia de la Metrópoli.

El caso de la disputa entre Sepúlveda y Las Casas es emblemático y nos puede ayudar a visualizar esta perspectiva. En primer lugar, vale la pena hacer algunas distinciones a fin de romper algunos preconceptos. El primero de ellos es la clásica separación entre buenos y malos, donde Sepúlveda es el exterminador de indios y Las Casas el anti Español a favor de los aborígenes.

Propongo discutir estos dos autores como constructores en un proceso largo de conquista de los derechos del hombre, como dos humanistas.

El hecho histórico que, por primero, merece destaque muestra a Carlos V convocando en 1550 y 1551 a la llamada Junta de Valladolid, para dirimir en ella el problema de la *justicia o injusticia de las campañas que España llevaba a cabo en las Américas.* Durante este tiempo quedaron suspendidas las expediciones hasta tanto no se tuviera una resolución práctica de cómo se continuaría la conquista. Fue un caso extraño en la historia, y su resultado fue la promulgación de una legislación: la *Legislación de Indias o Leyes de Indias*, base del derecho Internacional Moderno.

Dos eran los puntos de vista en disputa. Por un lado, el encabezado por Juan Ginés de Sepúlveda, humanista, cronista del Emperador, filosofo, teólogo y traductor de Aristóteles, partidario del empleo de la fuerza como instrumento previo para vencer las dificultades que se oponían a la predicación de la Fe Cristiana en los pueblos descubiertos. Por el otro, el liderado por Fray Bartolomé de Las Casas (obispo de Chiapas, conocido como defensor de los indios, hijo de un comerciante que participó de la segunda expedición de Cristóbal Colón a las Américas, había estudiado humanidades en Salamanca y venido a América como conquistador y encomendero). Este se opone a la utilización de toda clase de violencia para la atracción de los indios americanos a la religión cristiana, la cual, según él, debía hacerse apenas por medio del convencimiento pacífico.

Ambos eran partidarios de la obligatoriedad de la predicación cristiana en el Nuevo Mundo y del paso de este a la jurisdicción de los Reyes de España, si bien que para Las Casas sólo podría hacerse con el consentimiento previo y voluntario de los nativos y sus príncipes, mientras que para Sepúlveda era admisible el uso de la fuerza para obtener tal fin.

La disputa es un combate teórico de la más alta erudición. Desde el punto de vista de la Corona, la preocupación reside en resolver el problema de la *licitud de las expediciones militares contra los indios con la finalidad de legitimar la conquista.* Por su parte, Sepúlveda busca construir un referencial

teórico que justificase una actitud más agresiva y de resultados al proceso. De parte de Las Casas, encontramos en la contienda y en el texto la intención de *condenar las premisas de Sepúlveda*. Si bien es posible deducir una genuina preocupación con la vida de los nativos, lo que es materialmente evidente es la preocupación teórica de Las Casas con el texto de Sepúlveda; una preocupación con los posibles daños de un trabajo intelectual mal hecho. Es este su principal foco de ataques: la inconsistencia de los argumentos y no de los hechos. Aunque él se proponga, en la introducción a *la Apología,* tratar de los argumentos y de los hechos, sólo lo hace de los argumentos. Resaltará entre *los prejuicios que se derivan de las proposiciones de Sepúlveda*, *la violación del Derecho que corresponde a los Reyes de España con relación al Nuevo Mundo y que también con estas opiniones se difunde la cruel costumbre de apoderarse de los bienes ajenos y aumentar la hacienda derramando sangre humana.* Dirá más adelante, *que se propone descubrir los crímenes cometidos contra el derecho y la justicia al destruir los indios con terrible mortandad* (p. 118). Acusará al cronista del Rey de no estar preocupado con la verdad y con esto oscurecer las victorias de España. La conquista para Las Casas es un proyecto ideológico no comercial y por eso sometido a determinadas reglas y parámetros morales que lo tornarán victorioso o no, y acusa a Sepúlveda de infidelidad al proyecto.

Las Casas, al exponer su estrategia de ataque al libro de Sepúlveda, dice:

> con esto se verá cuán vanos son los argumentos de este hombre, que tanto yerra en materia de derecho como de hecho y con qué intención escribió este pernicioso tratado, se verá asimismo cómo interpretó torcidamente los decretos de los filósofos y teólogos y adulteró las palabras de la Sagrada Escritura y de las leyes divinas y humanas... [y pide que su tratado sea] cuidadosamente examinado y estudiado por doctas personas. (p. 119)

Mi tesis es que si bien puede ser entendido el contenido de la obra de Las Casas como un ejemplo de tolerancia respecto a los indios, él mismo es un ejemplo de intolerancia para con la falacia y manipulación de los clásicos que Sepúlveda hace en su obra.

El mismo rigor que encontramos en Las Casas lo encontramos en un número considerable de autores respecto a la esclavitud negra. No necesariamente es el caso de que sean abolicionistas, pero se dan cuenta que están tratando con un discurso inconsistente sea desde el punto de vista teológico, jurídico y filosófico respecto a la esclavitud negra. Podemos apuntar entre aquellos que por primero hicieron esta crítica a Domingo de Soto OP (1494-1560), Fernando Oliveira OP (1507-1581), Tomás de Mercado OP (1525-1575), y el jurista Bartolomé de Frías y Albornoz OP (+ 1553). Hay certo consenso en que el jesuita Luis de Molina (1535-1600) fue el primer intelectual que consideró el tema de la esclavitud negra de manera extensa, y después de él muchos otros como Tomás Sánchez S.J. (1550-1610), Fernando Rebello S.J. (1546-1608), Alonso de Sandoval S.J. (1576-1652) y Diego de Avendaño S.J. (1594-1688). Todos estos identifican conceptualmente las manipulaciones a las que son sometidos los principios filosóficos más evidentes.

A título ilustrativo, voy a presentar la manera como uno de ellos enfrenta teóricamente el problema, es el caso de Tomás de Mercado (1525-1575). Si bien no es un tema que trate de manera muy extensa, sus consideraciones y argumentos, especialmente desde el punto de vista económico-moral (o desde un punto de vista económico moral), reflejados en su Suma de Tratos y Contratos (1571), son gran interés y originalidad filosófica como lo es toda una generación de intelectuales contemporáneos a ambos lados del Atlántico.

Este teólogo dominico es famoso por compaginar su formación intelectual con una experiencia directa de comercio con las Américas a ambos lados del Atlántico. Poco se sabe de su vida en Sevilla, donde nació en 1523, salvo que, muy joven, se trasladó a México, donde se incorporó a la Orden de Predicadores en 1551. Estudió Artes y Teología en la recién fundada Universidad de Nueva España, donde más tarde se convirtió en profesor de Prima Theologiae.

El gran tema del Libro II de la Suma de Tratados y Contratos (1571) de Tomás de Mercado, bajo el título de Trato de los Negros de Cabo Verde, es el comercio, sus beneficios y sus límites. Es en este contexto que Mercado

estudia la esclavitud, no en el ámbito de la antropología o la teología, sino en el campo de la economía política, y como es bien sabido, los escolásticos abordan los temas económicos desde una perspectiva moral, haciendo un examen detallado de aquellas situaciones de conflicto que podría provocar conductas o contratos que vulneren los principios de la justicia. Por ello, se valen de Aristóteles, especialmente en su Ética a Nicómaco y la Política, y de Tomás de Aquino en I-II de la Summa Theologica, como referencias primeras.

Si todo el proyecto se rigiera por principios de justicia, las relaciones económicas no serían una excepción, por lo que la cuestión del precio justo y la equidad, así como la preservación de los principios morales en los contratos de compra y venta, y los préstamos, fueron minuciosamente estudiados. Es precisamente en este contexto que se aborda la cuestión de los negros africanos y su comercio. Esta es la razón por la cual no se discute la abolición o no de la esclavitud, como lo discutieron Francisco de Vitoria o Las Casas con respecto a los nativos americanos, pero lo que sí está en juego es la legitimidad de la compra-venta y el trato humanitario de esclavos.

La mayoría de estos intelectuales estudian y denuncian el trato aplicado a los negros en su transporte a las colonias, la forma de captura y la vida que llevan más que a cuestionar la propia institución de la esclavitud que se justificó, como se verá, con una referencia aristotélica y del *ius gentium* romano.

Mercado parte del supuesto de que los que esclavizan no son portugueses ni españoles sino los nativos, y estaría justificado si fuera en los casos enumerados: prisioneros de guerra, delitos graves y la necesidad de que los padres sobrevivan. Si estos son los casos, son los únicos que justifican el comercio de esclavos negros, pero el autor levanta sospechas sobre si estos son efectivamente los casos y reporta pruebas en contra, que suspenderían la legitimidad de dicho comercio.

Dirá él:

> Esto supone, ser conclusión generalizada que todo el que viene por uno de estos tres títulos puede venderse y comercializarse y llevarse a cualquier parte,

> porque cualquiera de ellos basta para privar al hombre de su libertad, si es que es cierto. Pero es el mal que se mezclan a estos tres lícitos a través de infinitas mentiras o injusticias, y son engañados, violados, forzados y robados.

Este es el punto de inflexión del argumento de Mercado. Declara que sabe que pocos africanos son efectivamente detenidos y vendidos con justa causa. Mercado enfatiza que la injusticia también la cometen los propios etíopes que venden a los suyos por su bestialidad y codicia. En cuanto al título de los delitos penales, llama la atención sobre la arbitrariedad, los falsos testimonios, las emboscadas, donde familias enteras son detenidas para ser esclavizadas y vendidas sin garantía alguna de justicia. Lo mismo ocurre con la prerrogativa de los padres en extrema necesidad, donde sus hijos son trivializados y sus hijos son vendidos en la plaza por cualquier motivo fútil. De tal manera que Mercado pone el énfasis del argumento de su capítulo en los desvíos cometidos por quienes en teoría tendrían la prerrogativa de vender esclavos, levantando sospechas sobre su justicia.

Por parte de los compradores, en este caso los españoles, también muestra abusos entre quienes denuncian el error cometido por los europeos al atraer negros a los barcos con baratijas, y salir rápidamente configurando lo que llamaríamos secuestro. También denuncia la crueldad en el trato relacionado con el cuidado de la ropa, la comida y la bebida, mostrando un dominio de datos concretos y detalles de transporte característicos de quienes están muy familiarizados con el mercado. El autor se esfuerza por demostrar que estas irregularidades y usos equivocados de las legítimas justificaciones de la esclavitud van en aumento debido a la constante apreciación de los negros en los mercados y que la mayoría de los negros comercializados tienen su origen en el engaño o el tiránico cautiverio.

Aquí, es evidente que Mercado no se refiere a teorías antiesclavistas sino a una teoría de la justicia de origen aristotélico-tomista y un trato humanitario dentro de la tradición cristiana. Compara el trato que dan los comerciantes cristianos a los negros como mucho más cruel que el que dan los turcos a los cristianos, lo que fue muy criticado en su momento, sobre todo si se considera que los negros fueron bautizados, aunque de una forma que

Mercado criticará por falta de preparación para el sacramento y falta de consentimiento de estos adultos, pero que eran estrictamente cristianos y recibieron un trato indigno de tal condición.

La fuerza y violencia con la que se hace el trato es motivo suficiente para no participar en semejante injusticia sin importar el esfuerzo que significó para el comerciante la compra y transporte de esclavos. Esta restricción se justifica por un principio, evidente para el Mercado, de que la mala reputación sobre el origen de los productos por parte de alguien comercializado es motivo suficiente para no adquirir el producto. El motivo es que si se demuestra que el producto es *mal habido*, obtenido de forma ilegítima, el propietario actual está obligado a devolverlo a su propietario original, sin derecho a reparación.

Este será, desde el punto de vista de la ley, el argumento central: el comercio de esclavos negros no cumple los dos requisitos mínimos para su legitimidad, a saber, su origen legítimo y el trato que se les da. Como todo producto requiere que haya sido legítimamente comprado y bien tratado, y esto no solo desde una perspectiva humanitaria o cristiana, sino desde el derecho de las personas que pretenden universalidad. Mercado hace la reserva de que si esto es cierto para cualquier producto, tanto más cuando se trata de una *libertad que no tiene valor ni precio*.

La regla general dirá que "para que sea una compra y venta legítima, es necesario que yo esté seguro de que el comerciante que lo vende y lo tiene con un título justo pertenezca efectivamente al comerciante; al menos exige que no tenga la reputación contraria", prohibiendo su adquisición si es el caso. La duda en este caso prohíbe la transacción. La sanción para quienes realizan este tipo de negocios, con cualquier tipo de mercancía, no es solo una sanción moral sino material: tienen la obligación de devolver la mercancía comprada. En el caso del comercio negro, dirá Mercado, el caso es mucho más grave por la dificultad de la restitución, de tal manera que se comete una injusticia aún mayor a quienes las quitan de sus tierras que a quienes injustamente las capturan. Esto se debe a la imposibilidad de recuperar su libertad, estar tan lejos de sus tierras, mientras *"en su tierra, aunque estuvieran injustamente cautivos, al final esperarían ser libres"*.

Mercado tiene una sensibilidad muy especial para ver las consecuencias prácticas de cualquier especulación que pueda llevar al error.

Mercado defiende que si bien algunas leyes civiles pueden ser ambiguas o equívocas, en relación al derecho natural, en este caso no lo son, y dice: *"más bien dicen (las leyes civiles) que, una vez comprobada la violencia o engaño que se les ha hecho, su libertad debe ser perfectamente restaurada"*, entendiendo aquí perfectamente como totalmente lo que es extremadamente difícil en este caso. Pone el ejemplo de un negro en México que, habiendo presentado una denuncia formal ante la Real Audiencia, de haber sido embarcado en contra de su voluntad, fue liberado y los vendedores tuvieron que devolver el dinero recibido de su venta.

Con este ejemplo, el autor quiere, con argumentos estrictamente económicos, disuadir a los tratantes de practicar la compra y venta de negros, y señala que la única forma de evitar posibles pérdidas económicas en esta actividad es evitarla directamente, señalando consecuencias prácticas en un amplio espectro: a) para los comerciantes españoles, a los que va dirigido su libro, la posibilidad de ejercer un comercio más seguro y sostenible en términos económicos; b) moderar la codicia de los proveedores portugueses que dependían de los comerciantes españoles; yc) alertar a las autoridades sobre los métodos que se estaban utilizando, que supuestamente ignorarían los abusos y la violencia cometidos en Cabo Verde.

Nunca sabremos si Mercado fue un abolicionista de principios o un escrupuloso moralista, lo cierto es que no teme denunciar las atrocidades cometidas contra los etíopes, como eran llamados los esclavos de origen africano, y ofrece instrumentos teóricos para evitarlas. Abolicionistas, en el sentido más literal, encontramos a dos franciscanos: Francisco José de Jaca, OFM Cap (1645-1689) y Epifanio de Moirans, OFM Cap (1644-1689), quienes defienden estrictamente el principio de libertad de los esclavos africanos, pero este será otro capítulo: el próximo.

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

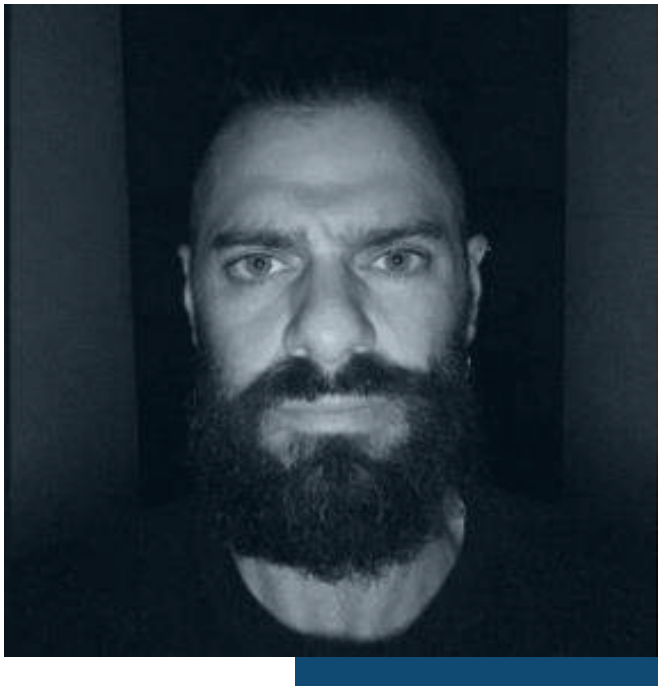
REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA
ISSN 2718-6318
Año I | Número 3 | Diciembre 2020

# Algunos conceptos fundamentales de teología en la obra “De regia potestate et papali” de Juan Quidort de Paris

Emiliano Primiterra [1]
emiliano.primiterra@hotmail.com

[1] Profesor y licenciado en filosofía (Universidad de Buenos Aires, Argentina) e investigador del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLaCSo).

## Introducción



La obra de Juan Quidort de París propone una serie de conceptos clave para comprender cabalmente las implicancias de acción de las esferas política y espiritual. La disputa por el poderes en pleno Medioevo dio lugar a una serie de tratados denominados con el nombre de "espejos de príncipes", bajo los cuales los pensadores de la época medieval daban consejo a los reyes (o gobernantes en general entre los cuales también podían contarse los Papas) sobre las acciones que estos debían tomar respecto de ciertos aspectos particulares de la política de aquel entonces. La obra de Juan de París titulada "*De regia potestate et papali*" viene a plasmar una de las principales (y primeras) ideas en torno a la escisión de poderes. El tratado en cuestión es una obra que se inscribe dentro de una larga tradición de textos políticos que tienen por finalidad delimitar (si los hubiese) las demarcaciones del poder real y/o del papal. Trabajos de esta índole son, por nombrar algunos, "*De Regno ad regem Cypri*", de Tomás de Aquino y "*Defensor Pacis*" de Marsilio de Padua.

El trabajo de Juan cobra existencia en el marco de la controversia que se da entre el rey Felipe "el hermoso" y el Papa Bonifacio VIII sobre el derecho a ejercer poder en el ámbito de lo atemporal en territorio francés. La controversia a la cual intenta responder el *Tractatus* es a la pregunta de si el rey tienen legitimidad de cobrar impuestos a la iglesia dentro de los límites legales de su dominio, ya que según un principio papal emanado de la Declaración de Inocencio III en el cuarto concilio de Letrán, se determinaba que ningún rey tenía tal derecho a cobrar un impuesto a la iglesia sin obtener, primero, permiso del Papa[2].

[2] Watt (1971:16)

Como podrá sospecharse, el tratado que Juan escribe posee una gran cantidad de conceptos que debieran ser estudiados con profundidad, creo importante aquí estudiar el conjunto de conceptos netamente teologales que se pueden rastrear a lo largo de la obra del filósofo parisino. Sin por ello intentar acabar su estudio, tarea acaso imposible.

Para ello daré cuenta, antes bien, de una de las tesis más importantes cuyos cimientos Juan intenta minar de controversias: la tesis herodiana.

La tesis herodiana postula, entre otras cosas, que el poder del Papa es mayor al del rey, ya que el primero detenta el poder directamente de Dios, y el segundo sólo mediante el primero. Los herodianos, quienes postulan que el Papa tiene supremacía sobre el imperio, obran de este modo- según Juan- por razón de un simple deseo de tomar partido por quien administra el poder temporal, y no ya por una razón más profunda que aquella.

La tesis quidortiana promueve la superioridad del rey en materia de cuestiones terrenas, esto es en materia de aplicación de leyes dentro de los límites positivos de un reino ya que Juan esta- al escribir su texto- defendiendo la postura del rey Felipe "el hermoso" de los ataques del Papa Bonifacio VIII.

El epicentro de la disputa entre el Papa Bonifacio VIII y el rey Felipe el Hermoso, datada en 1296, tiene su origen en el hecho de que Felipe exigió al clero francés (en el período en que se lleva a cabo una guerra perpetuada contra Inglaterra por la posesión de Aquitania) a pagar tributos a la corona, a la vez que obligaba a jurarle fidelidad a su persona, lo que implicaba violar las inmunidades eclesiásticas presentes hasta entonces[3].

La respuesta del Papa no se hizo esperar[4] y comenzó a redactar una serie de Bulas cuya finalidad era la de condenar el accionar de Felipe. Algunas de las bulas que se redactan y sus objetivos fueron: la llamada *Clericis laicos (*1296), determinaba que el poder temporal no tiene alcance en el ámbito eclesiástico, y por tanto no puede ejercer su poderío a los clérigos. La

[3] Tursi, (2009: 13)
[4] Bertelloni (2004:90)

segunda Bula, *Ineffabilis amoris* (1296) promovía que la intervención papal en el conflicto no debiera entenderse como algo negativo, sino más bien como algo positivo. En la Bula denominada *Etsi de statu* (1297), se trató de apaciguar el conflicto prestando ayuda al rey en función de la defensa del Reino. Hay una última Bula que se denominó *Noveritis nos* (1297) cuya finalidad no fue otra más que la de reconocer la legitimidad de ciertas necesidades del reino que debían ser atendidas y que, por la misma razón (las de ser necesidades) no se debía esperar el consentimiento del Papa para actuar en función de las mismas. Esta última Bula parecía dotar de paz la relación entre Bonifacio y Felipe, sin embargo duraría poco.

En 1301 se perpetuó otro conflicto que revivió el enfrentamiento: Felipe encarceló al obispo de Pamiers, condenándolo por traición y herejía al oponerse a las directrices del rey[5]. Nuevamente una serie de Bulas fueron escritas y dirigidas especialmente al rey de Francia, entre ellas la *Ausculta, fili* (1301) en donde se explicita que Felipe interfiere con los alcances de la Iglesia, y vuelve a insistir sobre el poder eclesiástico, el cual prevalecería sobre el temporal.

Así como Bonifacio VIII llevó a cabo una serie de escritos que culminarían con la famosa Bula *Unam sanctam* sobre la cual trataremos más adelante, Felipe- junto a otros intelectuales de la época - dio a conocer, entre los ciudadanos y obispos de Francia, la Bula *Ausculta, fili* con la intención de que se supiese la postura del papado sobre la sujeción del rey de Francia a la Iglesia en general y, particularmente, de Felipe a Bonifacio VIII.

También otros intelectuales de la época dieron a conocer una serie de escritos que promulgaban la autoridad del rey de Francia para dictar leyes, abrogar leyes imperiales e imponer nuevas constituciones como ser la *Disputatio inter clericum et militem*. Otra (*Rex pacificus Salomon*)- esta de autor desconocido- que refería que el rey de Francia era la base de la república. También hubo un escrito denominado *Quaestio in utramque partem (*también anónimo), en la cual se discutían los argumentos

[5] Coleman (2000:118)

propapalistas y, consecuentemente, se refutaban.[6] Así, por tanto, la historia de esta disputa entre Bonifacio VIII y Felipe dio un sinfín de tratados en favor de uno u otro actor político.

Felipe finalmente reúne a los Estados Generales con la finalidad de que la nobleza no reconozca a Bonifacio como Papa, y a la vez pidió que se observara que su persona había ejercido siempre su poderío derivándolo de Dios, cosas que logró[7]. Este hecho es, según el historiador Black[8], la primera reunión de los Estados Generales en Francia, y Ullman[9] refiere que fue la primera vez que la ciudadanía fue invitada a participar de un debate público. Felipe IV convocó, para demostrar su poderío frente al papado, el 10 de Abril de 1302 una asamblea en la que participaron, por primera vez en la historia, los tres estamentos de Francia, ya que nunca antes había sido, el tercer estamento - la ciudadanía- participe de tales reuniones. Esta asamblea tuvo como resultado la redacción de una declaración, denominada "*Universitas civitatum et villarum regni Franciae*" ("La totalidad de las ciudades y los pueblos de Francia"), que la nobleza envío a la Curia papal. Pareciera que el origen del estamento ciudadano hacia los límites de la disputa sobre la autoridad se da en el marco en que el poder real ve debilitado su alcance frente a la curia papal.

## Las manifestaciones de Dios en el ámbito terreno.

El tratado de Juan ahonda en los modos en que Dios manifiesta, o actualiza, su voluntad en el ámbito político. Respecto de esto, cabe destacar que- como refiere Juan de París-

> "...el Filósofo [Aristóteles] dice que cada uno de los órganos perfecciona su obra de la mejor manera si no se destina a muchas obras sino a una sola. Esto también es evidente si se considerara qué es útil y qué es nocivo. Pues por dos cosas quiso Dios que estos dos poderes fuesen distintos por sí mismos y por su objeto, para que no estuviesen en una y la misma persona según la autoridad primaria." (RPeP, p. 108).

[6] Miethke(1993:104-105), y Tursi (2009:14-15)
[7] Tursi (2009:16)
[8] Black (1996: 73)
[9] Ullmann (2003:194).

Esta referencia a Aristóteles viene a justificar la secularización de los dos poderes: las razones de la existencia de la Iglesia y el Imperio son aquellas que se citan supra, a saber: (1) que ambos poderes son (y deben ser) distintos en sí mismos y (2) que además deben ser ejercidos por sujetos diferentes, a saber, el Papa y el emperador.

La voluntad de Dios no solo es que hayan dos poderes, y que además tales poderes sean ejercidos por sujetos distintos, sino que a su vez Dios determina que tales poderes son distintos debido a la materia que los forman, ya que "Por estas razones quiso el sapientísimo ordenador que los dos mencionados poderes fueran distintos por el objeto y por el sujeto"[10] (RPeP, p. 109).

Esto pareciera denotar que ambos poderes deben no solo (1) ser distintos, y (2) ejercidos por sujetos distintos, sino también que deben (3) ser diferentes en razón de la materia que les ocupa: una, la vida beata y la expiación de los pecados, como así también ordenar al sujeto a la observancia de principios que deben ser considerados por deseo divino; la otra, la observancia de preceptos para el correcto desarrollo de la vida terrenal.

La secularización de poderes también se ve defendida por Juan cuando éste propone que Cristo dio poder a Pedro, y solo a él, para dirimir asuntos del orden de lo temporal[11] . Esta tesis a la vez se ve respaldada porque

> "la santa iglesia es llamada casa de Cristo según aquello ´Oh Israel, qué grande es tu casa´ *Baruc* 3, 24, y *Mateo* 21, 13: Mi casa será llamada una casa de oración´. Entonces como fue instituida suficientemente por Dios, no es conveniente que en ella hayan sido confiados a uno solo tan diversos ministerios, como el oficio sacerdotal y el dominio real, en el cual los reyes incluso sirven a Dios, según *Romanos* 13, 4: ´Por cierto, no sin causa lleva la espada: es un ministro de Dios´" [12] (RPeP, p. 108).

[10] "Et proper has rationes voluit sapientissimus ordinator dictas duas potestates esse distintctas re et subiecto"
[11] Sobre esto ver páginas 98-99 del Tractatus
[12] "Ecclesia autem sancta Christi domus dictur iuxta illud (Bar 3, 24): <<O Israel, quam magna domus tua>> Et in cum a Deu sit sufficienter instituta, inconveniens est in ea tam diversa ministeria uni committi, sacerdotale scilicet officium et regale dominium, in quo etiam reges Deo ministrant, Rom XIII (4): <<Non enim sine causa gladium portat: minister Dei est>>."

El gobierno tiene su fundamento (o causa) en dos aristas: (1) por un lado el "Derecho natural", acaso una forma de conceptualizar la existencia de un derecho emanado de Dios y necesario de observancia a todo orden terreno y; (2) el "derecho de gentes", manifestación del derecho constituido por cada nación. Estas tesis se pueden leer en el *Tractatus*:

> "Ahora bien, tal régimen se deriva del derecho natural y del derecho de gentes. Pues, ya que el hombre es por naturaleza un animal político o civil, como dice se dice en el libro primero de la *Política* (1253a2), lo cual se manifiesta según el Filósofo, por la alimentación, el vestido, y la defensa, en la que uno solo no se basta así mismo, y que también por el habla que está dirigida a otro y que solo al hombre corresponde, es necesario al hombre vivir en multitud y en una multitud tal que le baste para la vida"[13]. (RPeP, p. 75).

Si Dios da vida a sus creaturas para que estas subsistan, es claro (en el caso del hombre, no así de los animales) que la organización política (en la cual los hombres viven necesariamente) debiera ser deseada, y realizada, por Dios. Así es como pareciera que uno de los signos de la voluntad divina en el mundo terreno es el dar lugar, mediante la característica de "naturaleza gregaria", a la institucionalización histórica de un reino. En otras palabras: la voluntad de Dios es que el hombre se conjugue con otros hombres en sociedad para la satisfacción de sus necesidades (vestimenta, alimento, etc.). Sin embargo, si bien la conformación de una sociedad tiene un componente fuertemente natural, en Juan aparece- también- un componente histórico[14].

[13] "Est autem tale regimen a ire naturali et iure gentium derivatum. Nam cum homo sit animal naturaliter politicum seu civile ut dicitur I Politicorum, quod ostenditur secundum Philosophum ex victu, vestitu, defensione, in quibus sibi solus non sufficit, et etiam ex sermone qui est ad alterum, qui soli homini debentur, necesse est homini ut in multitudine vivat et tali multitudine, quae sibi sufficiat ad vitam..."

[14] Quizás las razones de este componente "histórico" tengan su fundamento en el "libre albedrío" que Dios lega al hombre.

El componente "histórico" del cual hablo refiere a la posibilidad de que cada orden político se manifieste de manera diversa dadas las características particulares de cada reino. En otras palabras, si bien es cierto que el qué exista un orden político es *necesario* a todo conjunto de animales racionales, no menos cierto es que las diversas conformaciones de cómo ese orden social se materializa depende de los accidentes propios de cada región, su historia, cultura, clima, etc.

Ahora bien, el *Tractatus* es el primer texto de la era medieval en que se puede rastrear una teoría de gobierno laica, en que no hay intervención sobrenatural.[15] El gobierno solo se funda en la sola razón humana como artilugio de la historia que hace que el hombre pase de vivir en multitud (homologada a una situación belicosa) a vivir en comunidad. Este tránsito es producto de las virtudes morales que no necesitan el auxilio de las espirituales. Esta idea es contrapuesta a la tesis tomista que insiste en hacer depender las virtudes morales de las espirituales[16].

La diversidad en la forma de manifestaciones de la política en cada uno de los pueblos da cuenta de la radical libertad dada por Dios a los hombres. Esto no agota la tesis de que cada uno de los pueblos instaura su poder por medio del acuerdo conjunto entre los hombres que lo conforman. Este acuerdo, junto con la idea de libertad, da cuenta de ese componente "histórico".

## Las manifestaciones de Dios en el ámbito espiritual

Para Juan, a diferencia de Tomás[17], los fines (el natural y el divino) son independientes, denotando que no se necesitan recíprocamente para alcanzar la perfección.

[15] Sobre esta idea ver Tursi (2009: 66)
[16] Si consideramos la tesis de Dempf como la única posible interpretación de la concepción y definición que da Juan sobre la naturaleza y definición del "hombre", no se podría entender entonces cómo es que el hombre vivió en una situación belicosa antes de la instauración histórica de los reinos, o cómo es posible la necesidad de un reino si, acaso, el hombre por sí mismo se provee privativamente de los medios de subsistencia por medio del labor sin atender a las necesidades de otros. Dempf conceptualiza al hombre como homo eoconomicus sin atender a su dimensión civil. Bertelloni (2009) se pronuncia, junto con Tursi (2009), en contra de esta idea. Ver Tursi, A.,(2009)
[17] En efecto, en Tomás hay una consecución de fines tales que todos se ven subordinados al fin último, el cual es el divino. El camino a la beatitud se abre mediante el buen obrar en el reino.

El fin natural se podría definir como la conservación propia de cada quien (ámbito de lo privado), que, generando conflictos entre los hombres de una multitud, da cuenta de la necesidad de la politicidad que hace llegar al hombre a su fin último. Por tanto, el fin natural se expresa- en Juan- como aquello que se obtiene por convención de las partes de una multitud. Si bien es cierto que, en tanto fin natural, el hombre debe tender a él, no menos cierto es que en Juan aparece la posibilidad de que tal fin sea alcanzado en razón de un acuerdo tácito entre las partes concordantes de una multitud.

El fin sobrenatural es materia de otra vida, y alcanzada en la beatitud. Fin que siendo independiente, tiene en sí mismo sus propias causas y características.

Así como en la dirigencia para que cada individuo pueda llegar a ese fin último terreno es necesaria la figura de un regente o rey; la dirigencia del régimen sobrenatural está conferida a Cristo quien, en tanto rey divino, comanda a los fieles a la beatitud por medio de las normas que estos deben observar. Referir que el Papa juzga y ordena, también en lo temporal, como se ha querido defender en otros tratados distintos al de Juan es, en modo alguno, confundir órdenes.

Ahora bien, el por qué de la existencia del sacerdocio se refiere (además) del siguiente modo:

> "Además, ya que Cristo había de sustraer de la Iglesia su presencia corporal, fue necesario que instituyera algunos ministros, que administren esos sacramentos a los hombres, y por ellos son llamados sacerdotes, porque dan cosas sagradas, son guías sagrados o enseñan cosas sagradas, en estas cosas son intermediarios entre Dios y los hombres" (RPeP, p. 79)[18]

Los sacerdotes tienen por tanto esta función directriz que es velar por la salvación de los hombres para la obtención de la beatitud por medio de la

Por ello Tomás subordina el poder temporal al espiritual, en la medida en que el primero depende del segundo para alcanzar el fin último, esto es, debe observar las directrices religiosas que este enuncia si es que, tanto el rey como sus súbditos, desean alcanzar la vida eterna.

[18] "Ceterum quia Christus praesentiam suam corporalem erat ecclesiae subtracturus, necessarium fuit ut aliquos ministros institueret, qui huiusmundi sacramenta hominibus ministrarent, qui ideo sacerdotes dicuntur quia sacra dantes vel sacri duces vel sacra docentes, in quibus sunt medii inter Deum et homines".

administración de los sacramentos a los fieles, poder que emana de Cristo, ya que

> "...el sacerdocio es el poder espiritual, conferido por Cristo a los ministros de su iglesia para la administración de los sacramentos a los fieles"[19] (RPeP, p. 80).

Por último, para afrontar la diversidad entre diócesis existentes, en cuyos senos gobiernan diferentes pastores, Juan refiere que todas están congregadas bajo un único mando, a saber: el Papa. Este tiene como función, en tanto que sucesor de Pedro, dotar de sentido y unidad a las acciones llevadas a cabo por la iglesia militante ya que esta es formada debido al modelo de la iglesia triunfal, la cual tiene ya un solo dirigente, quien es específicamente el Papa.

## La voluntad de Dios sobre la independencia de los poderes.

Dios da poder de manera independiente al mandato temporal y al espiritual, y es por ello por lo que el segundo no está sujeto al primero. Juan refiere respecto de esto, lo siguiente:

> "Es evidente que antes del verdadero sacerdocio, en el orden temporal, hubo verdaderos reyes, cuyo oficio era necesario para la vida civil"[20](RPeP, p. 86).

Es por ello por lo que, al dar poder, Dios también los instituye, los crea, de manera necesaria[21].

Otra particularidad de la descripción de Dios en el tratado de Juan es que Él no desea que nadie sea privado de aquello que se le fue otorgado si no incurre en alguna falta, ya que:

[19] "...sacerdotim est spiritualis potestas ministris ecclesiae a Christo collata ad dispensandum fidelibus sacramenta"

[20] "...patet ante verum sacerdotium prius duratione temporis reges veros fuisse, quorum officium est ad vitae humanae civilis necessitatem"

[21] Pareciera que Dios crea la necesidad de la "forma" de clero y reino en tanto que su contenido, esto es, quien ocupe el lugar de sumo mandatario en ambos dos órdenes es cosa ya legada al proceso histórico, siendo que, en el caso del rey, si este es tiránico en su ejercicio y naturaleza, la sociedad puede legítimamente deponerlo. Respecto de esta idea ver Tursi (2009:162-170),en donde se refieren las tesis de que el poder del rey no proviene del papa sino de Dios, y que es el pueblo quien elige una persona (o casa) para ocupar el lugar de sumo mandatario en lo terreno y que por lo mismo tiene, el pueblo, la potestad de destituirlo.

> "Y Dios no quiere quitar o que sea quitado a alguien lo que se le ha dado, a no ser que interviniera alguna culpa, pues como dice el Apóstol en *Romanos* 11,29: ´Sin arrepentimiento son los dones de Dios´"[22] (RPeP, p. 96).

Es por esto mismo que el Papa no puede proclamarse en contra de la voluntad divina para quitar, arbitrariamente, a cualquiera los medios de administración de sus bienes ya que

> "...Como Dios concedió a Pedro o al Papa que administren de buena fe, no contra la expresa voluntad de Dios, no puede el Papa de derecho, a su antojo, sin la intervención de una culpa manifiesta, quitar el derecho de administración que alguien hubo recibido debida y justamente"[23] (RPeP, p. 96).

## Conclusión

Los conceptos teológicos en la obra de Juan Quidort de Paris son fundamentales para entender su propuesta política en donde se permea la posibilidad (y necesidad) de la escisión de poderes en cuyo seno ambas esferas, a saber, la terrenal y la espiritual, tienen diferentes espacios de acción. La primera tendiente a la vida terrena, la segunda al alcance de la beatitud.

Los conceptos de "rey" y "sacerdote", como así también de "emperador" y "Papa", sumados a las referencias a los reinos (terrenales y al reino espiritual) tienen en Juan una directa relación con su sistema de pensamiento teológico por medio del cual se puede entrever las particulares concepciones del filósofo parisino. Tales concepciones no son ingenuas, ya que estructuran un particular edificio argumental en defensa de la escisión de poderes.

[22] "Siquidem Deus non vult auferrer vel auferri ad aliquo quod ei dedit nisi culpa interveniente. Nam ut dicit Apostolus Ad Romanos (11.29): <<Sine paenitentia sunt dona Dei>>"
[23] "..cum Deus Petro vel papae dederit dispensationem bona fide, non contra Dei voluntatem expressam, non potest papa de iure pro libito non interveniente culpa manifesta auferre ius administrationis quod quis recepit debite et rite"

## Bibliografía

JOHANNES QUIDORT VON PARIS (1969), *Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*, Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung von F. BLEIENSTEIN, Sttutgart, E. Klett. (Citado como RPeP)

JOHN OF PARIS (1971), *On Royal and Papal Power,* transl. J. A. WATT, Toronto, The pontifical Institute of Mediaeval Studies,

Tursi, A.,(2009) "Los fundamentos de la propiedad en el *Tractatus de regia potestate et papali* de Juan Quidort de París. Tesis no publicada. Buenos Aires.

Bertelloni, F.,(2004), Sobre las fuentes de la Bula *Unam Sanctam*. *Pensiero Politico Medievale II* , pp. 89-122

Bertelloni, F. (2009). Una resignificación protomoderna del Estado (= regnum) en el tratado De potestate regia et papali de Juan Quidort de París. *Scripta mediaevalia*, *2*(2). http://revistas.uncuyo.edu.ar/ojs/index.php/scripta/article/view/443/249

Coleman J. A., (2000) *A History of Political Thought. From the Middle Ages to the Renaissance*, Oxford: Blackwell.

Mitehke J., (1993) Las ideas políticas de la Edad Media, Trad. Francisco Bertelloni, ed., Argentina: Biblos

Black, A., (1996), El pensamiento político en Europa, 1250-1450, Cambridge, Cambridge University Press

Ullmann, W.,(2003) Escritos sobre teoría política, Trad. Marcelo Barbuto, Buenos Aires: Ed. Eudeba

Dempf, A. (2019). *Sacrum imperium: Geschichts-und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*. Walter de Gruyter GmbH & Co KG.

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA
ISSN 2718-6318
Año I | Número 3 | Diciembre 2020

# El futuro de la gobernanza global en un mundo en transición

Francesco Petrone[1]
petrone.francesco@gmail.com

[1] Profesor de Filosofía e História en Italia e investigador en Relaciones Internacionales. Es doctor en Filosofía Política, tesis sobre políticas globales, por la Universidad de Barcelona. Ha sido el coordinador del Seminario de Filosofía Política de la Universidad de Barcelona y profesor de Geopolítica y de Teorías de las Relaciones Internacionales. Ha sido también Visiting Fellow en el CUNY de New York y en el BRICS Policy Center de Rio de Janeiro.

## Introducción

Hace ya varios años que se ha difundido y consolidado un importante debate sobre el posible comienzo de un nuevo orden mundial (Acharya, 2014) y/o una "transición de poder" (*power transition*), o sea, en general, un cambio en la hegemonía global. Además, muchos autores creen que los eventos que caracterizan al mundo últimamente, tendrán efectos que necesitan la elaboración de una nueva visión sobre el significado de diferentes aspectos de nuestra realidad. Nos referimos a la crisis financiera de 2008, a la pandemia actual, o también a aquellos problemas que han alterado el orden mundial como el cambio climático, los problemas relacionados con la migración y, en general, toda esa serie de calamidades que afectan a todos, y que Kofi Annan ha definido como "problemas sin pasaportes".

Es justamente a raíz de la conciencia de que se necesitan nuevas respuestas, globales, a toda esa serie de problemas que se ha comenzado a pensar que el viejo orden mundial había entrado en crisis. Sobre todo porque falta la capacidad, o la voluntad, de actuar colectivamente para resolver estos "problemas sin pasaportes". Pensemos, por ejemplo, en la crisis climática y la relativa falta de una gestión global que funcione en la perspectiva de una resolución del problema, no obstante las numerosas cumbres que se celebran continuamente.

El orden mundial al que nos referimos es aquello que surgió de la Segunda Guerra Mundial, especialmente después de los acuerdos de Bretton Woods. Estos acuerdos habían establecido un sistema dentro del cual los países occidentales, principalmente E.E.U.U., tenían privilegios y ejercían una fuerte influencia, si no hegemonía, sobre el resto del mundo. En la práctica, a pesar de la creación de instituciones internacionales que deberían haber estado

destinadas a manejar el orden mundial actual, garantizando la paz y la seguridad, así como el desarrollo global - como lo atestiguan los intentos de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) y los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS)-, en realidad las potencias occidentales dominaron el escenario internacional modelando el mundo de acuerdo con sus estados de ánimo e intereses (Hermet, 2008). Prácticamente, consolidaron el modelo neoliberal, respaldado por instituciones internacionales como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) y la Organización Mundial del Comercio (OMC).

Todo esto ha sido bien descrito por Stiglitz (2002), entre otros, quien criticó la interferencia de los países occidentales y su poder abrumador dentro de instituciones clave como el FMI. Según el autor, al promover un sistema de libre mercado y también aplicando políticas de austeridad destinadas a crear una deuda cada vez más perjudicial para los países menos desarrollados económicamente, los países occidentales han dado a la globalización un giro fundamentalmente antihumano, originando divergencias agudas a nivel mundial. El resultado de estas políticas globales de posguerra dio lugar a una división que ha visto al Norte Global oponerse al Sur Global.

## La gobernanza y su significado

Sin embargo, a raíz de esta situación global tan caótica, hace ya más de dos décadas que apareció un nuevo paradigma que pretendía promover una nueva forma de hacer política (o *policy making*), al menos en teoría, y una mayor participación en la toma de decisiones: la llamada gobernanza global (*Global Governance*). Este concepto, generalmente, ha definido una demanda de una mayor representación política a nivel mundial. Para usar la definición de la *Comisión sobre Gobernanza Global*, la gobernanza global es:

> La suma de las muchas maneras en que los individuos y las instituciones, públicas y privadas, manejan los asuntos comunes. Es un proceso continuo a través del cual los conflictos y los distintos intereses pueden conciliarse y pueden iniciar una acción cooperativa (Commission on Global Governance, 1995, 70).

A pesar de que el paradigma de la gobernanza global haya tenido interpretaciones contrastantes, creemos que es clave para comprender las relaciones que se dan en la toma de decisiones en la actualidad: hay muchos actores involucrados en el proceso de toma de decisiones, porque aumentan las necesidades y demandas sociales a las que se les piden respuestas comunes. La gobernanza global, en teoría, expresa la necesidad de tener en cuenta el hecho de que hay diferentes puntos de vista y necesidades que deben ser valoradas y consideradas en un proceso de gestión común. Esto significa que la democracia tradicional está siendo reemplazada por esta nueva forma de *policy making*, que promueve una mayor participación y reclama el derecho a la heterogeneidad, a diferencia de la vieja forma de hacer política, que, con el tiempo, ha demostrado ser insuficiente para responder a problemas comunes y diferentes al mismo tiempo. Por lo tanto, la gobernanza entendida así, quiere ser la expresión de una respuesta, en el sentido de una forma diferente de gestión, a estos problemas que nos afectan a todos.

Sin embargo, la idea que resulta, tras analizar gran cantidad de escritos sobre esta temática, es que la gobernanza no representa, de hecho, un aumento de la participación real, sino que esconde muchas limitaciones que dan como resultado, paradójicamente, una exclusión en la toma de decisiones y del *policy making*. De hecho, aunque durante estos procesos se tienen en cuenta los problemas comunes, en la práctica, cuando se toman decisiones que luego afectan a todos, solamente se atiende a la importancia económica y a la influencia política de las partes que participan al proceso de toma de decisión (los *stakeholders*). Muy sugerente, en este sentido, es el análisis de Sandra Kroeger (2008) sobre los procesos de participación de la sociedad civil en la Unión Europea. La autora describe cómo muchas asociaciones, organizaciones no gubernamentales o grupos de interés -que no tienen el mismo poder económico que las empresas multinacionales-, son considerados sólo durante la fase de consulta de la discusión de un problema particular. Luego, en cambio, en el momento de la decisión final, la opinión de estos grupos pesa poco y su aporte a la toma de decisión se agota,

suplantada por el poder económico de los que tienen más peso para influir en los resultados de las decisiones sobre ciertos temas.

Por tanto, es innegable que la gobernanza tiene algunos puntos poco claros y aún está lejos de poder ser considerada como una "nueva forma de hacer política", porque una vez más parece que viejas formas de hegemonía se presentan bajo el disfraz de un nuevo tipo de participación política que, en la práctica, está muy lejos de lo que se propone en la teoría.

Además, la situación de constante crisis global actual, en la que parece difícil encontrar compromisos y soluciones adecuadas, vive una fase de "paro" a nivel mundial, en la que no se sabe bien qué dirección tomar para enfrentar problemas globales, como en el caso del cambio climático.

En un contexto en el que el significado de la gobernanza global se encuentra en un estancamiento o en una encrucijada, es preciso preguntar qué futuro tendrá en las relaciones internacionales. De hecho, además de que la gobernanza se cuestiona desde diferentes puntos de vista, a partir del mismo significado de la palabra "gobernanza", o porque representa un plan "tramado" por los occidentales para reafirmar su hegemonía sobre el resto del mundo (Friedrich, 2005; 2009), la gobernanza actual también es cuestionada por las así llamadas "nuevas potencias emergentes". Estos países reclaman mayor centralidad y liderazgo a nivel internacional. Sobre todo, reclaman una gobernanza que refleje los cambios que están teniendo lugar, especialmente desde un punto de vista financiero (BRIC, 2009). Entre estos países emergentes, seguramente una importancia particular la tienen los BRICS (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica) . Este "bloque", aparte de representar una gran parte de la economía y de la población mundial[2], se ha "institucionalizado" por medio de la creación de un Banco (el New Development Bank, nacido en 2015), de las cumbres que se celebran cada

[2] Los BRICS representan las cinco mayores economías emergentes, detentan el 23% del PIB global y el 17% del comercio global (tienen un PIB nominal combinado de 16.6 billones de USD). Las cinco naciones representan el 50% del crecimiento económico mundial, el 42,58 % de la población mundial (más de 3.600 millones de personas), el 26,6% del territorio mundial y el 13,24% del poder de voto del Banco Mundial.". Fuente: "Brics: All you need to know about the 11th summit in Brazil", in Times of India, Noviembre 13, 2019. Disponible: https://timesofindia.indiatimes.com/india/brics-all-you-need-to-know-about-the-11th-summit-in-brazil/articleshow/72032991.cms.

año, y por otras iniciativas de cooperación y mutua asistencia sobre temáticas como: investigación, desarrollo y lucha contra la falta de democracia en instituciones internacionales como el FMI.

Sin duda, entre estos, China juega un papel fundamental, como sabemos, pero también los otros países están tratando de forjar roles de mayor protagonismo a nivel global, aunque todavía con muchas limitaciones. Por lo tanto, es legítimo preguntarnos cuál será el futuro de la gobernanza global y, en general, de las relaciones internacionales.

## ¿Una "transición de poder"?

Según las teorías clásicas, el término "transición de poder" se refiere a un proceso de naturaleza cíclica. Describe el surgimiento de nuevas potencias emergentes, que corresponde al declive de otras potencias que dominaron la escena internacional hasta ese momento (Gilpin, 1981; Arrighi y Silver, 1999). Para algunos autores, esta "transición de poder" a nivel mundial representa un momento de tragedia, ya que esta alternancia continua y cíclica de poderes hegemónicos hace que el sistema internacional sea inestable (Ikenberry y Wright, 2008). Además, lo que los académicos destacan es que hay poderes en constante aumento a nivel mundial: son los ya mencionados "poderes emergentes", es decir, aquellos países que han aumentado su peso económico a nivel mundial. Por lo tanto, este proceso natural de cambio es algo que siempre ocurre y es causado por el surgimiento de las potencias emergentes que exigen ser reconocidas y luchan por obtener un papel que corresponda a su crecimiento en el poder, y reclaman un protagonismo cada vez mayor en el escenario internacional.

Pero: ¿es esto lo que sucede actualmente con los BRICS? ¿Son estos países un desafío para el viejo orden global y se están imponiendo como nuevos poderes hegemónicos?

Según los análisis que tenemos a disposición (Petrone, 2020) podemos decir que en este momento no se está asistiendo (aún) a un verdadero cambio de hegemonía. Al contrario, parece que los BRICS solo están intentando dar su

empuje a una reforma del sistema global que no refleje el multilateralismo en acto. Como atestiguan, por ejemplo, el llamado a una reforma del sistema financiero internacional, su postura hacia una resolución global de temas importantes como el cambio climático, o también el llamado a la reforma de las instituciones internacionales como las Naciones Unidas y el FMI, a pesar de las contradicciones y los límites entre los BRICS, estos países parecen más intencionados a la construcción de un orden mundial que reflecta una realidad que ya es existente.

¿Será posible que el mundo reciba este mensaje? De momento, ya que por ejemplo en Estados Unidos está habiendo un cambio en la guarda, tenemos que esperar a ver cuáles serán las posiciones de la nueva administración. Sin embargo, una cosa es innegable: sin una acción colectiva, y que tenga en cuenta a los últimos desarrollos y evoluciones del sistema global, será siempre más complicado enfrentarse a problemas comunes.

## Bibliografía

Acharya, A. (2014). *The End of American World Order*. Cambridge: Polity Press.

BRIC (2009). Joint Statement of the BRIC Countries Leaders, 1st BRIC Summit Yekaterinburg on June 16. Fuente: http://en.kremlin.ru/supplement/209.

Commission on Global Governance (1995). Our Global Neighbourhood. Oxford: University Press.

Friedrichs, J. (2005). Global Governance as the hegemonic project of transatlantic civil society, en Lederer M. y Muller, P. (eds) Criticizing Global Governance. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.

Friedrichs J. (2009). Global governance as liberal hegemony, en Jim Whitman (ed.), Global Governance. Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 105-122.

Hermet G. (2008). *Populismo, democracia y buena gobernanza*. Barcelona: El Viejo Topo.

Kroger S. (2008). *Nothing but consultation: The place of organized civil society in EU policy- making across policies*. European Governance Papers, No. C-08-03.

Gilpin, R. (1981). *War and Change in World Politics*. New York: Cambridge University Press.

Ikenberry, J.G y Wright, T. (2008). *Rising Powers and Global Institutions*. A Century Foundation

Report. New York: The Century Foundation.

Petrone, F. (2020) "Three Ways to Explore the BRICS (Possible) Impact on the Future Global Order", The Rest: Journal of Politics and Development, vol. 10, no. 2, pp. 6-20.

Stiglitz, J. E. (2002). *Globalization and its discontents*. London: Penguin.

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA
ISSN 2718-6318
Año I | Número 3 | Diciembre 2020

# Los artículos de Eva Perón en el diario Democracia de 1948

Pablo Adrián Vázquez [1]
pabloadrianvazquez@gmail.com

[1] Politólogo, Docente del INCAP, Secretario del Instituto Nacional Juan Manuel de Rosas.

LLORA EL PUEBLO SU MAS GRANDE DOLOR
¡EVITA!
Mártir del Trabajo, Ha Entrado en la Inmortalidad
DEMOCRACIA
SU TRANSITO SE PRODUJO A LAS 20.25

Desde su génesis, el peronismo tuvo, en sus máximos referentes, la necesidad de utilizar los medios de comunicación para inculcar sus postulados y reafirmar en el pueblo la adhesión a su obra gubernamental. En el caso de Eva Perón, en su doble rol de primera dama e incipiente dirigente política, inició la textualización de su ideario en las páginas del diario *Democracia*. Esta publicación nacida en 1946 para apoyar a Perón contó, de forma exclusiva, con artículos firmados por Evita en 1948 sobre temas de interés político.

Un primer paso fue el libro *La Palabra, el Pensamiento y la acción de Eva Perón*. Publicado en 1948, tuvo una segunda edición en 1950 y una tercera en 1952. Esta obra se hizo en espejo de la *Doctrina Peronista*, también de 1948, donde se compiló frases y párrafos de sus discursos. Pero si la difusión de dicha obra alcanzó gran notoriedad, en el caso de los artículos escritos por Evita en *Democracia* tuvieron una suerte dispar.

## El diario Democracia

De la iniciativa de dos asesores de Perón en materia rural fue que surgió la idea de un diario favorable al proyecto político del coronel. Dichos hombres fueron Antonio Manuel Molinari, (director del semanario *Hombre de Campo* y al frente del Consejo Agrario Nacional) y Mauricio Birabent. Reunidos por el mayor Fernando Astrada le dieron forma al diario *Democracia* como apoyo a la fórmula Perón – Quijano, comenzando a publicarse el 3 de diciembre de 1945, con llegada a los sectores laboristas y agrarios. Tras el triunfo de Perón, *Democracia* siguió apoyando al gobierno peronista, enfatizando la cuestión rural y sindical. Dos lemas lo caracterizaba: *"Los hombres necesitados, no son libres"* y *"Democracia es el diario liberal que admite la réplica del lector"*. Su

redacción estaba conformada por periodistas de cierta trayectoria y columnistas convocados para el tratamiento de determinados temas. Posteriormente fue comprado por el grupo ALEA, pool periodístico de orientación oficialista. Esta compra fue monitoreada por Eva Perón al comprobar la importancia del rol de los medios y pretender asegurase su lugar en materia de difusión de su propio accionar político y social.

Según la versión más extendida del antiperonismo, fue Eva Perón quien por medio de Miguel Miranda, presidente del Consejo Económico Nacional, decidió que *Democracia* estuviese bajo su tutela. Valentín Thiebaut testimonió a Fermín Chávez en *Eva Perón sin mitos* (2007): "Días antes de la partida de Eva Perón me avisaron que debía viajar a España, para cubrir el viaje. Yo era redactor de *Democracia* desde antes de que el diario fuera adquirido por Evita para el Movimiento, con el aporte monetario de Don Miguel Miranda, algo más de 3.000 pesos, según mi información". A su vez Arístides Zurita, nuevo director, refirió a Hugo Gambini en el tomo I de *Historia del Peronismo* (1995): "Cuando asumí la dirección de *Democracia* (...) el tabloide de 4.000 ejemplares se convirtió en un gran diario, con una tirada que superó las 300.000 copias, alcanzando un lugar en el periodismo argentino, gracias al esfuerzo conjunto de un grupo de profesionales capacitados, dinámicos y de gran visión".

El nuevo perfil editorial incluyó un profuso seguimiento de la acción gubernativa, en particular de las actividades de la primera dama, al punto de afirmarse que las ventas del matutino aumentaban cuando aparecían las fotos coloreadas de Eva Perón.

A partir de 1949 *Democracia* fue dirigida por Martiniano Passo, tras una fugaz dirección de Raúl Alejandro Apold, mientras el diario mantuvo su vertiginoso crecimiento debido a una fisonomía acentuadamente popular, con grandes espacios, más allá de la cuestión política y sindical, a la información deportiva, turfística y policial. A pesar de circular la versión de censura en las páginas de Democracia hacia los enemigos de Eva Perón fue desmentida años atrás por el propio Valentín Thiebaut. Y fue justamente en dicho diario donde la primera dama se presentaría en sociedad no sólo en su rol

protocolar sino con la impronta de un actor político que busca en las páginas de un periódico influencia y dejar asentada para la posteridad su pensamiento en consonancia con la obra de su esposo.

## Sus artículos como puente entre Perón y su pueblo

Dichos textos, publicados posteriormente en *Escribe Eva Perón*, son: *Porque soy peronista*, del 21de julio, y *Ayuda social, sí; limosna no*, del 28 de julio; *Significación social del "descamisado"*, *Olvidar a los niños es renunciar al porvenir; El deber actual de la mujer argentina, y La Justicia Social se consolida con una mayor producción*, del 4, 11, 18 y 25 de agosto respectivamente; "*Después que uno está perdido, no lo salva ni los santos", Hacia la total emancipación de los "descamisados del campo, Mis conversaciones con el general Perón, y Mensaje de gratitud a los descamisados*, del 1, 8, 22 y 29 de septiembre; *Ante la proximidad del Día de la Raza, Significado nacional del 17 de octubre y Los rezagados del despertar nacional*, del 6, 16 y 20 de octubre; y, como últimos, *Ante la tercera batalla electoral*, del 3 de noviembre del año señalado, y *El pueblo quiere soluciones argentinas para los problemas argentinos*.

Cada artículo la mostró como dirigente de relieve en la comunidad política local con voz y voto. Los mismos estuvieron en consonancia con las políticas del gobierno, con la elección legislativa, la reforma constitucional, el atentado contra Perón, la visita del Canciller español, junto a su tarea en la Fundación.

El primero *Porque soy peronista* respondió a la necesidad de cerrar filas tras la unificación de las fuerzas laboristas, renovadoras e independientes, primera en el partido único de la revolución nacional y luego el definitivo partido peronista. El segundo *Ayuda social, sí; limosna no*, se relacionó a su concepción de la justicia social, opuesta a la acción sostenida años atrás por la oligarquía. El tercero *Significación social del "descamisado"*, reivindicó en la historia la figura del obrero y humilde que liberó a Perón el 17 de octubre de 1945. El cuarto *Olvidar a los niños es renunciar al porvenir*, apuntó a elevar su tarea a favor de la niñez. El quinto *El deber actual de la mujer argentina* apunta a revalorizar el rol femenino en la acción política.

Para el sexto artículo *La Justicia Social se consolida con una mayor producción* incorporó a la accionar del Primer Plan Quinquenal priorizando el aumento de producción. El séptimo *Después que uno está perdido, no lo salva ni los santos*, escribió sobre la necesidad de una reforma constitucional y fustigó a los políticos opositores que rechazan dicha acción. El artículo octavo, *Hacia la total emancipación de los descamisados del campo*, fue en consonancia con medidas gubernamentales a favor del sector agropecuario y del asalariado rural. El noveno *Mis conversaciones con el general Perón*, apuntó a enfatizar su relación política directa con Perón a través de su "conversaciones". El décimo *Mensaje de gratitud a los descamisados*, referenció el supuesto atentado que se iba a ejecutar contra Perón y ella por opositores y ex oficialistas.

El undécimo *Ante la proximidad del Día de la Raza*, potencia la unión en la heredad hispánica en consonancia con la visita de Martín Artajo, Canciller español, a nuestras tierras. El duodécimo *Significado nacional del 17 de octubre*, es su impresión sobre tan significativa fecha, en momento en que ella pronunció, por primera vez, un discurso en el balcón de la casa de gobierno. El trigésimo, *Los rezagados del despertar nacional*, continúa increpando a los opositores de la revolución. El cuadragésimo *La mujer argentina apoya la reforma* refiere al respaldo femenino a la reforma constitucional. El quincuagésimo *Ante la tercera batalla electoral* prepara el terreno para la elección de convencionales constituyentes. En cuanto al último artículo de ese tiempo *El pueblo quiere soluciones argentinas para los problemas argentinos*, reafirmó la voluntad puesta en la reforma constitucional que tiene Perón y su pueblo.

## Particularidades de los artículos

Dichas notas aparecieron los días miércoles en la primera página del diario, siempre a la izquierda, cerca del título principal y del nombre de la publicación. Se anunciaba el día lunes en la primera página, y se realizaba un recordatorio el martes, en la tercera página.

El título fue: *"Escribe Eva Perón",* cerrando con la afirmación: *"Exclusivo para Democracia"* y acompañado por la foto oficial de esos años, de perfil ¾ ya con el rodete, traje sastre y prendedor. Como no hubo correo de lectores la interpelación vino directa del mismo medio en cuanto a su repercusión.

Con posterioridad al primer artículo el periódico citado afirmó: "El tiraje de *Democracia* llegó ayer a 362.124 ejemplares. Tuvo resonancia el artículo de Eva Perón. Ayer en todo Buenos Aires ha habido un tema que fue casi exclusivo en las conversaciones: el primer artículo de la señora de Perón, aparecido en *Democracia*... agotó sus ediciones... llevando a todos los hogares argentinos la palabra sensata y señera, meditada y medular de la señora de Perón En esta colaboración que nosotros publicamos – y que la Agencia France Press retransmitió inmediatamente al extranjero – su autora explicó las razones de su fe y su militancia peronista. Con lenguaje franco y claro expuso los principios de su acción, las razones que la hacen denodada colaboradora de nuestro líder en su inmensa empresa de construir la patria nueva".

Esta reseña denota como se la referenciaba a Evita en ese tiempo: "señora doña María Eva Duarte de Perón, esposa del primer mandatario", "señora de...", "esposa de...". Su identidad es, en tanto, en relación con Perón, siento éste la referencia principal y directa. Evita se expresaba no en su nombre sino en el reconocimiento al liderazgo de Perón, siendo ésta subsidiaria del mismo. A esto se sumaban las referencias a su obra social, su actividad protocolar y sus viajes en representación política como líder político ya reconocida. El lugar que ocupó como oradora en el balcón de la Casa Rosada en conmemoración del 17 de octubre fue la señal inequívoca de su posición ya alcanzada.

Para noviembre del '48, sin embargo, las notas periodísticas cesaron. El diario lo comunicó el miércoles 10 del citado mes de esta forma: "No publicaremos hoy la colaboración habitual de Eva Perón. Las múltiples ocupaciones que agobian a la esposa del primer magistrado le han impuesto una pausa, que esperamos se a breve en sus actividades periodísticas. Por algún tiempo, pues, dejarán de aparecer sus artículos exclusivos para Democracia que

publicamos todos los miércoles y que tan vivo interés venían despertando en el país y en el exterior".

Posteriormente, en consonancia con el tratamiento del Decálogo de los Derechos de la Ancianidad por parte de la comisión social de la ONU, se destacó la publicación de artículos de Eva Perón publicados en el extranjero relacionado con dichos derechos. El primero en el diario francés *Ce Matin*, con el título "*El mundo no puede ser insensible a la suerte de los ancianos*", y el segundo en la Revista *Le Tribune des Nations*, también de Francia, titulado "*Emoción cristiana y justicia social*".

Los siguientes artículos firmados por Evita se publicaron de forma espaciada, sea en forma de declaraciones en febrero de 1949; por la conmemoración de la elección del 24 de febrero de 1946, en la edición de 1950; en un mensaje con motivo del año sanmartiniano del 16 de junio del mismo año; un nuevo mensaje del 27 de octubre de 1951, referidos a su "renunciamiento"; otro mensaje exhortando a la mujer a apoyar el plan económico del 7 de marzo de 1952; y su último mensaje aparecido en el citado diario del 4 de junio de 1952, con motivo de la asunción de Perón en su segundo mandato como Presidente.

Con el título *Escribe Eva Perón* se publicaron dichos artículos en los años '50 sin año de edición ni editorial, pero - se infiere - que fue una edición con el aval del diario, del sector oficial, y - especialmente – y de la propia autora, con una segunda edición en 1953 casi calcada de la primera., logrando un mediano suceso en su época y, se supone, potenciándose con su muerte.

Como curiosidad de la edición de *Escribe Eva Perón* destaco dos hechos: El primero es la omisión del artículo *La mujer argentina apoya la reforma,* del 27 de octubre, y la segunda es la inclusión del artículo *El pueblo quiere soluciones argentinas para los problemas argentinos*, el cual no fue publicado en *Democracia*. En el primer caso se puede inferir que podía ser redundante a otros artículos relacionados con la reforma constitucional, y en el segundo caso, aún más extraño, quizás haya sido un texto que estuvo a punto de

publicarse pero que, sea por el derrotero de la Convención Constituyente o por sugerencias del propio Perón, no fue publicado en su momento.

Es notable como los biógrafos e investigadores de Evita pocas veces citan dichos artículos de *Democracia*. Y aquellos que sí lo hicieron, que no se hayan percatado en que el mismo no aparece publicado ni en diciembre de 1948, ni en los primeros meses de 1949.

## Consideraciones finales

¿Fueron elaborados por Evita o tuvo un "escritor fantasma"? Por el tono de los primeros discursos y escritos, sumados a investigaciones de Fermín Chávez, la respuesta es que dichos artículos fueron redactados por Francisco "Paco" Muñoz Azpiri, periodista, escritor y guionista de radioteatros, quien acompañó a Evita en sus últimos años de actriz y en los primeros pasos políticos. Colaborador de Perón en la Subsecretaria de Informaciones, la acompañó en su gira europea de 1947 escribiendo sus discursos y mensajes. Fue lógico que también cumpliese dicha tarea en las páginas de Democracia, aunque – por el tono y núcleo de cada texto – se nota que el escritor captó profundamente la impronta de Eva Perón, amén que la propia interesada diera su visto bueno a los textos.

Evita adquirió status de líder político, si no autónoma de Perón al menos en un pie de igualdad, siendo un caso único en el mundo de la época. Su imagen ocupó el mismo nivel que el Presidente y muy por arriba que los ministros, secretarios y legisladores.

A partir de 1949 sus discursos, escritos y referencias tuvieron el mismo tratamiento que los de Perón, los discursos de Evita fueron publicados en separatas y folletos de distribución masiva.

Los artículos de Eva Perón, que tuvieron un fuerte impacto están aún esperando ser estudiados más detenidamente cotejando otros medios y publicaciones de la época. De allí que es indispensable y necesario la publicación de sus artículos y discursos a fin de tener elementos para poder analizar su legado.

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA
ISSN 2718-6318
Año I | Número 3 | Diciembre 2020

# Manuel Belgrano y Carlota Joaquina

Natalia Daiana García[1]

[1] Licenciada en Ciencia Política de la Universidad Nacional de Buenos Aires. Integrante del área de investigación del Instituto Nacional Juan Manuel de Rosas. Coautora de *Eva Perón: a 100 años del natalicio*, de Editorial Fundación Ross (2019).

¿Hubo una posibilidad cierta, entre 1808 a 1814, de implantar una monarquía constitucional en el Río de la Plata, Chile y Perú? Y de haber sido así, ¿qué papel habría jugado Manuel Belgrano?

La América descubierta por Colón fue engarzada a la Corona de Castilla y, como propiedad de Isabel la Católica, aquellos dominios fueron heredados por su marido Fernando II de Aragón y por todos sus sucesores. En este periodo se sucedieron dos acontecimientos extraordinarios. El primero, fue el traslado de la realeza portuguesa a tierras americanas. La Corte de Braganza (la reina María, el príncipe regente Joao, la princesa Carlota Joaquina) se mudaron a Rio de Janeiro ante el avance de las tropas napoleónicas. El segundo, fue la ocupación de las tropas francesas en España que produjo la vacancia del trono español. En la ciudad francesa de Bayona el cetro hispánico pasó del rey Fernando VII a su padre Carlos IV y luego quedó en manos de Napoleón Bonaparte que lo traspasó a su hermano José.

Este episodio dejó a su suerte a las Españas americanas y precipitó la gesta revolucionaria de mayo de 1810. Ante la ausencia de rey se crearon las juntas como gobiernos autónomos de los territorios. El argumento ideológico para justificar su existencia es la cautividad del rey, ante la ausencia del titular de la soberanía, esta retrovertía en los pueblos representados por las juntas. Sin embargo, hubo debates y disputas, en la América española, el proceso emancipador en su afán de establecer una forma de gobierno que permitiera organizar políticamente al futuro estado independiente, desde sus inicios se

bifurcó en dos corrientes ideológicas heterodoxas: una proponía un sistema monárquico constitucional y otra una república democrática.

El carácter revolucionario de estos procesos de independencia tiende a difuminarse cuando la revolución se ve como una transformación de las estructuras sociales y económicas, o como el acceso al poder de una nueva clase social. Utilizando los criterios de las interpretaciones clásicas de la Revolución Francesa, se habla de una revolución burguesa realizada en España por la burguesía revolucionaria o en América por una burguesía criolla, pero se trató de un movimiento ideológico y cultural mucho más amplio.

## El rol de Belgrano en el proyecto carlotista

Las noticias de lo ocurrido en marzo de 1808 llegaron a América con el lógico retraso que imponían las comunicaciones de la época. Las novedades llegaron a Rio de Janeiro en el mes de julio. Por la imposibilidad de su hermano Fernando VII y de toda la línea masculina de ocupar el trono por estar cautivos de Napoleón, la infanta Carlota Joaquina reclamó en agosto desde su nueva residencia, encarnar la regencia en América para tutelar la soberanía real usurpada por los franceses. Así durante seis años la infanta iniciaba la disputa por los derechos sucesorios de la corona.

Una vertiente ideológica, nutrida en el pensamiento de los *sans cullote* de la Francia revolucionaria, estuvo representada por Mariano Moreno. Invocando la soberanía del pueblo alentó la deposición del virrey y la creación de una Junta, que bajo la *máscara* de Fernando VII, ocultaba la verdadera naturaleza

y proceso político del pronunciamiento de Mayo. En contraposición, los proyectos monárquicos tuvieron su aparición en el escenario político rioplatense en 1808 cuando la crisis de la monarquía española hizo sentir sus consecuencias en sus dominios hispanoamericanos, al mismo tiempo que la corte portuguesa se instalaba en Río de Janeiro. Esto último dio inicio a aquel proyecto para instalar una monarquía en el Río de la Plata, mediante la propuesta de dos candidatos borbónicos entroncados con la casa Braganza, como lo eran la infanta Carlota Joaquina de Borbón y Borbón, hermana de Fernando VII y esposa de príncipe Juan, regente de Portugal. Y con menor adhesión el infante de España y Portugal, Pedro Carlos de Borbón y Braganza, hermano de Carlota Joaquina.

Los inicios de las gestiones tendientes a instaurar la monarquía se iniciaron mediante una Memoria elevada el 20 de septiembre de 1808 a la Infanta con la firma de Manuel Belgrano, Juan José Castelli, Antonio Luis Beruti, Hipólito Vieytes y Nicolás Rodríguez Peña. Estos actores son al mismo tiempo conocidos en la historiografía argentina por su actuación destacada en la gesta revolucionaria. Lejos de ser improvisada, la postura a favor de la regencia de Carlota Joaquina se apoyaba en argumentos jurídicos: el "depósito, guarda y tuición" de los infantes era la única salida legal para mantener la constitución del reino frente a las abdicaciones. Aunque tenían en cuenta los esfuerzos de la Junta de Sevilla para mantener la fidelidad al rey y reconocían que esa junta hacía falta en España, habiendo descendientes de los Borbones en América, los habitantes de estos dominios estaban obligados a otorgarles la posesión interina de las Indias.

Los autores avanzaron en sus argumentos, su adhesión a la regencia obedecía a una perspectiva de mayor alcance que ponía en juego tres cuestiones: el estatus de América, la representación y el reconocimiento. La primera cuestión apuntaba a plantear el estatus jurídico de América dentro de la monarquía. Los firmantes se preguntaban por la representación de la Junta de Sevilla, sobre el por qué habrían de reconocerlas si todavía no había sido reconocida por los reinos de España. La segunda cuestión, apuntaba que el vínculo jurídico de América era con la Corona de Castilla. Ante la ausencia

del rey, las Indias no tenían obligación alguna con la Junta de Sevilla. Se recuperaba la condición de *reinos* de los dominios americanos, lo que suponía una monarquía compuesta por unidades con cierta *independencia*. El tercer punto colocaba a los firmantes en defensores del orden vigente que privilegiaban el vínculo dinástico sobre la junta ilegítima, "sin justos títulos" en contra de las leyes fundamentales de la monarquía.

Manuel Belgrano por su parte, demostró firmes convicciones monárquicas, fue el más fiel y perseverante impulsor de una monarquía en el Rio de la Plata. Ideario que mantuvo con el riesgo que suponía aun después de mayo de 1810 y hasta su muerte en 1820. Vale la pena detenerse en la correspondencia de Manuel Belgrano con su amigo, el agente portugués Felipe Contucci, en la que se refiere al fracaso de la Revolución del 1° de enero de 1809, ocurrida en Buenos Aires y cómo habían triunfado los partidarios de la Junta Central.

Felipe Contucci era un rico comerciante de origen florentino y ascendencia portuguesa, con fuertes conexiones en el Rio de la Plata y Brasil. A partir de 1808, se convirtió en un fuerte nexo entre Buenos Aires y Rio de Janeiro.

Fue Manuel Belgrano uno de los principales impulsores del proyecto monárquico con la infanta Carlota Joaquina. Mediante una carta fechada el 9 de agosto de 1809, le pide que asuma el gobierno de los dominios hispánicos en América.

Con el fracaso de este primer intento, los partidarios de la monarquía pusieron sus ojos en el infante Francisco de Paula de Borbón y Borbón, otro hermano de Fernando VII. Sin embargo, el proyecto concluyó negativamente por lo que llegado el año 1816 Belgrano propuso a los congresales de Tucumán la instauración de una monarquía descendiente de la dinastía incaica, lo cual tuvo implacables detractores. Para Juan Bautista Alberdi, todo el congreso de Tucumán de 1816 era monárquico, sin embargo, su fracaso se lo atribuye a los congresales porteños, que actuaron en defensa de sus intereses comerciales basados en el centralismo portuario. Durante el Directorio de Pueyrredon, animados por las imposiciones de la Santa Alianza

y la expedición reconquistadora española o la conquistadora británica, se llevó a cabo otro intento monárquico, esta vez recurriendo a la casa de Orleans y su sorprendente derivación en la Casa Ducal de Luca. El último proyecto monárquico fue emprendido por San Martín en el Perú, intento que desactivó Bolívar en el encuentro de Guayaquil.

Hubo varios motivos e intereses que impidieron la implantación de una monarquía en el Rio de la Plata, por un lado, la influencia del Foreing Office británico, que desde un punto de vista comercial no veía con buenos ojos la instalación de un reino, salvo que sea de la aliada Casa Braganza. También el desinterés de las potencias europeas por instaurar una monarquía americana con príncipes de sus propias dinastías. Y en algunos casos, los representantes o comisionados designados para llevar a cabo las negociaciones diplomáticas no contaron con el respaldo y atribuciones de sus mandatarios.

Ya siendo un líder revolucionario e independentista, Belgrano nunca renegó de su pasado carlotista. En su testimonio no se halla huella alguna de planes independentistas preconcebidos o de alguna "mascara" monárquica. Luego de los hechos de 1810, seguía sosteniendo que esa la mejor opción que se habría en ese momento para desplazar a un gobierno despótico colonial.

## Destino del proyecto monárquico

El concepto de trayectoria dependiente fue tomado de los estudios sobre trayectorias tecnológicas. Sostiene que ciertas tecnologías por razones idiosincráticas e impredecibles alcanzaron una ventaja inicial sobre tecnologías alternativas y prevalecieron a largo plazo incluso sobre las más eficientes. Traducido a la historia política, esto es que algunos elementos de cambio una vez que se ha elegido una trayectoria pueden bloquearse y así los actores ajustan sus estrategias para acomodarse a ese patrón.

Los periodos de génesis institucional corresponden a "coyunturas críticas". Las coyunturas críticas están caracterizadas por la adopción de un arreglo institucional particular entre dos o más alternativas. Estas coyunturas son críticas porque una vez que una opción particular es seleccionada se vuelve

progresivamente más difícil para volver al punto inicial cuando múltiples alternativas están todavía disponibles. Las coyunturas críticas son habitualmente juzgadas a través del análisis contrafactual en el cual los investigadores imaginan una opción alternativa para recorrer la historia. Tales experimentos contrafácticos pueden ilustrar la importancia de una coyuntura crítica mostrando, que la selección de una opción alternativa podría haber permitido un resultado final dramáticamente diferente.

En un patrón de trayectoria dependiente, la selección de procesos durante un periodo de coyuntura crítica, está marcado por la contingencia. La contingencia se refiere a la inhabilidad de la teoría de predecir o explicar, ya sea determinística o probabilísticamente, la ocurrencia de un resultado específico, un evento contingente, un acontecimiento que no se esperaba tenga lugar, dados ciertos conocimientos teóricos de cómo trabajan los procesos causales. Aunque algunos analistas conceptualizan la contingencia como un tipo de variación no sistemática inherente en el mundo que no puede en principio ser eliminada por teorías causales.

En ese sentido, vale el esfuerzo de aplicar el ejemplo contrafáctico a la elección de la forma de gobierno que se dio en mayo de 1810, si se hubiera dado la posibilidad que asuma la regencia del virreinato del Rio de la Plata la Infanta Carlota Joaquina de Borbón.

Como mencionamos antes, la instauración de la dinastía napoleónica, mediante la abdicación de Bayona, rompió el pacto preexistente entre la Corona española y sus dominios del reino de Indias. Las juntas tienen origen en las Partidas de Alfonso el Sabio que dicen que, en ausencia del rey, faltando sucesión de sangre los habitantes eligen gobernantes por derecho de gentes. Este fue el origen de la Junta Suprema de Sevilla e Indias y su sucesora la junta de Cádiz, instituida hasta que la insurrección armada lograra reponer en el trono a los Borbones.

El temor a caer en poder de los franceses o a una nueva invasión de los británicos y la ausencia de autoridades peninsulares, hicieron que los criollos y españoles de las colonias decidieran conformar juntas como las de España,

lo que les permitió descubrir la posibilidad de autogobernarse y como consecuencia la de luchar por la independencia.

En la América española también se intentó la instalación de "Juntas" que tuvieron por objeto preservar la soberanía de Fernando VII. Las juntas americanas se negaban a obedecer a la Junta de Sevilla o Cádiz, porque los americanos no se consideraban súbditos de España napoleónica, sino de su rey, fue por ello que se proclamaron en nombre de Fernando VII y no de España.

Al mismo tiempo en Rio de Janeiro se había instalado la Corte lusitana y doña Carlota Joaquina de Borbón, basándose en la acefalía del trono hispano, se consideró depositaria y defensora de los derechos de la dinastía borbónica en América. Puso en marcha una red de contactos políticos para sumar adictos a su causa. Las ambiciones sobre el Río de La Plata de Carlota Joaquina, distaban mucho de las de su marido, el príncipe Juan pretendía establecer en el Río de la Plata un protectorado portugués, mientras que su esposa, contando con el apoyo de influyentes personajes porteños, aspiraba a instalar una monarquía o regencia. Esto hace comprensible el repudio a las Juntas de España y la preferencia por Carlota Joaquina de algunos porteños sobre el príncipe Juan, lo que pone en manifiesto la complejidad de una instauración monárquica.

El embajador británico Lord Strangford, por su parte desalentaba el plan monárquico puesto que entendía que las facciones en las que se dividía el virreinato de Buenos Aires se habían unido en el proyecto común de excluir a Francia. En aquel momento surge la figura intelectual de Manuel Belgrano, quien atento a los acontecimientos políticos, fue uno de los primeros en vislumbrar la posibilidad de la instauración de una monarquía borbónica independiente de la España napoleónica. Entre las causas que determinaron el fracaso del traslado de Carlota a Buenos Aires se encuentran las objeciones del príncipe Juan, que planteaba necesaria la aprobación de la Junta Suprema de Gobierno de España y del Rey de Gran Bretaña, y su temor de que formara un ejército que lo despojara de su trono. La intervención del

ministro lord Strangford, quien según instrucciones de su gobierno debía trabajar para realizar la independencia de la América Española.

## ¿Qué hubiese pasado si...?

En un caso contrafáctico, Carlota hubiera llegado a Buenos Aires el 25 mayo de 1810 por pedido de Belgrano, tras el anuncio de los ingleses sobre la caída de la junta de Sevilla. El reino de Gran Bretaña, aliada de la casa Braganza y ante el fracaso de las invasiones de 1806 cambia su política de no intervención y autoriza a Carlota para garantizar un dominio indirecto sobre el Río de la Plata.

La reina embarca de forma secreta y esperan los acontecimientos, mientras los patriotas convocan Cabildo. Saavedra y Moreno se enfrentan, siendo la facción monarquista de Saavedra la que gana el enfrentamiento, por lo que la Primera Junta plantea la adhesión a Carlota. Entonces, el virreinato del Rio de la Plata queda entonces adherido al imperio del Brasil, junto con Montevideo, Paraguay, Bolivia y Chile, constituyendo un gran imperio de estados de Sud América. Por consiguiente ¿no se hubiera producido la guerra argentino-brasileña de 1825-1828? En el Alto Perú, ¿se hubiera enviado a San Martín a contener los alzamientos indígenas, quedando él como protector del Perú, bajo dependencia de Carlota Joaquina? El cambio de trayectoria dependiente, trae consigo cambios en los procesos de larga data, ya que, como queda demostrado, una variación de las opciones de un proceso histórico particular, como lo fue el cambio de la forma de gobierno en el Río de la Plata, pueden dejar como consecuencia un cambio en el equilibrio geopolítico mundial.

## A modo de conclusión

Belgrano, como sujeto de su época, supo adaptarse al devenir de los acontecimientos. Aunque resignado en su proyecto con Carlota Joaquina siempre tuvo en mente la cuestión monárquica, sea con otro descendiente

Borbón o con el Rey Inca, tal su propuesta en la sesión secreta del Congreso de las Provincias Unidas en Sud América, reunido en San Miguel de Tucumán, de julio de 1816, pocos días antes de declararse la Independencia del 9 de julio.

Nunca cesó de trabajar honrada y desinteresadamente por nuestra emancipación y desarrollo, tal como lo demuestra su preocupación por el comercio, la industria, la agricultura y la educación, amén de sostener las armas para una promesa de patria. En definitiva, por una nación independiente y libre de opresiones.

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA
ISSN 2718-6318
Año I | Número 3 | Diciembre 2020

# Los Biobancos para investigación con muestras biológicas humanas, aspectos regulatorios y éticos

Liliana Virginia Siede [1]
lilianavirginiasiede@gmail.com

[1] Doctora en Bioética (Universidad El Bosque, Colombia), con Posdoctorado en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Además, es Magister en Ciencias Sociales (Flacso, Argentina) y actualmente es doctoranda en Filosofía por Universidad de Lanús (Argentina). Es docente e Investigadora en la Universidad de Buenos Aires, Universidad del Museo Social Argentino y Universidad de Valencia, España. Es Miembro de la Comisión Ad Hoc sobre Biobancos del MINCYT, Miembro de la Comisión de Biobancos, del Comité Central de Ética de la Investigación del Ministerio de Salud de la Nación Argentina y Asesora de la REDBLAC Red Latinoamericana de Biobancos. Es, a su vez, Directora Académica en QSocialNow S.A. y Coordinadora del Comité de Bioética y del Comité de Ética de la Investigación de la OSPLAD.

*"La actividad de los Biobancos **hospitalarios beneficia el uso de las muestras humanas y la información asociada desde lo ético y legal en especial con el reconocimiento de la autonomía del donante y su derecho a la confidencialidad, tanto personal como familiar. Así se estimula la optimización de procedimientos de captación y manejo de biopsias y piezas quirúrgicas. La novedad no reside en el uso de la muestra humana en investigación sino en su orientación hacia la calidad, organización y fundamentalmente respetando los derechos de los** pacientes....." con el objetivo de lograr la mejor calidad de salud para toda la población..."*

***Manolo Morente***

Pero, ¿qué es un Biobanco? Según la definición común heredada de la OCDE, el Biobanco para investigación con muestras biológicas humanas constituye hoy una parte esencial de la infraestructura de la bio- tecno-ciencia, que contiene colecciones sistemáticas de muestras biológicas humanas, datos personales e información asociada, organizada de acuerdo a las normas técnicas estandarizadas que tienen criterio de calidad, orden y destino . Estos, tienen el estatus de recursos nacionales porque almacenan el capital biológico de la población.

## ¿Por qué son importantes los Biobancos para investigación?

Son importantes porque:

1. Se incrementa la posibilidad de beneficios de la población con los resultados, aumentando así, sus esperanzas de vida.

2. Porque se favorece la protección del bien común que es un bien público, ya que representan un recurso de la población en su conjunto.

3. El Biobanco protege el capital biológico a través del cuidado de la muestra desde lo técnico, ético y legal.

4. Aumenta el valor científico por, justamente, la cantidad de muestras colectadas en condiciones óptimas y la rapidez de obtenerlas por parte del investigador.

5. El Biobanco aumenta su valor científico por la cantidad de muestras colectadas que facilita y crea las condiciones favorables para realizar una ciencia de calidad.

Existen muchos tipos de Biobancos para investigación. Aquí tomaré una clasificación interesante de Ann Cambon Thomsen, que los divide de la siguiente manera de acuerdo a su objeto de estudio:

1. Investigación Académica: representa a los Biobancos que refieren al estudio de enfermedades médico-genéticas que fueron de pocos casos o recolecciones basadas en datos poblacionales en el campo de la antropología genética u histórica de poblaciones como el Biobanco de Llullaillaco que pertenece al Museo Antropológico de Alta Montaña de Salta.

2. Estudios Clínicos: estos Bancos se refieren a lo clínico y terapéutico de muestras recolectadas, en áreas como anatomía patológica, donde se poseen además muestras de muchos años y que hoy se consideran recursos para estudios de expresión génica. En este grupo se encuentran los Biobancos del Hospital Garrahan, Hospital Roffo, Hospital Eva Perón, entre otros.

3. Dominio Judicial: estos Bancos se refieren a la colecciones de material biológico, datos y ADN destinada a esta finalidad y son de uso restrictivo como el Biobanco Nacional de Datos Genéticos, conocido por haber sido promovido por las Abuelas de Plaza de Mayo.

4. Dominio Biotecnológico: refiere a los bancos que realizan investigaciones a partir de la recolección de líneas celulares destinadas para uso biotecnológico y desarrollos específicos (Stem Cells).

Los antecedentes de los Biobancos o llamados en ciertos ámbitos biorepositorios, empiezan a formar parte de la ciencia desde el punto de vista histórico, con las primeras colecciones de estudio de la flora, la fauna y en su momento los pueblos originarios que fueron considerados por su origen ancestral, lo más cercano a los fósiles a nivel científico. Los museos, entonces, pasaron a constituir el antecedente más cabal que representaba las colecciones y que servían para la docencia e investigación tanto social como para la medicina.

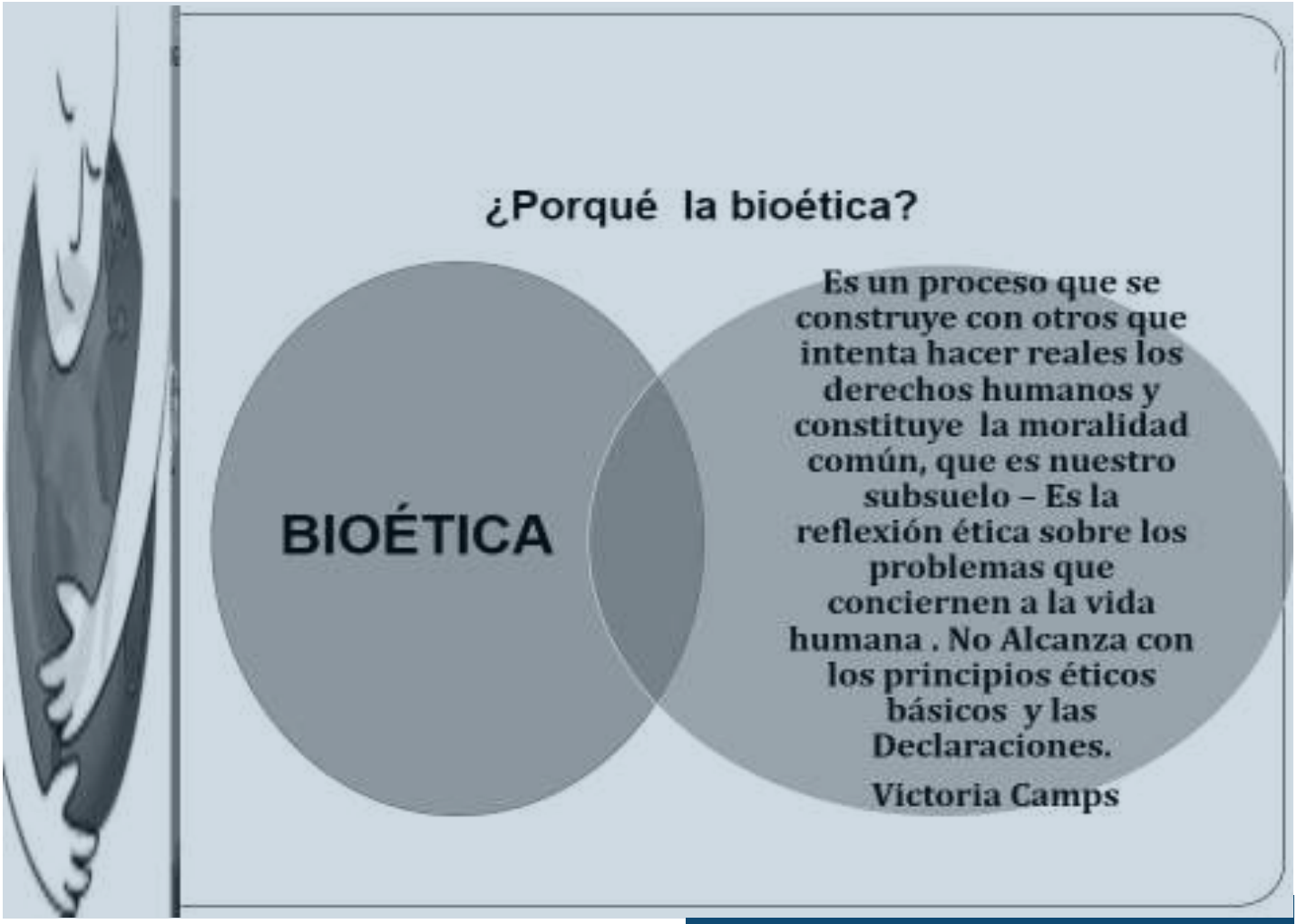
En la Argentina, el primer Banco que se conoce por su gran impacto social y político fue el llamado Banco de las Abuelas de Plaza de Mayo creado en el año 1997 y en el año 2005 se crea a nivel hospitalario, el Banco de Tumores Sólidos Pediátricos, en el Hospital Garrahan. A partir del año 2010, se creó —en el Ministerio de Ciencia, Técnica e Innovación Productiva de la Nación Argentina— una Comisión Ad Hoc de Biobancos para investigación con muestras biológicas humanas, con la participación de representantes de hospitales como el Hospital Garrahan, el Hospital Eva Perón, el Hospital Roffo, Hospital Italiano, el CEMIC, el FLENI, entre otros. Esta Comisión, en su momento, realizó el primer relevamiento de Biobancos en la Argentina, elaborando Recomendaciones sobre el funcionamiento de los Biobancos para investigación con muestras biológicas humanas y proponiendo modelos de consentimiento informado específicos.

Posteriormente, en 2016, a nivel del Ministerio de Salud de la Nación, se creó una Subcomisión sobre Biobancos que funcionó vinculada a la Comisión Nacional de Ética de la Investigación que reúne a todos los Comités Centrales de las Provincias dependiendo de esta instancia para su funcionamiento a partir de la cual se comenzó a trabajar en una instancia de creación de regulación para nuestro país.

Ambas comisiones, en los años 2018 y 2019, trabajaron para la elaboración de Guías para Biobancos en Investigación con muestras biológicas humanas que se encuentra actualmente en proceso a nivel ministerial. Cabe destacar que este importante avance tiene como antecedentes las regulaciones de la Provincia de Buenos Aires y la Provincia de Neuquén, a las que se le suma las Declaraciones éticas internacionales de CIOMS y la Declaración de Helsinki vinculada a Biobancos, ambas del año 2016, que han sido claves para las buenas prácticas en investigación.

Respecto de los desafíos que presentan los Biobancos para investigación con muestras biológicas humanas, se puede decir que son múltiples, frente a los nuevos avances bio-tecno-científicos que van desde la investigación colaborativa hasta la forma de lograr los consensos necesarios de la población, para el uso potencial de las muestras biológicas. De allí, el rol fundamental que cumple la bioética y la ética de la investigación para afrontar estos desafíos.

Finalmente, quisiera compartir una definición de Bioética que constituye el ethos de una salud respetuosa de los derechos humanos de la población y que promueve el desarrollo de una ciencia que comparte la esperanza y la responsabilidad con la población que se instala en este espacio llamado Biobanco:



POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA
ISSN 2718-6318
Año I | Número 3 | Diciembre 2020

# Un aporte critico a la crisis de nuestro tiempo desde el pensamiento situado de Rodolfo Kusch

Roberto H. Esposto [1]
r.esposto@uq.edu.au

[1] Docente e investigador australiano, nacido en Córdoba, Argentina. Actualmente es profesor en la catedra de español y estudios latinoamericanos en la University of Queensland (Brisbane), Australia. Es académico de la Academia Argentina de Letras. Es autor de libros y artículos publicados en revistas científicas internacionales sobre literatura argentina y pensamiento crítico latinoamericano. Su más reciente publicación es un extenso estudio titulado "Rodolfo Kusch, actualidad de un pensamiento americano. Lecturas y reflexiones" (Buenos Aires: Biblos 2018).

La crisis ambiental que vivimos y que padecemos hoy pone en peligro la vida misma en el planeta Tierra, en su totalidad. El objetivo de este texto es el de exponer críticamente una serie de reflexiones sobre esta crisis, articuladas desde el pensamiento situado del filósofo Rodolfo Kusch (1922-1978). Un punto fundamental que deseamos abordar como idea-fuerza causante del presente (des)orden de cosas, es la nueva etapa que ha alcanzado la racionalidad de la modernidad/colonialidad que ya es insostenible, así como el modelo de desarrollo neoliberal del cual se nutre. Por lo tanto, estas reflexiones desean contribuir a los espacios que se han venido dando a lo largo de los últimos años que proponen un abordaje de la presente crisis a partir de diálogos Sur-Sur, desde el sur global, donde el pensamiento situado de Kusch puede hacer valiosas contribuciones al respecto[2].

Cuando Eduardo Azcuy agrupó a intelectuales con motivo del décimo aniversario de la muerte de Kusch, en el libro *Kusch y el pensar desde América* (1989), esta publicación aparecía cuando se cerraba y se abría otro capítulo de la colonialidad generada por la modernidad occidental. Un periodo que prometía consolidar la hegemonía de la democracia liberal parlamentaria, abriendo así un mundo de inimaginables posibilidades para la plutocracia financiera con la expansión global del capitalismo de mercado, vigorizado por los avances científico-técnicos que han hecho posible la revolución cibernética. Esto era posible, ya que los Estados Unidos aseguraban, como única superpotencia militar mundial, el despliegue de un nuevo orden mundial llamado "globalización".

[2] Esta es una versión actualizada y ampliada de la ponencia de apertura al IV Coloquio Internacional de Diálogos Sur-Sur en la Universidad del Estado de Pará, Belem do Pará, Brasil (20 al 22 de noviembre, 2019).

Durante los últimos diez años, en el mundo angloparlante, intelectuales liberales y conservadores, defensores empedernidos del Iluminismo, como Nial Ferguson en *Occidente y el resto* (2011) y Steven Pinker con *En defensa de la Ilustración* (2018) – haciendo eco del Dr Pangloss de Voltaire - nos aseguran ruidosamente en sus publicaciones que vivimos en la mejor época de la historia de la humanidad. Nos quieren convencer con números o con complejas fórmulas y tablas de estadísticas formidables, que estamos mejor que nunca.

Por cierto, estos intelectuales son ávidos defensores del modelo neoliberal de desarrollo imperante, que transfiere el control socioeconómico del sector público al privado (con las consecuencias que ya conocemos y vivimos diariamente). Nos certifican que estamos bien y hay que defender a toda costa la Civilización Occidental (anglosajona). Se nos asegura que la ciencia y los mercados nos van a solucionar todos nuestro males exteriores (de lo económico a lo ambiental) e interiores (de la ansiedad a la depresión y otros malestares psicológicos). Además, intelectuales de amplia difusión como Yuval Hoah Harari, autor de *Homo Deus* (2017), ya hablan abiertamente de que, gracias a la inteligencia artificial, la tan codiciada inmortalidad soñada a lo largo de la historia de la humanidad estaría al alcance y se podría convertir en un hecho en un futuro no muy lejano. De hecho, este tren de pensamiento hace posible con resignado optimismo que cuando ya sea inhabitable el planeta Tierra, seremos capaces de colonizar otros planetas en nuestro sistema solar, y hasta quizás más allá.

Es decir, este cuadro de intelectuales liberales occidentales, mayormente compuesto de científicos y hombres de negocios, se sirven de la ciencia para articular un relato pragmático y calculador, con el fin de justificar un orden mundial cuyo modelo socioeconómico y político tiene ya más de 40 años de vigencia.

Pero este discurso tiene la tonada de una música que ya hemos escuchado antes, y nos hace sentir cierto *déjà-vu*. La glorificación de la ciencia, la técnica y la mano invisible del mercado suena al entusiasmo por los tópicos dogmáticos liberales del siglo XIX: la "carga del hombre blanco", el progreso

científico y técnico eran la vacuna para todos los males de la humanidad, así como de nuestras élites periféricas ilustradas que ansiaban alcanzar la modernidad europea y norteamericana. Todo esto tiene resonancias del positivismo spenceriano y comptiano, cuyo proselitismo pregonaba por la razón, la ciencia, el progreso y el humanismo con su consigna de Orden y Progreso.

En su apoteosis del liberalismo iluminista científico-técnico, este relato posee un punto ciego que hace omisión del imperialismo y de los crímenes que desencadenaron aquellos países que fueron la punta de lanza del Iluminismo burgués: Francia, Gran Bretaña, Alemania y hoy los EE.UU. Este relato sostiene que occidente generó todos los avances políticos, económicos, sociales, técnicos y científicos pero ninguno de los crimines de la expansión europea en el mundo desde 1500. Con intensificada insistencia, el relato de la supremacía racial blanca se escucha con estridencia en países europeos y en la órbita anglosajona. Por cierto, no es de sorprender, pues siempre ha estado latente. De hecho, el auge del chovinismo nacionalista y populista en estos países corresponde a la nostalgia de un pasado imperial y colonial europeos que ha quedado en el pasado.

Por consiguiente, es obvio que este relato omite a los condenados de la tierra. Puesto de otra manera, según Walter Mignolo: "El colonialismo en general fue tomado como una necesidad y una solución para Europa, no como un problema" (Mignolo, 2015, p. 172). Para ciertos intelectuales, esta solución sigue siendo vigente para Occidente. Una buena ilustración de ello ha sido el reciente escrito del politólogo, Bruce Gilley, titulado "A favor del colonialismo" donde quiere convencernos de los beneficios, la contribución y de la necesidad del colonialismo para los propios pueblos colonizados así como para la modernidad occidental: "En los últimos 100 años, el colonialismo occidental ha tenido un mal nombre. Ya es hora de cuestionar esta ortodoxia. En general, el colonialismo occidental fue objetivamente beneficioso y subjetivamente legítimo en la mayoría de los lugares donde se encontró" (Gilley, 2017, p.1)[3].

[3] La traducción del inglés es nuestra.

Este ejemplo es sintomático de la profunda crisis de vaciamiento de valores en occidente que, con sofismas, quiere reescribir la historia, y más gravemente hacer omisión de genocidios perpetrados por los poderes imperiales. El apelo al Iluminismo y a un pasado de gloria imperiales es sintomático de esta crisis. Occidente ha perdido su rumbo porque el principio de su modernidad se va desvaneciendo, es decir, la temporalidad teleológica de su utopía ya no apunta hacia el futuro porque no tiene qué ofrecer. Hoy, apunta hacia el pasado. Sin embargo, cuando occidente apunta hacia el futuro, es exclusivamente en el ámbito científico-técnico. Pero la ciencia no tiene valores. Nos da cosas pero no un sentido profundo de la existencia.

Por otro lado, las tecnologías que desarrolla la ciencia no son neutrales Corresponden a una serie de patrones culturales, morales y éticos, situados en un espacio-tiempo concreto. En este sentido, Kusch arroja un haz de luz sobre la cultura y la tecnología al observar que: "La tecnología está entonces condicionada por el horizonte cultural donde se produce. Uno necesita una máquina para una determinada finalidad que se relaciona con el lugar, el tiempo y las necesidades de una determinada comunidad...Diríamos que no hay tecnología sin ecología cultural perfectamente determinada" (Kusch, 2008, p. 155). Es precisamente por ello que la tecnología que hoy manejamos a diario corresponde a un orden económico arraigado a una cultura capitalista de mercado, donde cada segundo de nuestras vidas tiene un valor monetario, cosificando así nuestras vidas.

Por tanto, las promesas neoliberales suenan decididamente vacuas cuando consideramos que, hoy, el mundo ha sido adueñado por una minúscula elite plutocrática que a través de la magia del marketing corporativo y un sistema de democracia representativa en crisis nos quiere embaucar con los beneficios deslumbrantes del consumismo omnívoro de chucherías, *gadgets* y servicios. Además, el relato que pregona la elite política y empresarial —hoy, casi indistinguibles— es un modelo económico que nos asegura que una acelerada concentración de riqueza y de capital va a redundar en más inversión, más empleo y más prosperidad para todos, gracias al "efecto goteo".

Los cancerosos valores que se desprenden de este sistema reinante, y que ostenta y disemina por doquier la plutocracia que la defiende sin reparos, es la que define el filósofo afroamericano Cornel West:

> El gobierno del Gran Dinero y su cultura de codicia y mendacidad ha envenenado nuestros corazones, mentes y almas de tal manera que un alma neoliberal dominante y de viveza de inteligencia, dólares y bombas prospera con poca oposición...La corrupción de las élites políticas y financieras en el país, y la cultura de distracciones masivas impulsadas por el mercado en internet, la televisión y la radio impulsan un derrumbe imperial ineludible, en el que el nacionalismo chovinista, las políticas plutocráticas y el cinismo de la cultura del espectáculo están fuera de control. (West, 2008)[4]

Los síntomas de esta situación están no solamente personificados en la figura bochornosa del presidente Donald Trump, sino, sobre todo, en la manera en que la clase política y la élite empresarial ha titubeado a la hora de enfrentar con decisión y con estudiada determinación los efectos de un virus que ha desencadenado una naturaleza agobiada por la superexplotación que le hemos impuesto. La clase política, condicionada por el ciclo electoral y el afán de poder, en muy pocos casos, a lo largo y ancho del mundo, ha sabido encarar con el apoyo de epidemiólogos y buen tino la pandemia a favor del bienestar de su población. La fe en una vacuna, producto del extraordinario genio investido por la especie humana en la ciencia y la tecnología, ha callado hasta ahora el hecho flagrante de que la causa cardinal del virus es debido a nuestra propia cultura de maltrato y abuso del mundo natural que no parece tener límites.

A esta altura, vamos a profundizar en las aportaciones que nos puede brindar el pensamiento kuscheano a la problemática que hemos venido abordando. Pues la crítica que queremos articular acá es desde el Sur, con el fin de contribuir humildemente a otra manera de comprender la realidad que habitamos hoy.

[4] La traducción del inglés es nuestra.

Por lo tanto, es precisamente aquí donde vale insertar la lectura que nos propone Azcuy del pensador de Maimará:

> Rodolfo Kusch...perfila una encrucijada decisiva para nuestros países: asumir, preservar y revitalizar la identidad cultural...o exponernos al vaciamiento progresivo, la disgregación y el deterioro...La lección de Kusch conjuga una iniciación filosófica y un gesto vital...Su invitación a pensar a América y pensar, asimismo, desde América y en americano, lejos de constituir una presunción localista significa una reivindicación del pensar mismo concebido como acto genuino y universalizante. Por histórica paradoja ese pensar americano se convierte así, en esta hora de crisis para la humanidad, en un pensar para el mundo. (Azcuy, 1989, p.7)

Kusch nos sitúa en un lugar de enunciación desde el Sur, a partir del cual podemos percibir los profundos motores de la crisis que habitamos. Pues, en el fondo, la crisis que enfrentamos hoy no es tan ajena a la del fin del socialismo real, dos episodios sintomáticos que apuntan a algo mucho más profundo: seguimos aferrándonos a una modernidad que genera colonialidad y al "patio de los objetos", a las cosas.

Kusch ya aludía a la crisis del comunismo en *Indios, porteños y dioses,* cuando precisaba que en las revoluciones rusa y china

> [...] no se trataba de que las masas trajeran lo suyo a la revolución, sino de un neto aburguesamiento de las mismas después de la toma de poder. En este sentido no es de ningún modo extraño que hoy Rusia esté gobernada por una clase dirigente de corte pequeñoburgués [...] Y no es extraño tampoco que en China la revolución fue llevada a cabo por una clase media que usó las ideas comunistas para convertir a China en un país industrial y comercial. (Kusch, 1966, p. 130)

Esto abrió un proceso que hoy se concretó al apoderarse en estas sociedades la cultura del consumismo: "La misión histórica del comunismo pareciera consistir solo en extender las ideas de la Revolución Francesa y su consecuente idea de un *homo faber,* creador de cosas" (p.130).

Se trata, entonces, de la crisis de una cotidianidad que es la bisagra de un estilo de vida estadounidense que se ha globalizado y que el mundo angloamericano defiende a muerte, como así lo manifiesta el credo del Ejército estadounidense: "Yo soy un soldado americano, yo soy un guardián de la libertad y del estilo de vida americano" (US Army Soldier's Ceed). Es el estilo de vida del *homo consumens,* un ente entregado al trabajo con el fin de consumir en forma omnívora.

Dado este orden de cosas, impuestas desde el coloniaje del Norte, revalorizar el *estar* a comienzos del tercer milenio, en una contemporaneidad hipermoderna, es una herejía epistemológica y filosófica dado que, como propone Kusch, conlleva hurgar en un saber ancestral, puesto que "en América [...] se plantea ante todo un problema de la integridad mental y la solución consiste en retomar el antiguo mundo para ganar la salud" (Kusch, 1962, p. 196). Esta integridad mental implica sobre todo comenzar por privilegiar el *estar,* y por incorporarlo y asimilarlo en nuestra cotidianidad para menguar los efectos nocivos de una subjetividad colonizada y un estilo de vida volcado al *ser alguien* y al patio de los objetos. De ahí que nuestro autor privilegie la vida interior como la emocionalidad y el sentimiento, y no únicamente la racionalidad calculadora imperante.

Por ende, en lugar de *ser* para estar mejor, Kusch nos propone considerar que primero *estemos.* Nuestro autor puntualiza:

> Vivir significa recorrer los senderos contradictorios entre el *estar* y el *es* para lograr con la meditación del juego la coincidencia feliz del fundamento. [...] La fórmula *estar-siendo* implica la paradoja de lo humano mismo, donde el obrar apunta al *es,* pero dentro de lo que ya está dado en lo impensable de lo que *está*. (Kusch, 1978, p.129).

Esta es la paradoja de la existencia americana y la manera en que los pueblos originarios han podido negociar su supervivencia a lo largo de más de 500 años. Es más, esta vivencia paradojal de los pueblos originarios, no sólo de América pero también en Australia, es otra lección que nos indica nuestro autor para fundar una forma de vida menos hecha de cosas y más hecha de

la pura vida. Es decir, el *estar-siendo* es un ideario vivencial de identidad americana, expresión de una ontología cultural mestiza.

Ahora bien, uno de las expresiones cardinales de lo que podríamos llamar el pensamiento ancestral y sureño de Kusch es el que se desprende del siguiente extracto de *América profunda*:

> Una manzana cae porque se reintegra al suelo. Ha sido, ha madurado y luego se ha desprendido del árbol, para reintegrarse al suelo. Esta es una verdad y quizá la primera. Pero eso ocurre porque la realidad es un animal monstruoso, en donde todo lo que ocurre, sigue las leyes de la vida: nace, madura y muere. Por eso [Isaac] Newton fue un mentiroso. Vio caer una manzana y creyó descubrir las leyes de la gravedad. Mintió porque dijo que la realidad no es un animal, sino un mecanismo. Pero en América sabemos que él no tuvo razón. (Kusch, 1962, p.194)

La lógica empírica que Kusch critica en Newton con el ejemplo de la manzana precisa que la ley de la gravedad reducida simplemente a una ley física, escamotea su dimensión orgánica, relacional y biocéntrica de la misma. Interpretar el fenómeno de la gravedad exclusivamente como una ley de la física, es quitarle su dimensión más holística. Es decir, una fuerza cósmica integrada a una relacionalidad de interdependencias cíclicas de nacimiento, madurez y muerte.

Hoy, el pensamiento de Kusch nos ofrece unos planteamientos derivados de sus intuiciones al estudiar las culturas ancestrales andinas, que me atrevo a sugerir, son un aporte esencial a la problemática ambiental en nuestra era denominada como el antropoceno, aunque él no lo haya propuesto explícitamente como tal. Por tanto, el afán del hombre occidental de querer alterar su exterioridad para autopreservarse en detrimento del mundo natural es algo contraproducente e inútil, ya que el ciclo primigenio biológico vegetal es inalterable porque su fundamento es la relacionalidad. La presente crisis detonada por el Covid-19 es un ejemplo cardinal de esto. Observa nuestro autor:

> Todo lo que hacemos es endeble y tiene la debilidad que le confiere el ámbito de muerte que lo rodea, como si fuera inminente la posibilidad de exterminio. Ya se trate de una nación, de una empresa o del amor, siempre serán cosas débiles. (Kusch, 1962, p. 209)

El equilibrio de los opuestos que es un entendimiento relacional de la vida en el cosmos es uno de los elementos fundamentales del pensar americano que destila Kusch. Es decir, *todo lo que existe coexiste*. Explica Kusch: "Lo profundo radica en saber que el americano en ningún momento considera que el caos, la muerte o el diablo puedan ser extirpados completamente" (Kusch, 1962, p.212). Esta manera de pensar corresponde a un modo de vida fundacional americano, cuya razón de ser es amparar el equilibrio, lo que se puede enmarcar en una especie de ética biocéntrica, pero que aguarda preservar un balance primordial para que acaezca el fruto, es decir la vida. Escribe Kusch:

> [La] verdad está en el afecto, el amor mesiánico que se quiere llevar hacia afuera, para ayudar a la comunidad. Es el estado de fecundidad o simiente que no conoce el mercader, y que apunta por sobre este, y lo integra a uno con el fruto, que supera la oposición [...] Orden y caos se vinculan como si fueran amigos, dispuestos a luchar dentro de un drama, en cierto modo, sagrado. Como si los opuestos se dieran cita todas las noches para dar una función, la del equilibrio [...] La vida es un equilibrio entre orden y caos, entre los que es y lo que no es, porque no se puede impedir que el opuesto no exista. (Kusch, 1962, pp. 215-218)

Saturado como está el mundo de los valores burgueses del *ser alguien* que vivifica la hipermodernidad, lo que más se necesita es precisamente el *estar*. De ahí que propone nuestro autor su propuesta crítica desde América, con otro modo de pensar y vivir que seguramente sería tildado de atávico, aunque de hecho posea una imperiosa actualidad para nuestra crisis cotidiana aportando un giro que alumbre un camino, geoculturalmente contestatario, hacia otro tipo de interioridad y de vida. Asegura Kusch:

> [Lo] peculiar de América, eso que yace en lo más hondo de ella, es su profundo *estar,* algo así como *dejarse estar,* [...] en Bolivia o en Perú o en el Norte

> argentino [...] Y nosotros estamos en un ritmo opuesto, una especie de *ser alguien* competitivo y creador [...] Ese *mero estar* de América implica soluciones políticas y económicas contrarias, como comunidad, y economía del amparo en oposición a una economía liberal del desamparo. (Kusch, 1966, p.136)

Hasta el día de hoy, queda sin respuesta el apremiante interrogante que nos propone nuestro autor: "¿Y vamos a asumir esa característica y hacerla propia?" (Kusch, 1966b, p.136). Debido al imprevisto curso que ha tomado el mundo por la pandemia detonada por el COVID19, que multiplica vertiginosamente las nefastas grietas causadas por un sistema neoliberal que pone en jaque la vida humana en el planeta, la pregunta que nos dirige Kusch es, hoy, un imperativo apremiante para el mundo.

## Bibliografía

Gilley, Bruce. (2017) "The case for colonialism", *Third World Quarterly*. http://dx.doi.org/10.1080/01436597.2017.1369037

Kusch, Rodolfo. (1962). *América Profunda.* Buenos Aires, Hachette

Kusch, Rodollfo. (1966). *Indios, porteños y dioses.* Buenos Aires, Stilcograf.

Kusch, Rodolfo. (1978). *Esbozo de una antropología filosófica americana.* Buenos Aires, Hachette.

Kusch, Rodolfo. (2008). "Cultura y época", en *La negación en el pensamiento popular y otros textos.* Buenos Aires, Las cuarenta.

Mignolo, Walter. (2015). Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014), Barcelona, CIDOB.

US Army Soldier's Creed: https://www.army.mil/values/soldiers.html

West, Cornel. (2018). "America is spiritually bankrupt. We must fight back together", *The Guardian,* domingo 18 de enero, 2018: https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/jan/14/america-is-spiritually-bankrupt-we-must-fight-back-together

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

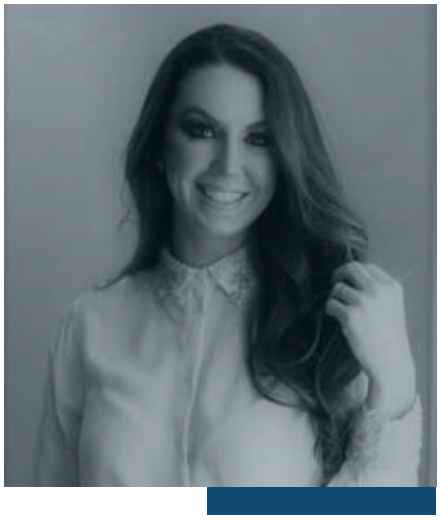
REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA
ISSN 2718-6318
Año I | Número 3 | Diciembre 2020

# La pena de prisión y la ética de la alteridad: el preso como otro [1]

Claudia Spinassi [2]
claudiaspinassi@hotmail.com

[1] Al término del presente artículo, Revista Poliedro publica también su versión en portugués, lengua materna de la autora.

[2] Doctoranda en Derecho Penal (Universidad de Buenos Aires); Especialista en Derecho Aplicado por la Escuela de la Magistratura de la Provincia de Paraná-Brasil; Graduada en Derecho (Universidad Provincial de Londrina); Jueza de Derecho hace 14 años (Tribunal de Justicia de la Provincia de Paraná-BR); Profesora de la Escuela de La Magistratura (ciudad de Cascavel, Paraná, Brasil); Profesora del Curso de Especialización en Derecho Penal (UNIVEL – Ciudad de Cascavel-Brasil); Coordinadora del Proyecto APAC, representando el Tribunal de Justicia del Paraná, para la implantación de una penitenciaria más humana en la ciudad de Cascavel-Paraná-Brasil.



Existe un consenso unánime en cuanto a que los derechos humanos de las personas privadas de libertad deben ser respetados. De la misma forma, es de conocimiento común que, en la gran mayoría de las cárceles del mundo, la dignidad humana de esas personas no es respetada. La cuestión que queda delante de esa contradicción es por qué razón la dignidad de los encarcelados sigue siendo violada, a pesar de todo el desarrollo de la doctrina de los derechos humanos.

Para contestar esa cuestión, es necesario pensar acerca de la finalidad de la sanción penal y sobre la mirada filosófica de ser humano que la tiene guiñado.

Desde hace mucho, los estudiosos buscan comprender cuál es el fundamento/finalidad de la pena criminal, o sea, cuestionar por qué y para que se pune. A lo largo de la historia el fundamento del poder punitivo ha encontrado finalidades muy distintas para las penas, siempre según el modelo político-económico vigente.

En los primeros años de la Revolución Industrial, cuando la burguesía inicia la toma del poder contra la nobleza y la población rural comienza a ir a las ciudades en procura de trabajo y a acumularse en barrios pobres, con el consiguiente incremento de la inseguridad urbana, los capitalistas recurrieron al paradigma filosófico del contrato social para justificar la existencia del Estado como un ente responsable por la seguridad de todos. Como reflejo de ese discurso, se produjo un derecho penal fundado en la ficción de la igualdad entre los hombres y a la pena se atribuyó la función de retribución del mal causado.

Con el pasar del tiempo, ya estando consolidada la burguesía en el poder y habiendo crecido la desocupación y miseria en las ciudades, la pena de prisión devino útil para contener a las masas, disciplinar, entrenar y moralizar, preparando para soportar largas horas de trabajo en las fábricas, conforme la

capacidad de producción iba aumentando. Así, la función de la pena pasa a ser la corrección del sujeto desviado.

En la década del 30 del siglo pasado, en la sociedad europea, en el contexto social de posguerra, surge el llamado *Estado de bienestar*, una ideología según la cual el Estado debe actuar como fuerza estabilizadora de la sociedad. En este ideal de Estado, el discurso criminal cambia, inaugurando una perspectiva punitiva centrada en el individuo (*homo criminalis*), que tiene al delincuente como principal receptor de la sanción y protagonista de su ejecución. Surge el llamado modernismo penal, basado en los supuestos políticos y filosóficos de ese Estado de bienestar que se posiciona como responsable de mejorar las condiciones sociales de la población y actúa como agente resocializador de quienes han sido objeto de sanciones penales (Garland, 2014). La resocialización aparece como una opción para legitimar el poder punitivo del Estado, justificándolo pragmáticamente al afirmar que la pena se aplica en vistas al "bien" tanto de los condenados como de la sociedad.

A partir de los años 70 del siglo pasado se inició un proceso de críticas a la prisión desde un punto de vista sociológico y político criminal usualmente calificado como progresista. Los efectos del deterioro de la prisión comienzan a resaltarse y algunos culpan al "tratamiento" en sí mismo del alto número de reincidencias. Inspirada en estos estudios, surge la teoría agnóstica de la pena, según la cual la sanción penal no tiene una función jurídica justificable. Según esta teoría, la aplicación de la pena parte del hecho del poder como tal, sin mayor fundamento, pues aún ante su probado fracaso en la resolución de los conflictos sociales, persiste e incluso se acrecienta un deseo popular de ampliar la pena de prisión.

Partiendo de ese marco teórico de la pena (teoría agnóstica), tenemos que la prisión es un hecho político, un ejercicio del poder punitivo del Estado como forma de garantizar la organización de la vida en una determinada sociedad y que su ejecución ha servido como un instrumento de control, exclusión y aislamiento social.

Ese hecho político, especialmente representado por la prisión, ocurre dentro de una sociedad y, consecuentemente, refleja su forma de constitución. ¿Y qué especie de sociedad tenemos actualmente?

En los tiempos actuales, vivimos en sociedades estructuradas en clases definidas por el consumo, especialmente en América Latina y el occidente. La estructura de dominación proviene del consumo y eso significa vivir en una sociedad de apariencia, donde el origen étnico (casta) o el apellido y la tierra y dinero que se posee (propiedades) no son tan importantes como la ostentación de bienes de consumo: es más importante tener un auto de marca y pasar vacaciones en lugares caros que tener un apellido con abolengo. Por cierto, esto no significa que en general en nuestros países esté asociada pobreza con color de la piel. Sin embargo, un afro que llegue a tener mucho dinero por los medios que fuere y ostenta el consumo de productos caros y prestigiosos pasa a tener un cierto grado de consideración social más relevante que un blanco sin capacidad de consumo. Obviamente esto es un estímulo para obtener esos medios para consumir a través del delito, tanto violento como de cuello blanco. Claro que en esta sociedad basada en el consumo, nada es estable. La posición social puede cambiar en cualquier momento y, precisamente porque las personas se sienten inseguras en su posición social, es que la demanda por seguridad asume una importancia nunca antes vista. El riesgo de frustración y exclusión es grande y constante, pues, como dice Baumann, "no hay estándares en qué nivel permanecer: la línea de llegada avanza junto al corredor, y las metas permanecen continuamente distantes, mientras se intenta alcanzarlas" (1998, p. 56).

De ese modo, es cierto que actualmente la prisión ya no busca disciplinar al sujeto (Foucault, 2008), sino que se contenta con la simple exclusión, contención y control, guiándose por la necesidad constante de seguridad que siente la sociedad (Bauman, 2001). En este escenario, el Estado ha dejado de ser cada vez más un Estado Social para convertirse en un Estado Penal (Wacquant, 2003).

Como ha sostenido Sozzo (2009), lo que tenemos hoy ya no es una prisión-fábrica, ni una prisión-escuela, ni una prisión-monasterio, ni una prisión-familia, ni una prisión-asilo o prisión-hospital, sino una prisión de confinamiento y aislamiento; regulación, vigilancia y sanción; una prisión segura, una prisión jaula o una prisión-depósito.

En este contexto social, los medios de comunicación asumen un papel fundamental en la construcción del ideal de pena de prisión. Es un simbolismo con una carga muy importante: la vuelta del espectáculo y del suplicio público. Al igual que en la Edad Media, en que el monarca castigaba públicamente al delincuente, ante los ojos de los plebeyos, para reforzar su poder y transmitir la sensación de que, bajo su juicio, la población estaba a salvo, al presente el bombardeo mediático ante ciertos actos de violencia puntuales y sobre la necesidad de aumentar las medidas punitivas acentúa en la población la percepción de que más encarcelamiento es la solución a la inseguridad que se siente ante la inconstancia de una sociedad estratificada con base en el crédito y el consumo.

Según lo enseñado por Garland (2014), se advierte el surgimiento de un nuevo discurso criminológico que, afirmado sobre crímenes escandalosos que ocurren excepcionalmente pero que parecen "cosa de todos los días", generando así un fuerte temor social, usa de las imágenes, los arquetipos y las ansiedades sociales, y no de análisis rigurosos basados en evidencia científica. Surge así un auténtico"populismo punitivo", en virtud del que "(...) la cárcel será más cárcel que nunca. No habrá en ella ya una utopía reeducativa. La cárcel sobrevive hoy como un lugar que reduce riesgos, como una cárcel de vigilancia para que nadie salga de su sitio" (Anitua 2008 p. 104).

Teniendo a ese escenario como punto de partida, sintiendo la angustia, la inquietud, la negligencia, la falta de compromiso y de responsabilidad de una persona hacia otra y el camino hacia el abismo de la pena de prisión, es urgente buscar un nuevo paradigma teórico-filosófico.

En este contexto, encontramos a Emmanuel Lévinas y su teoría de la "ética de la alteridad". La forma única y profunda de pensar sobre el ser humano de este autor ha despertado interés, revelándose como una posible salida de la egolatría y del individualismo en que vive la sociedad actual, y que se refleja en la pena de prisión. El pensamiento levinasiano se presenta como una propuesta de reflexión y crítica al modelo individualista, competitivo y totalizador de la sociedad contemporánea, que hace de la justicia y de la pena de prisión meros instrumentos para satisfacer los deseos personales de una parcela dominante de la sociedad. Lévinas habla del "rostro que me interpela" y del "otro" que nos permite rescatar nuestra subjetividad al apuntarnos a una responsabilidad incondicional por él. Un "rostro que clama", varios "rostros" que se nos presentan a diario exigiendo justicia. Coloca la ética como "filosofía primera" y la entiende como resultado de la relación Yo-Otro, configurando una nueva perspectiva de reflexión: la de pensarse a uno mismo y a la sociedad desde y con el Otro. Toda la construcción levinasiana tiene como base el Otro. La relación del Yo con el Otro está en el centro de su pensamiento filosófico, pues para él no existe solo una relación del Yo consigo mismo, ni solo entre el Yo y el Otro, sino con diferentes seres humanos (terceros).

Al presentar la alteridad absoluta como una referencia filosófica[3], Lévinas propone una deconstrucción del sujeto apropiador y centrado en sus propios intereses, sostenido desde el período clásico hasta la modernidad como referencia de la filosofía occidental; un sujeto egocéntrico que desea su libertad de Ser, aunque al costo del sacrificio del otro. De forma contraria, Lévinas propone el descubrimiento del Otro como una ruptura con la totalidad, en busca de la diversidad y, en consecuencia, de la humanidad (Bernardo Gomes, 2008).

Para Lévinas es a través de la salida de uno mismo, que ocurre cuando percibimos y acogimos el Otro, que el sujeto se encuentra a sí mismo. En la apertura al Otro que se encuentra fuera de nosotros, resurgimos como un

[3] Cabe recordar que Aristóteles ya se ocupó de la alteridad en el libro V de la Ética a Nicómaco, cuando hizo su estudio de la justicia, considerándola la virtud que existe en relación con el otro (Aristóteles, 2018).

nuevo Yo, un "Yo con el Otro". Por causa de la sensibilidad prerracional, el Yo, cerrado en sí mismo, es conducido hacia afuera, al exterior, y se hace responsable por aquel que se pone frente a él, llevándole más allá del Yo. Según Lévinas:

> El Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extraño, pero su rostro, donde ocurre su epifanía y que apela a mí, rompe con el mundo que puede ser común para nosotros y cuyas virtualidades están inscritas en nuestra naturaleza y que también desarrollamos en nuestra existencia. (tradución nuestra, LÉVINAS, 1988, p. 173). [4]

Basado en la crítica al totalitarismo y aislamiento del Ser-en-sí-mismo, el pensamiento de Lévinas se presenta como importante orientación en la búsqueda de una relación en la que los seres humanos preserven y respeten la irreductibilidad del otro.

Siguiendo por ese sendero, cuando se analiza la situación de las cárceles, el grado de ataque a los derechos humanos que se ha alcanzado, se percibe que el Estado y la sociedad no ven a los presos como Otro, no respetan su dignidad y, en consecuencia, no esperan que reaccionen como seres humanos. En el imaginario social y del Estado, según demuestran los datos estadísticos, lo que se espera es que los presos se comporten como simples animales irracionales: que siendo maltratados vuelvan a la vida social temiendo ser encerrados nuevamente en espacios tan degradantes. El Estado y la sociedad ignoran la otredad de los prisioneros. ¿Pero qué significa eso?

Significa que como “Otros” que son, los presos son un infinito trascendente. Son diferentes, diversos, complejos, inteligentes, capaces de raciocinio, comprensión y organización. Y tanto es así que, cada vez más, se han observado ataques planeados por organizaciones criminales contra instituciones de seguridad pública, ya no más contra autoridades individualizadas. Como seres humanos que son, como “Otros”, los prisioneros

[4] Outrem permanece infinitamente transcendente, infinitamente estranho, mas o seu rosto, onde se dá a sua epifania e que apela a mim, rompe com o mundo que nos pode ser comum e cujas virtualidades se inscrevem na nossa natureza e que desenvolvemos também na nossa existência

se han dado cuenta de que el trato inhumano que reciben no está dado solo por una persona, sino por todo un sistema y, por eso, se han organizado y reaccionado contra el sistema penal.

Reacciones como estas podrían ser bastante predecibles si las agencias de seguridad pública y la sociedad considerasen a la pena de prisión desde la perspectiva de la ética de la alteridad, mirando a los prisioneros *cara a cara*, respetándoles como Otros, absolutamente diversos y conscientes de la importancia del Otro (incluso *de esos* Otros) para la constitución del Yo individual y social. En la realidad, lo que se observa es que la pena de prisión refleja el modelo de humanidad altamente individualista y competitivo de la época actual, funcionando con base en la falsa igualdad homogeneizante de los seres humanos, lo que tiene generado intolerancia, indiferencia, exclusión y violencia.

Creemos que se hace necesaria una revisión de las bases sobre las cuales se fundamenta la pena de prisión, demostrando, en una actitud filosófica reflexiva, que el Derecho, cuando es fruto de una sociedad que no acoge el Otro, no es sino un mecanismo de legitimación de la intolerancia, la indiferencia y la no asunción de responsabilidad. Pero si se piensa al Derecho como factor esencial para la existencia plural del hombre, entonces solo tiene sentido cuando se basa en el reconocimiento de la responsabilidad derivada de la subjetividad acogedora del Otro, que debe reflejarse en la ejecución de la pena de prisión.

La prisión ha sido estudiada, planeada y aplicada bajo la visión filosófica de una ontología totalizante. Analizarla, en cambio, desde la lente filosófica de la ética de la alteridad pone de manifiesto que la ausencia de reconocimiento de la alteridad de los presos es una de las causas de la falta de respeto por sus derechos fundamentales y, al mismo tiempo, del aumento de la violencia que afecta a los que están dentro y fuera.

Así, contestando la pregunta inicial, acreditamos que, entre otros factores, la violación de los derechos humanos de los detenidos sigue ocurriendo porque la base filosófica de la pena de prisión es la ontología de la totalidad

negadora de la diversidad, de la individualidad de cada persona. Defendemos que la pena de prisión debería guiarse por la ética de la alteridad, teniendo en cuenta el preso como el Otro esencial a la formación del Yo y, en consecuencia, como parte integrante e importante en la composición de la subjetividad de toda la comunidad.

## Bibliografía

ANITUA, G. I. *Historias dos pensamentos criminologicos*. Rio de Janeiro: Revan, 2008.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1973, v.4.

BARATTA, A. *Criminologia crítica e crítica do direito penal: introdução à sociologia do direito penal*. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

BAUMAN, Z. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BECCARIA, C. *Dos delitos e das penas*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1999.

BENTHAM, J. *Teoria das penas legais e tratado dos Sofismas Políticos*. São Paulo: EDIJUR. 2002.

GOMES, C. S. C. L. *Lévinas e o outro: a ética da alteridade como fundamento da justiça*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2008.

BRASIL, Ministério da Segurança Pública. *Diagnóstico do Sistema Prisional*. Departamento Penitenciário Nacional - Ministério da Segurança Pública. Brasília, 2018.

BRASIL, Secretaria Geral da Presidência da República. *Mapa do encarceramento: os jovens do Brasil.* Presidência da República. Brasília, 2015.

BRASIL. Congresso Nacional. Câmara dos Deputados. Comissão Parlamentar de Inquérito do Sistema Carcerário. *CPI sistema carcerário*. Brasília: Edições Câmara, 2009.

CARVALHO, S. *Antimanual de criminologia*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011.

FERRI, E. *Princípios de direito criminal: o criminoso e o crime*. Trad. Soneli Maria Melloni Farina. Campinas: Bookseller, 1999.

GARLAND, D. *A Cultura do Controle – Crime e Ordem Social na Sociedade Contemporânea.* Rio de Janeiro: Editora Revan, 2014.

LÉVINAS, E. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade.* Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

SOZZO, M. Populismo punitivo, proyecto normalizador y "prisión-depósito" en Argentina. *Sistema penal & violência*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, jul.-dez., 2009, p. 33-65.

WACQUANT, L. *Punir os pobres. A nova gestão da miséria nos Estados Unidos.* 3ª edição. Rio de Janeiro: Revan, 2003.

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA
ISSN 2718-6318
Año I | Número 3 | Diciembre 2020

# A pena de prisão e a ética da alteridade: o preso como outro

Claudia Spinassi [5]
claudiaspinassi@hotmail.com

[5] Doutoranda em Direito Penal (Universidade de Buenos Aires); Especialista em Direito Aplicado pela Escola da Magistratura do Paraná-Brasil; Graduada em Direito (Universidade Estadual de Londrina); Juíza de Direito há 14 anos (Tribunal de Justiça do Paraná-BR); Professora da Escola da Magistratura (cidade de Cascavel, Paraná, Brasil); Professora do Curso de Especialização em Direito Penal (UNIVEL - Cidade de Cascavel-Brasil); Coordenadora do Projeto APAC, representando o Tribunal de Justiça do Paraná, para implantação de uma penitenciária mais humana na cidade de Cascavel-Paraná-Brasil.

Não há entre os estudiosos do direito penal, pelo menos não entre aqueles que o praticam com seriedade, quem discorde de que os direitos humanos das pessoas privadas de liberdade devem ser respeitados. Da mesma forma, é de conhecimento geral que, na grande maioria das prisões do mundo, a dignidade humana dessas pessoas é constantemente desrespeitada. Diante desta contradição, a questão que emerge é "por quê". Por que a dignidade das pessoas privadas de liberdade continua sendo violada diariamente, apesar de todo o desenvolvimento da doutrina dos direitos humanos?

Para responder a essa pergunta é necessário pensar sobre a finalidade da sanção penal e sobre a visão filosófica de ser humano que a tem guiado.

Desde muito tempo, os estudiosos buscam entender qual é o fundamento/finalidade da sanção criminal, ou seja, questionam por que e para que se pune. Ao longo da história, o fundamento do poder punitivo encontrou finalidades muito diferentes para as penas, sempre se adequando ao modelo político-econômico vigente.

Nos primeiros anos da Revolução Industrial, quando os industriais começaram a tomada do poder contra a nobreza e a população rural começou a vir para as cidades em busca de trabalho e se acumular nos bairros pobres, visando controlar os nobres e, ao mesmo tempo, as massas despossuídas, os capitalistas recorreram ao paradigma filosófico do contrato social para justificar a existência do Estado como entidade responsável pela segurança de todos. Como reflexo desse discurso, se produziu um direito penal fundado na ficção da igualdade entre os homens e à pena foi atribuída a função de retribuição pelo mal causado.

Com o passar do tempo, com os industriais já no poder e tendo cada vez mais uma grande massa de desempregados, despossuídos e desocupados acumulada nas cidades, a pena de prisão se apresentou como uma saída útil

para manter as massas na miséria, disciplinar para o trabalho, treinar e moralizar, preparando para suportar longas horas de trabalho nas fábricas, conforme a capacidade de produção fosse aumentando. Assim, a função da prisão passa a ser a correção do sujeito desviante.

Já na década de 30 do século passado, na sociedade europeia, no contexto social do pós-guerra, surge o chamado "Estado de bem-estar social" (*Welfare State*), ideologia segundo a qual o Estado deveria atuar como força estabilizadora da sociedade. Neste ideal de Estado, o discurso penal muda, inaugurando uma perspectiva punitiva centrada no indivíduo (*homo criminalis*), que tem o homem delinquente como principal destinatário da sanção e protagonista de sua execução. Surge o chamado modernismo penal, fundamentado nos pressupostos políticos e filosóficos de um Estado de bem-estar social que se posiciona como responsável por melhorar as condições sociais da população e atua como agente ressocializador daqueles submetidos à sanção criminal (Garland, 2014). Nesse diapasão, a ressocialização aparece como opção à legitimação do poder de punir do Estado, justificando-o pragmaticamente ao afirmar que a pena visa ao "bem" tanto do condenado quanto da sociedade.

A partir dos anos 70 do século passado, começa o processo de derrocada das ideologias "re", com as críticas à prisão desde o ponto de vista sociológico progressista e político criminal reacionário. Os efeitos deteriorantes da prisão começam a ser postos em relevo e alguns responsabilizam o próprio "tratamento" pelo alto número de reincidência. Inspirada nestes estudos, surge a teoria agnóstica da pena, segundo a qual a sanção penal não tem função jurídica justificável. Conforme essa teoria, a aplicação da pena parte do fato do poder do momento da política, pois, mesmo diante de seu comprovado fracasso na resolução dos conflitos sociais, há um crescente desejo popular de expansão da pena de prisão.

Partindo deste referencial teórico de pena (teoria agnóstica), temos que a prisão é um fato político, um exercício do poder punitivo do Estado como forma de garantir a organização da vida em uma dada sociedade e que sua

execução tem servido como instrumento de controle, exclusão e isolamento social.

Esse fato político, especialmente representado pela prisão, ocorre no seio de uma sociedade e, consequentemente, reflete sua forma de constituição. E que espécie de sociedade temos atualmente?

Na contemporaneidade, vivemos em sociedades estruturadas em classes definidas pelo consumo, principalmente na América Latina e no Ocidente. A estrutura de dominação advém do consumo e isso significa viver em uma sociedade de aparência, onde a origem étnica (casta) ou o sobrenome e a terra que se possui (propriedades) não importam, nem a posse de dinheiro e bens móveis (estratificação por acumulação). Para aparentar uma boa posição social e ser aceito pelos outros é necessário consumir ou ter crédito (não necessariamente relacionado a dinheiro ou bens).

Nesta sociedade baseada no consumo, nada é estável. A posição social pode mudar a qualquer momento e, justamente porque as pessoas se sentem inseguras em sua posição social, a demanda por segurança assume uma importância nunca antes vista. O risco de frustração e exclusão é grande e constante, pois, como diz Baumann, "não há padrões em que nível permanecer: a linha de chegada avança junto com o corredor, e as metas permanecem continuamente distantes, enquanto se tenta alcançá-las " (1998, p. 56, tradução livre nossa).

De tal modo, é certo que hodiernamente a prisão já não busca disciplinar al sujeito (Foucault, 2008), mas se contenta com a simples exclusão, contenção e controle, pautada pela constante necessidade de segurança que a sociedade sente (Baumann, 2001). Nesse cenário, o Estado tem cada vez mais deixado de ser um Estado Social para se tornar um Estado Penal (Wacquant, 2003).

Como tem sustentado Sozzo (2009), o que temos hoje não é mais uma prisão-fábrica, nem uma prisão-escola, nem uma prisão-mosteiro, nem uma prisão-família, nem uma prisão-asilo ou prisão-hospital, mas uma prisão de

confinamento e isolamento; regulação, vigilância e sanção; uma prisão segura, uma prisão em jaula ou uma prisão-depósito.

Nesse contexto social, a mídia assume papel fundamental na construção do ideal da pena de prisão. É um simbolismo com uma carga muito importante: a volta do espetáculo e da tortura pública. Como na Idade Média, em que o monarca punia publicamente o criminoso, aos olhos dos plebeus, para reforçar seu poder e transmitir a sensação de que, sob seu julgamento, a população estava a salvo, atualmente o bombardeio da mídia ante certos atos pontuais de violência e sobre a necessidade de aumentar as medidas punitivas acentuam na população a percepção de que mais encarceramento é a solução para a insegurança que se faz sentir diante da inconstância de uma sociedade estratificada baseada no crédito e no consumo.

Conforme ensinado por Garland (2014), presencia-se um novo discurso criminológico que, firmado nos vestígios de crimes escandalosos atípicos que parecem "totalmente típicos", utiliza imagens, arquétipos e angústias sociais, e não de uma análise cuidadosa e de descobertas científicas. Uma era denominada por Anitua (2008, p. 560) de "populismo punitivo", na qual "(...) a prisão será mais prisão do que nunca. Não haverá nela já uma utopia reeducativa. A prisão sobrevive hoje como um lugar que reduz os riscos, como um presídio de vigilância para que ninguém saia do seu espaço" (p. 104, tradução livre nossa).

Partindo desse cenário, sentindo a angústia, a inquietação, a negligência, a falta de compromisso e responsabilidade de uma pessoa para com a outra e o caminho do abismo para o qual se dirige a pena de prisão, temos que é urgente a busca de um novo referencial teórico-filosófico.

Nesse contexto, encontramos Emmanuel Lévinas e sua teoria da "ética da alteridade". A forma única e profunda de pensar o ser humano deste autor tem despertado interesse, revelando-se como uma possível saída para o egoísmo e individualismo em que vive a sociedade atual e que se reflete na pena de prisão.

O pensamento levinasiano se apresenta como uma proposta de reflexão e crítica ao modelo individualista, competitivo e totalizante da sociedade contemporânea, que faz da justiça e da pena de prisão meros instrumentos para a satisfação dos anseios pessoais de uma parte dominante da sociedade. Lévinas fala do "Rosto que me desafia" e do "Outro" que nos permitem resgatar a nossa subjetividade apontando para uma responsabilidade incondicional por ele. Um "rosto que clama", vários "rostos" que nos aparecem todos os dias a exigir justiça.

Ele coloca a ética como "filosofia primeira" e a tem como resultado da relação Eu-Outro, configurando uma nova perspectiva de reflexão, a de pensar sobre si mesmo e a sociedade a partir e com o Outro. Toda a construção levinasiana é baseada no Outro. A relação do Eu com o Outro está no centro de seu pensamento filosófico, pois para ele não existe apenas uma relação do Eu consigo mesmo, nem somente entre o Eu e o Outro, senão com diferentes seres humanos (terceiros).

Ao apresentar a alteridade absoluta como referência filosófica, Lévinas visa uma desconstrução do sujeito apropriador e centrada em seus próprios interesses, sustentada desde o período clássico até a modernidade como referência para a filosofia ocidental; um sujeito egocêntrico que deseja a sua liberdade de ser, embora à custa do sacrifício do outro. Ao contrário, Lévinas propõe a descoberta do Outro como ruptura com a totalidade, em busca da diversidade e, consequentemente, da humanidade (Bernardo Gomes, 2008).

Para Lévinas, é através da saída do Eu mesmo, que ocorre quando percebemos e abraçamos o Outro, que o sujeito se encontra. Na abertura ao Outro que está fora de nós, ressurgimos como um novo Eu, um "Eu com o Outro". Por causa da sensibilidade pré-racional, o Eu, fechado em si mesmo, é conduzido para fora, para o exterior, e torna-se responsável por aquele que está à sua frente, levando-o para além do eu.

Essa subjetividade motiva a transformação individual e, consequentemente, da sociedade. Conforme Lévinas:

> O Outro permanece infinitamente transcendente, infinitamente estranho, mas seu rosto, onde ocorre sua epifania e que me atrai, rompe com o mundo que pode ser comum a nós e cujas virtualidades estão inscritas em nossa natureza e que também desenvolvemos em nossa existência. (tradução nossa, LÉVINAS, 1988, p. 173).

A partir da crítica ao totalitarismo e ao isolamento do Ser-em-si-mesmo, o pensamento de Lévinas apresenta-se como uma importante orientação na busca de uma relação em que o ser humano preserve e respeite a irredutibilidade do outro.

Seguindo nesta linha, quando se analisa a situação dos presídios, o grau de atentado aos direitos humanos que vem sendo alcançado, percebe-se que o Estado e a sociedade não veem os presos como Outro, não respeitam sua dignidade e, consequentemente, não esperam que eles reajam como um ser humano. No imaginário social e estatal, como mostram os dados estatísticos, o que se espera é que os presos se comportem como simples animais irracionais: que e quando maltratados, voltem ao convívio social apenas mais agressivos ou tementes de serem novamente encarcerados em espaços tão degradantes. O estado e a sociedade ignoram a alteridade dos prisioneiros. Mas o que isso significa?

Significa que como "Outros" que são, os prisioneiros são um infinito transcendente. São diferentes, diversos, complexos, inteligentes, capazes de raciocínio, compreensão e organização. E tanto é assim, que cada vez mais se observam casos de ataques de planejados por organizações criminosas contra instituições de segurança pública, não mais contra autoridades individualizadas. Isso ocorre porque, como seres humanos que são, como "Outros", os reclusos perceberam que o tratamento desumano que recebem não é dedicado apenas por uma pessoa, mas por todo um sistema penal e, por isso, se organizam e reagem contra o sistema.

Reações como essas poderiam ser bastante previsíveis se os órgãos de segurança pública e a sociedade considerassem a pena de prisão sob a ótica da ética da alteridade, olhando os presos face a face, respeitando-os como

Outros, absolutamente diversos e conscientes da importância do Outro (inclusive *desses* Outros) para a constituição da subjetividade individual e social.

Em realidade, o que se observa é que a pena de prisão reflete o modelo altamente individualista e competitivo de humanidade dos tempos atuais, operando com base na falsa igualdade homogeneizante dos seres humanos, o que tem gerado intolerância, indiferença, exclusão e violência.

Temos que se faz necessária uma revisão dos fundamentos em que se fundamenta a pena de prisão, demonstrando, em uma atitude filosófica reflexiva, que o Direito, como fruto de uma sociedade que não acolhe o Outro, resulta em intolerância, indiferença e não assunção de responsabilidade. Ou, melhor dizendo, que o Direito é essencial para a existência plural do homem, porém, só faz sentido quando se baseia no reconhecimento da responsabilidade derivada da subjetividade acolhedora do Outro, que deve se refletir na execução da pena de prisão.

A prisão tem sido estudada, planejada e aplicada a partir de uma visão filosófica da ontologia totalizante e do individualismo maciço. Analisar-lhe desde a ótica filosófica da ética da alteridade, possibilita verificar se o não reconhecimento da alteridade dos presos é uma das causas do desrespeito a seus direitos fundamentais e, ao mesmo tempo, do aumento da violência que afeta quem está dentro e fora.

Assim, respondendo à questão inicial, acreditamos que, dentre outros fatores, a violação dos direitos humanos dos detidos continua a ocorrer porque a base filosófica da pena de prisão é a ontologia da totalidade, estimulando o individualismo de massa, o que faz com que a alteridade, a diversidade de cada pessoa seja ignorada. Cremos que a pena de prisão deveria guiar-se pela ética da alteridade, levando em consideração o preso como Outro essencial à formação da subjetividade de cada indivíduo da sociedade e, consequentemente, como parte integrante e importante na composição da subjetividade de toda a comunidade.

## Bibliografia

ANITUA, G. I. *Historias dos pensamentos criminologicos*. Rio de Janeiro: Revan, 2008.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1973, v.4.

BARATTA, A. *Criminologia crítica e crítica do direito penal: introdução à sociologia do direito penal*. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

BAUMAN, Z. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BECCARIA, C. *Dos delitos e das penas*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1999.

BENTHAM, J. *Teoria das penas legais e tratado dos Sofismas Políticos*. São Paulo: EDIJUR. 2002.

GOMES, C. S. C. L. *Lévinas e o outro: a ética da alteridade como fundamento da justiça*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2008.

BRASIL, Ministério da Segurança Pública. *Diagnóstico do Sistema Prisional*. Departamento Penitenciário Nacional - Ministério da Segurança Pública. Brasília, 2018.

BRASIL, Secretaria Geral da Presidência da República. *Mapa do encarceramento: os jovens do Brasil.* Presidência da República. Brasília, 2015.

BRASIL. Congresso Nacional. Câmara dos Deputados. Comissão Parlamentar de Inquérito do Sistema Carcerário. *CPI sistema carcerário*. Brasília: Edições Câmara, 2009.

CARVALHO, S. *Antimanual de criminologia*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011.

FERRI, E. *Princípios de direito criminal: o criminoso e o crime*. Trad. Soneli Maria Melloni Farina. Campinas: Bookseller, 1999.

GARLAND, D. *A Cultura do Controle – Crime e Ordem Social na Sociedade Contemporânea.* Rio de Janeiro: Editora Revan, 2014.

LÉVINAS, E. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade.* Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

SOZZO, M. Populismo punitivo, proyecto normalizador y "prisión-depósito" en Argentina. *Sistema penal & violência*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, jul.-dez., 2009, p. 33-65.

WACQUANT, L. *Punir os pobres. A nova gestão da miséria nos Estados Unidos.* 3ª edição. Rio de Janeiro: Revan, 2003.

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA
ISSN 2718-6318
Año I | Número 3 | Diciembre 2020

# Los ODS y la Agenda 2030: principios humanistas e ius naturalistas a favor de las personas y del desarrollo sostenible

María Victoria Zarabozo Mila [1]
victoriazarabozo@gmail.com

[1] Abogada UCA, Especialista en Derecho de los Recursos Naturales UBA, Magister en Medio Ambiente UPV España, Doctora en Ciencias Jurídicas UBA.

*"...se vuelve necesario un diálogo abierto y amable entre los diferentes movimientos ecologistas, donde no faltan las luchas ideológicas. La gravedad de la crisis ecológica nos exige a todos pensar en el bien común y avanzar en un camino de diálogo que requiere paciencia, ascesis y generosidad, recordando siempre que « la realidad es superior a la idea »".*[2]

## Introducción

Los Objetivos del Desarrollo Sostenible (ODS) emergentes del Acuerdo de Paris del año 2015 en el contexto del P.N.U.M.A. de la Organización de Naciones Unidas, sustituyen a los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) acordados en la Convención de Cambio Climático celebrada en Rio de Janeiro en 2012. A los fines de su concreción, la agenda 2030 establece los mecanismos que la comunidad internacional debe cumplimentar.

A medida que el análisis de los mismos de nos revela, surge, claramente, la base humanista de este documento emanado de Organización de las Naciones Unidas, que claramente hace una opción por los más débiles, teniendo en cuenta los impactos ambientales para todos los seres humanos y propiciando el verdadero respeto hacia las personas, en tanto entes sustanciales de naturaleza racional, poseedores derechos inalienables e imprescriptibles.

El humanismo, entendido en sentido amplio, cohesiona, en este caso, objetivos comunes con las nociones ius naturalistas más aggiornadas para

[2] Punto 201 Laudato Sí.

proteger y valorar al ser humano en sí, a la condición humana en general, sin excepciones de raza, sexo o religión.

El fin es lograr el efectivo ejercicio de los derechos humanos más esenciales. Para ello busca conmover a toda la sociedad promoviendo una acción basada en el principio de generosidad, de compasión y de preocupación por el prójimo.

Los ODS son incuestionables. Su raíz ética basada en los derechos humanos esenciales así los predisponen. Son objetivos tan esenciales para las personas y para los países, que nadie, en la actualidad, controvierte bajo ninguna ideología, la prudencia de su efectiva concreción

Enhorabuena ello ha sucedido, ya que allana los caminos para una efectiva acción.

## 1. Los Objetivos del Desarrollo Sostenible (ODS)

> *«Tanto la experiencia común de la vida ordinaria como la investigación científica demuestran que los más graves efectos de todas las agresiones ambientales los sufre la gente más pobre."*[3]

*"...hoy no podemos dejar de reconocer que un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres."*[4]

Los ODS son 17 enunciados. Ellos son:

1. Erradicar la pobreza en todas sus formas en todo el mundo.
2. Poner fin al hambre, conseguir la seguridad alimentaria y una mejor nutrición, y promover la agricultura sostenible.

[3] Conferencia Episcopal Boliviana, Carta pastoral sobre Medio Ambiente y Desarrollo Humano en Bolivia El universo, don de Dios para la vida (2012), 17.

[4] Carta Encíclica Laudato Si, ob.cit. pag. 40.

3. Garantizar una vida saludable y promover el bienestar para todos y todas en todas las edades.

4. Garantizar una educación de calidad inclusiva y equitativa, y promover las oportunidades de aprendizaje permanente para todos.

5. Alcanzar la igualdad entre los géneros y empoderar a todas las mujeres y niñas.

6. Garantizar la disponibilidad y la gestión sostenible del agua y el saneamiento para todos.

7. Asegurar el acceso a energías asequibles, fiables, sostenibles y modernas para todos.

8. Fomentar el crecimiento económico sostenido, inclusivo y sostenible, el empleo pleno y productivo, y el trabajo decente para todos.

9. Desarrollar infraestructuras resilientes, promover la industrialización inclusiva y sostenible, y fomentar la innovación.

10. Reducir las desigualdades entre países y dentro de ellos.

11. Conseguir que las ciudades y los asentamientos humanos sean inclusivos, seguros, resilientes y sostenibles.

12. Garantizar las pautas de consumo y de producción sostenibles.

13. Tomar medidas urgentes para combatir el cambio climático y sus efectos.

14. Conservar y utilizar de forma sostenible los océanos, mares y recursos marinos para lograr el desarrollo sostenible.

15. Proteger, restaurar y promover la utilización sostenible de los ecosistemas terrestres, gestionar de manera sostenible los bosques,

combatir la desertificación y detener y revertir la degradación de la tierra, y frenar la pérdida de diversidad biológica.

16. Promover sociedades pacíficas e inclusivas para el desarrollo sostenible, facilitar acceso a la justicia para todos y crear instituciones eficaces, responsables e inclusivas a todos los niveles.

17. Fortalecer los medios de implementación y revitalizar la Alianza Mundial para el Desarrollo Sostenible.

Es menester desarrollar en detalle el contenido de los ODS a fin de tener una cabal noción del significado de los mismos y reformular soluciones concretas para el saber. Para ello, debe indagarse en la AGENDA 2030.

Sin perjuicio de ello, y a modo de anticipo, debo mencionar las palabras de Su Santidad Francisco, ya que son sintéticamente precisas:

*"Un desarrollo tecnológico y económico que no deja un mundo mejor y una calidad de vida integralmente superior no puede considerarse progreso".*[5]

## 2. Agenda 2030 y su contenido

> "*La ecología estudia las relaciones entre los organismos vivientes y el ambiente donde se desarrollan. También exige sentarse a pensar y a discutir acerca de las condiciones de vida y de supervivencia de una sociedad, con la honestidad para poner en duda modelos de desarrollo, producción y consumo.*"[6]

### Objetivo 1. Poner fin a la pobreza en todas sus formas y en todo el mundo.

Se fija como objetivo para 2030, erradicar para todas las personas y en todo el mundo la pobreza extrema (actualmente se considera que sufren pobreza

[5] Carta Encíclica Laudato Sí, Acápite 194

[6] Laudato Sí, punto 138, 2015

extrema las personas que viven con menos de 1,25 dólares de los Estados Unidos al día)[7].

Actualmente, 700 millones de personas viven con menos de 1,9 dólares diario[8]. Casi la mitad de la población mundial (3400 millones de personas) vive con menos de USD 5,50 al día.

Menos de USD 1,90 al día refleja la línea de pobreza extrema, USD 3,20 al día refleja las líneas de pobreza en los países de ingreso mediano bajo y USD 5,50 al día representan el parámetro en los países de ingreso mediano alto.

Este objetivo establece la necesidad de Implementar a nivel nacional sistemas y medidas apropiados de protección social para todos, incluidos niveles mínimos, y, de aquí a 2030, lograr una amplia cobertura de las personas pobres y vulnerables.

Se prevé la obligación de garantizar que todos los hombres y mujeres, en particular los pobres y los vulnerables, tengan los mismos derechos a los recursos económicos y acceso a los servicios básicos, la propiedad y el control de la tierra y otros bienes, la herencia, los recursos naturales, las nuevas tecnologías apropiadas y los servicios financieros, incluida la microfinanciación.

Incluso se obliga a los Estados a garantizar una movilización significativa de recursos procedentes de diversas fuentes, incluso mediante la mejora de la cooperación para el desarrollo, a fin de proporcionar medios suficientes y previsibles a los países en desarrollo, en particular los países menos adelantados, para que implementen programas y políticas encaminados a poner fin a la pobreza en todas sus dimensiones.

[7] El 10 % de la población mundial vivía con menos de USD 1,90 al día en 2015, en comparación con el 11 % en 2013. En 1990 el porcentaje era casi el 36 %.
[8] Banco Mundial Poverty and Shared Prosperity 2018: Piecing Together the Poverty Puzzle (La pobreza y la prosperidad compartida 2018: Armando el rompecabezas de la pobreza).

## Objetivo 2. Poner fin al hambre, lograr la seguridad alimentaria y la mejora de la nutrición y promover la agricultura sostenible.

Este objetivo prevé que se debe poner fin al hambre y asegurar el acceso de todas las personas, en particular los pobres y las personas en situaciones de vulnerabilidad, incluidos los niños menores de 1 año, a una alimentación sana, nutritiva y suficiente durante todo el año.

La noción es poner fin a todas las formas de malnutrición, duplicar la productividad agrícola y los ingresos de los productores de alimentos en pequeña escala, en particular las mujeres, los pueblos indígenas, los agricultores familiares, los ganaderos y los pescadores, entre otras cosas mediante un acceso seguro y equitativo a las tierras, a otros recursos e insumos de producción y a los conocimientos, los servicios financieros, los mercados y las oportunidades para añadir valor y obtener empleos no agrícolas.

Se menciona la importancia de asegurar la sostenibilidad de los sistemas de producción de alimentos y aplicar prácticas agrícolas resilientes que aumenten la productividad y la producción, contribuyan al mantenimiento de los ecosistemas, fortalezcan la capacidad de adaptación al cambio climático, los fenómenos meteorológicos extremos, las sequías, las inundaciones y otros desastres, y mejoren progresivamente la calidad de la tierra y el suelo

Incluso se proyecta aumentar mediante una mayor cooperación internacional, las inversiones en infraestructura rural, investigación y servicios de extensión agrícola, desarrollo tecnológico y bancos de genes de plantas y ganado a fin de mejorar la capacidad de producción agropecuaria en los países en desarrollo, particularmente en los países menos adelantados.

Se prevé corregir y prevenir las restricciones y distorsiones comerciales en los mercados agropecuarios mundiales, incluso mediante la eliminación paralela de todas las formas de subvención a las exportaciones agrícolas y todas las medidas de exportación con efectos equivalentes, de conformidad con el mandato de la Ronda de Doha para el Desarrollo.

### Objetivo 3. Garantizar una vida saludable y promover el bienestar para todos y todas en todas las edades.

Este objetivo prevé apoyar las actividades de investigación y desarrollo de vacunas y medicamentos contra las enfermedades transmisibles y no transmisibles que afectan primordialmente a los países en desarrollo y facilitar el acceso a medicamentos y vacunas esenciales asequibles. También plantea aumentar considerablemente la financiación de la salud y la contratación, el perfeccionamiento, la capacitación y la retención del personal sanitario en los países en desarrollo y reforzar la capacidad de todos los países, en particular los países en desarrollo, en materia de alerta temprana, reducción de riesgos y gestión de los riesgos para la salud nacional y mundial.

### Objetivo 4. Garantizar una educación inclusiva y equitativa de calidad y promover oportunidades de aprendizaje permanente para todos.

Se prevé asegurar que todos los alumnos adquieran los conocimientos teóricos y prácticos necesarios para promover el desarrollo sostenible, entre otras cosas mediante la educación para el desarrollo sostenible y los estilos de vida sostenibles, los derechos humanos, la igualdad de género, la promoción de una cultura de paz y no violencia, la ciudadanía mundial y la valoración de la diversidad cultural y la contribución de la cultura al desarrollo sostenible.

### Objetivo 5. Lograr la igualdad de género y empoderar a todas las mujeres y las niñas.

El objetivo general es poner fin a todas las formas de discriminación contra todas las mujeres y las niñas en todo el mundo y eliminar todas las formas de violencia contra todas las mujeres y las niñas en los ámbitos público y privado, incluidas la trata y la explotación sexual y otros tipos de explotación.

Esto incluye eliminar todas las prácticas nocivas, como el matrimonio infantil, precoz y forzado y la mutilación genital femenina

Queda claro que la brutalidad de los flagelos a los que remite este objetivo admite cuestionamiento alguno de ideología alguna. La raíz humanista es incuestionable.

## Objetivo 6. Garantizar la disponibilidad y la gestión sostenible del agua y el saneamiento para todos.

El objetivo central es que se fija como meta lograr el acceso universal y equitativo al agua potable a un precio asequible para todos y lograr el acceso a servicios de saneamiento e higiene adecuados y equitativos para todos.

## Objetivo 7. Garantizar el acceso a una energía asequible, fiable, sostenible y moderna para todos.

Este objetivo requiere para el 2030 garantizar el acceso universal a servicios energéticos asequibles, fiables y modernos, aumentar considerablemente la proporción de energía renovable en el conjunto de fuentes energéticas. Se hace un gran énfasis en las fuentes renovables, la eficiencia energética y las tecnologías avanzadas y menos contaminantes de combustibles fósiles, y se insta a promover la inversión en infraestructura energética y tecnologías limpias. Para obtener este objetivo, se prevé ampliar la infraestructura y mejorar la tecnología para prestar servicios energéticos modernos y sostenibles para todos en los países en desarrollo, en particular los países menos adelantados.

## Objetivo 8. Promover el crecimiento económico sostenido, inclusivo y sostenible, el empleo pleno y productivo y el trabajo decente para todos.

En este caso, el fin es mantener el crecimiento económico per cápita de conformidad con las circunstancias nacionales y, en particular, un

crecimiento del producto interno bruto de al menos el 7% anual en los países menos adelantados.

El punto 8.2 prevé lograr niveles más elevados de productividad económica mediante la diversificación, la modernización tecnológica y la innovación, entre otras cosas centrándose en los sectores con gran valor añadido y un uso intensivo de la mano de obra.

Vemos cuán importante resulta este objetivos a los fines de analizar las posibilidades concretas y conveniencias concretas de los acuerdos

También impone la idea de promover la producción y el consumo eficientes de los recursos mundiales y procurar desvincular el crecimiento económico de la degradación del medio ambiente, conforme al Marco Decenal de Programas sobre Modalidades de Consumo y Producción Sostenibles, empezando por los países desarrollados.

Este objetivo puede volverse una clave importante para la región Latinoamericana, en especial el MERCOSUR, en especial por la tendencia a la primarización de la producción que históricamente ha tenido la región.[9]

## Objetivo 9. Construir infraestructuras resilientes, promover la industrialización inclusiva y sostenible y fomentar la innovación.

Este objetivo prevé desarrollar infraestructuras fiables, sostenibles, resilientes y de calidad, incluidas infraestructuras regionales y transfronterizas, para apoyar el desarrollo económico y el bienestar humano, haciendo especial hincapié en el acceso asequible y equitativo para todos.

[9] Ver entre muchos Gorenstein y Ortíz "El nuevo ciclo de primarización en el Cono Sur latinoamericano. Aportes para una aproximación crítica" Revista Interdisciplinaria de Estudios Agrarios Nº 46 | 1er. Semestre de 2017, disponible en http://bibliotecadigital.econ.uba.ar/download/riea/riea_v46_n1_05.pdf , enlace verificado en 16-4-2020

Bértola y José Antonio Ocampo "Una historia económica de américa latina desde la independencia desarrollo, vaivenes y desigualdad" documento electrónico disponible en la paginahttps://eva.fcs.edu.uy/pluginfile.php/69180/course/section/7665/Bértola%20y%20Ocampo.pdf enlaces verificados el 13-4-2020.

Promover una industrialización inclusiva y sostenible y, de aquí a 2030, aumentar significativamente la contribución de la industria al empleo y al producto interno bruto, de acuerdo con las circunstancias nacionales, y duplicar esa contribución en los países menos adelantados.

Si hay algo que el MERCOSUR no debe permitir como parte de las imposiciones de la agenda 2030 es la des-industrialización y re-primarizacion de su producción, no solo porque ello conspira contra sus propios intereses, sino porque esta conducta vulneraria el punto 9.2 de la Agenda 2030.

Por su lado, el punto 9.3 de este objetivo prevé aumentar el acceso de las pequeñas industrias y otras empresas, particularmente en los países en desarrollo, a los servicios financieros, incluidos créditos asequibles, y su integración en las cadenas de valor y los mercados.

De hecho, el punto 9.4 prevé que, hacia el 2030, **los Estados deben modernizar la infraestructura y reconvertir las industrias para que sean sostenibles, utilizando los recursos con mayor eficacia y promoviendo la adopción de tecnologías y procesos industriales limpios y ambientalmente racionales**, y logrando que todos los países tomen medidas de acuerdo con sus capacidades respectivas.

El acápite 9.5 prevé el compromiso de aumentar la investigación científica y mejorar la capacidad tecnológica de los sectores industriales de todos los países, en particular los países en desarrollo, entre otras cosas fomentando la innovación y aumentando considerablemente, el número de personas que trabajan en investigación y desarrollo por millón de habitantes y los gastos de los sectores público y privado en investigación y desarrollo.

Queda claro entonces que, a los fines de cumplimentar sus obligaciones internacionales, los países en vías de desarrollo deben tratar de evitar la trampa de la primarización y des-industrialización de sus sistemas productivos.

Si los acuerdos internacionales que Argentina, de manera conjunta o en bloque suscriba, conllevan a las fuerzas productivas locales a este escenario, el mismo será contrario a los objetivos del Desarrollo Sostenible.

### Objetivo 10. Reducir la desigualdad en los países.

Este objetivo fija la obligación de lograr progresivamente y mantener el crecimiento de los ingresos del 40% más pobre de la población a una tasa superior a la media nacional. La intención de este objetivo es potenciar y promover la inclusión social, económica y política de todas las personas, independientemente de su edad, sexo, discapacidad, raza, etnia, origen, religión o situación económica u otra condición.

### Objetivo 11. Lograr que las ciudades y los asentamientos humanos sean inclusivos, seguros, resilientes y sostenibles.

El objetivo es asegurar el acceso de todas las personas a viviendas y servicios básicos adecuados, seguros y asequibles y mejorar los barrios marginales, aumentar la urbanización inclusiva y sostenible y la capacidad para la planificación y la gestión participativas, integradas y sostenibles de los asentamientos humanos en todos los países.

### Objetivo 12. Garantizar modalidades de consumo y producción sostenibles.

Este objetivo tiene como fin lograr la gestión sostenible y el uso eficiente de los recursos naturales. Se fija la meta de reducir a la mitad el desperdicio de alimentos per cápita mundial en la venta al por menor y a nivel de los consumidores y reducir las pérdidas de alimentos en las cadenas de producción y suministro, incluidas las pérdidas posteriores a la cosecha. Asimismo, se fija como objetivo reducir considerablemente la generación de desechos mediante actividades de prevención, reducción, reciclado y reutilización.

### Objetivo 13. Adoptar medidas urgentes para combatir el cambio climático y sus efectos.

Se insta a los Estados a cumplir el compromiso de los países desarrollados que son partes en la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático.

### Objetivo 14. Conservar y utilizar sosteniblemente los océanos, los mares y los recursos marinos para el desarrollo sostenible.

La intención de este objetivo es gestionar y proteger sosteniblemente los ecosistemas marinos y costeros para evitar efectos adversos importantes. Se insta a los Estados a reglamentar eficazmente la explotación pesquera y poner fin a la pesca excesiva, la pesca ilegal, no declarada y no reglamentada y las prácticas pesqueras destructivas.

### Objetivo 15. Proteger, restablecer y promover el uso sostenible de los ecosistemas terrestres, gestionar sosteniblemente los bosques, luchar contra la desertificación, detener e invertir la degradación de las tierras y detener la pérdida de biodiversidad.

El resumen adecuado de este objetivo se centra en la cabal protección de la biodiversidad como valor, como objeto de protección e, incluso, como sujeto de derechos. En este último sentido, inclusive dentro de las doctrinas del Buen Vivir, suma qamaña o ñandareko o sumak kawsay como alternativa de esquema cosmológico y legal.

## Objetivo 16. Promover sociedades pacíficas e inclusivas para el desarrollo sostenible, facilitar el acceso a la justicia para todos y construir a todos los niveles instituciones eficaces e inclusivas que rindan cuentas.

Pocos objetivos son tan importantes como este. Ningún progreso o vida digna puede existir en medio de la guerra, de los procesos de evacuación de refugiados o de simple temor a alguna forma de violencia. Por ello las instituciones públicas deben ser eficaces e inclusivas, proporcionar educación y asistencia sanitaria de calidad, aplicar políticas económicas y comerciales justas y brindar una protección inclusiva y no corrupta.

Sin estos standards mínimos, y sin el acceso a una justicia que efectivamente consolide esta esencial necesidad basal, no podrá existir un verdadero desarrollo humano.

## Objetivo 17. Fortalecer los medios de implementación y revitalizar la Alianza Mundial para el Desarrollo Sostenible.

Este objetivo prevé fortalecer la movilización de recursos internos, incluso mediante la prestación de apoyo internacional a los países en desarrollo, con el fin de mejorar la capacidad nacional para recaudar ingresos fiscales y de otra índole.

Prevé a su vez velar por que los países desarrollados cumplan plenamente sus compromisos en relación con la asistencia oficial para el desarrollo, incluido el compromiso de numerosos países desarrollados de alcanzar el objetivo de destinar el 0,7% del ingreso nacional bruto a la asistencia oficial para el desarrollo de los países en desarrollo y entre el 0,15% y el 0,20% del ingreso nacional bruto a la asistencia oficial para el desarrollo de los países menos adelantados;

También establece la obligación de ayudar a los países en desarrollo a lograr la sostenibilidad de la deuda a largo plazo con políticas coordinadas orientadas a fomentar la financiación, el alivio y la reestructuración de la

deuda, según proceda, y hacer frente a la deuda externa de los países pobres muy endeudados a fin de reducir el endeudamiento excesivo.

El objetivo 17.6 prevé mejorar la cooperación regional e internacional Norte-Sur, Sur-Sur y triangular en materia de ciencia, tecnología e innovación y el acceso a estas, y aumentar el intercambio de conocimientos en condiciones mutuamente convenidas, incluso mejorando la coordinación entre los mecanismos existentes, en particular a nivel de las Naciones Unidas, y mediante un mecanismo mundial de facilitación de la tecnología

En ese contexto, promueve el desarrollo de tecnologías ecológicamente racionales y su transferencia, divulgación y difusión a los países en desarrollo en condiciones favorables, incluso en condiciones concesionarias y preferenciales, según lo convenido de mutuo acuerdo.

El acápite 17.9 indica aumentar el apoyo internacional para realizar actividades de creación de capacidad eficaces y específicas en los países en desarrollo a fin de respaldar los planes nacionales de implementación de todos los Objetivos de Desarrollo Sostenible, incluso mediante la cooperación Norte-Sur, Sur-Sur.

El acápite 17.10 prevé promover un sistema de comercio multilateral universal, basado en normas, abierto, no discriminatorio y equitativo en el marco de la Organización Mundial del Comercio, incluso mediante la conclusión de las negociaciones en el marco del Programa de Doha para el Desarrollo.

El acápite 17.11 prevé aumentar significativamente las exportaciones de los países en desarrollo, en particular con miras a duplicar la participación de los países menos adelantados en las exportaciones mundiales de aquí a 2020.

El punto 17.12 establece el objetivo de lograr la consecución oportuna del acceso a los mercados libre de derechos y contingentes de manera duradera para todos los países menos adelantados, conforme a las decisiones de la Organización Mundial del Comercio, incluso velando por que las normas de origen preferenciales aplicables a las importaciones de los países menos

adelantados sean transparentes y sencillas y contribuyan a facilitar el acceso a los mercados.

Para finalizar, el acápite 17.15 prevé respetar el margen normativo y el liderazgo de cada país para establecer y aplicar políticas de erradicación de la pobreza y desarrollo sostenible.

## 3. Conclusiones

> *La lógica compulsiva del lucro ha invadido todas las esferas, sin reparar que los sistemas a lo Ponzi se darán indefectiblemente con el patrimonio natural si el desarrollo no es efectivamente sostenible y que las consecuencias del derrumbe del mismo se medirán en extinción de la vida.*[10]

En definitiva, queda claro que, según las prescripciones de los ODS los países en vías de desarrollo poseen una gran gama de derechos reconocidos en los textos y una gran gama de beneficios de los que pueden abrevar. Los mismos tienen su base en una ética humanista en sentido amplio compartida por las corrientes filosóficas ius naturalistas.

La acción para mejorar las grandes injusticias que padece la humanidad y mitigar los riesgos futuros es imperiosa.

No puede pasar desapercibido, bajo pena esterilizar esfuerzos de teorías generales sin un contexto de aplicación concreta, la gran crisis de la pandemia mundial del COVID 19 en plena evolución y el lastre de muertes más importantes de las que la historia post moderna tenga memoria reciente.

Esta crisis biológica desatada en el año 2020 demostró no solo que los desmanejos ambientales, fitosanitairos, zoonoticos, sanitarios y/o biotecnológicos inadecuados alejados de los principios éticos morales pueden generar grandes desastres incontrolables.

[10] Zarabozo Mila, María Victoria. Principios Rectores en Materia Ambiental de Recursos Naturales en General e Hidrocarburífera en Particular. El control de Constitucionalidad y Criterios de la C.S.J.N de 1875-2010. Lajouane, Buenos Aires, 2014.

Ello, ya que es muy probable que la humanidad se encuentre ante un punto de inflexión histórico en el que, la cuestión ambiental y de desarrollo sostenible sea, por fin, un verdadero eje de toma de decisiones reales sobre la base de ética y la buena fe, clausurando y eludiendo los discursos vacíos y políticas implementadas en las antípodas de los fines declarados.

Por ello, es aquí y ahora cuando es importante recalcar que, las normas ambientales con verdaderos vectores de un eficaz desarrollo sostenible. Ellas deben ser implementadas sin ingenuidad dado que son los verdaderos instrumentos de transformación tanto del contexto natural que permita la vida en el planeta, como social que garantice que esa vida sea digna, equitativa y salubre.

Quizás la lección más importante de la pandemia de COVID 19 desatada en 2020 con una fuerza inusitada sobre toda la humanidad sea esencialmente una.

**Que el hombre no puede evitar aquello que se desata con la fuerza incontrolable de la naturaleza en acción y de su propia frágil biología frente a ella.**

Los tiempos de re pensar y de cambiar conductas sobre la base de la ética, la cooperación y la solidaridad se imponen.

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA
ISSN 2718-6318
Año I | Número 3 | Diciembre 2020

# Tráfico ilícito de bienes culturales y delito complejo. Mínimas observaciones criminológicas

Pablo Luis Gasipi [1]
pablogasipi@yahoo.com

[1] Auxiliar Fiscal en la Fiscalía General ante la Cámara Nacional de Apelaciones en lo Criminal y Correccional Federal de la Capital Federal; abogado (1991), especializado en derecho penal (1998) y derecho ambiental (2002), diplomado en investigación de delitos de crimen organizado (2018); expositor; profesor e investigador universitario (desde 2003).

## Introducción

En junio de 2020, comenzó la "Diplomatura en Delitos Complejos" en la Universidad de San Isidro (USI). Durante la charla inaugural, la profesora Susana Medina habló sobre la importancia de que el Derecho sepa y pueda enfrentar con acciones concretas la *"rápida y sagaz proliferación"* de los delitos que organizadamente acometen la dignidad y el futuro de nuestra Nación, de nuestros jóvenes y de los vulnerables; una de las exteriorizaciones de esa agresión, dijo, es el tráfico ilícito los bienes culturales.

La breve reseña anterior permite la conexión de dos conceptos que la criminología y las otras ciencias penales aun no enlazan; sin embargo, el

tráfico ilícito de bienes culturales por sus actuales peculiaridades, sus modos de ejecución y las acciones necesarias para su disimulo u ocultación posterior puede ser considerada una actividad criminal organizada.

## Explicación

a. Los conceptos *crimen organizado* y *tráfico de bienes culturales* tienen una entidad propia y un desarrollo que excede su definición legal; antes de su consolidación en este campo -que es relativamente reciente en ambos casos- ya eran ideas y expresiones conocidas y utilizadas con habitualidad, convergiendo en esa caracterización supralegal de cada una de ellas los conocimientos aunados de antropología, sociología, historia, derecho y criminología junto con datos provenientes del sentido común y la observación fenomenológica.

Entonces, para centrar el acotado desarrollo que sigue, al referir *crimen organizado* lo hago en el sentido amplio en que lo presenta el profesor Diego Luciani: estructura u organización que subordinada a un líder o jefe comete delitos con la finalidad de obtener réditos materiales o beneficios económicos, que cuenta con capacidad operativa fuera de las fronteras del país en que actúa y con la posibilidad de ejercer violencia para la consecución de su fin[2]. Y al expresar *tráfico ilícito de bienes culturales* específico una idea de amplios contornos que indica una orquestación o acciones conjuntas de captación y traspaso de bienes con rasgos culturales sin respetar el modo organizado por el ordenamiento legal imperante.

Existe un tráfico legal de bienes culturales, que es el que se desarrolla dentro de los límites permitidos, en un mercado regulado y público; también existe el mercado subrepticio e ilegal, que es el que no respeta aquellas indicaciones o el que se desarrolla a través de la comisión -anterior, concomitante o posterior al negocio turbio central- de otros delitos conexos y cuyas manifestaciones son las que constituyen el denominado *tráfico ilícito de bienes culturales*.

[2] LUCIANI, Diego S.; Criminalidad organizada y trata de personas. Rubinzal-Culzoni, Buenos Aires, pág. 29 y 34.

b. Luego, de un tiempo a esta época la proliferación de los hechos que atrapa la segunda expresión[3], el importe económico que se vincula a esa circulación -se habla de aproximadamente US$ 6000 millones al año movidos a nivel global[4]- y el grado de complejidad que han alcanzado estas manifestaciones -sea para la consumación o para su encubrimiento- permiten sostener que la mayoría de las veces sin la existencia de una organización que brinde apoyo o prevea el reparto de tareas entre varios conjurados que las consumarán, sería imposible acabar con éxito una faena criminal tan específica y relacionada con un mercado tan reservado, selecto y condensado[5].

En fin, hoy es común advertir que los delitos cuyo objeto material son bienes culturales específicos se cometen de modo organizado o combinando diversas personas y procesos para su desarrollo, pocas veces se actúa de modo individual.

Presento dos ejemplos para justificar esta ligazón de los conceptos:

i. El 30 de junio de 2007 fue robado de la vitrina en que estaba expuesto en el Museo Histórico Nacional el reloj del general Belgrano; se iniciaron las investigaciones judiciales del caso y se emitieron las alertas internacionales de recupero. El 16 de febrero de 2008 fueron detenidos quienes ingresaron a robar en el Museo Histórico y Numismático del Banco de la Nación, donde rompieron las vitrinas de guarda y exhibición y lograron apoderarse de 530 monedas antiguas y

[3] Remito a los trabajos de investigación periodística de Silvina PREMAT, Artistas del delito. El mercado argentino del arte, blanco fácil para crímenes millonarios. LA NACIÓN, Sección Cultura, 4 de julio de 2015, pág. 30 y de Irene HARTMANN Tráfico de bienes culturales: las claves del cuarto comercio ilegal del mundo, disponible en https://www.clarin.com/suplementos/zona/trafico-bienes-culturales-claves-cuarto-comercio-ilegal-mundo_0_SJmYyaKix.html (visita del 9 de julio de 2020).
[4] EL HAIBE, Marcelo; "El tráfico de bienes culturales avanza detrás de las drogas y las armas". Disertación resumida y reseñada por Laura Belly y Graciela Weisinger. Revista CONCEPTOS, año 91, n° 496-Dossier especial ARTES (abril 2016); Buenos Aires, UMSA y LORUSSO, Sergio; Lucha contra el tráfico ilícito de bienes culturales. Presentación. Cuadernos de Seguridad n° 10, agosto de 2009, pág. 15. Buenos Aires, Ministerio de Justicia, Seguridad y Derechos Humanos de la Nación.
[5] Esta consideración permite sostener que en su mayoría se trata, además, de "delitos de cuello blanco" -categoría conceptual criminológica-.

medallas; se inició también la investigación por este último hecho[6]. Los pesquisantes especializados[7] descubrieron similitudes en el modo de ejecución de ambos robos; unieron en sus estudios el resultado de ambas investigaciones y lograron determinar que 7 museos del AMBA fueron robados en el lapso junio 2007-febrero 2008 por las mismas personas, con una mecánica idéntica y que éstas eran miembros de una familia (Baldo), quienes, junto a dos ayudantes, repartían las tareas del grupo, elegían el objetivo, visitaban los lugares y captaban datos, estudiaban y ejecutaban el robo -rompiendo disimuladamente las vitrinas y evitando las cámaras de seguridad- y vendían a entendidos los objetos sustraídos, y por último con el dinero obtenido hacían inversiones diversas. Se acreditó documentalmente que el reloj fue vendido a través de una plataforma digital al exterior diez días después del robo en US$ 9.500; y si bien no pudo recuperarse este peculiar objeto histórico sí se secuestró aquello que fue comprado con el producido por la venta: un minibús Mercedes Benz, Sprinter 413, utilizada para transporte de escolares por otro familiar[8].

Que se trató del robo de objetos del patrimonio cultural de la Nación no caben dudas; tampoco de que sus autores eran expertos en este tipo de desapoderamiento ni de que existieron aquella organización o maquinación previa para cometer delitos, para ocultar o transformar el producto de ellos y beneficiarse materialmente con la riqueza derivada. Ello permite decir, dentro de los límites de este breve estudio, que estos 7 robos -unidos por las características distintivas de los objetos y por la repetición de autores- no podrían haberse ejecutado en soledad, y claramente son una manifestación de crimen organizado.

[6] Cfr. https://www.cij.gob.ar/nota-6673-Condenan-a-banda-que-robaba-en-museos--entre-ellos--las-monedas-de-oro-del-Banco-Naci-n.html -visita del 8 de julio de 2020- y copias del expediente en mi archivo.
[7] Del Departamento de Protección del Patrimonio Cultural, INTERPOL, Policía Federal Argentina.
[8] La investigación fue exitosa pero no satisfactoria … a la comunidad se le reemplazó arbitrariamente un objeto histórico por otro incomparable, sin valor cultural.

ii. Otro caso, transnacional y complejo[9], es el caso "Pastore"[10]. Antes de septiembre de 2007 se robaron, por desgajamiento, varios mapamundi de la obra "Cosmografía" de Plotomeo, de 1482, que se encuentra en la Biblioteca Nacional de España, en Madrid. La investigación judicial y policial ubicó dos de ellos en Australia; para ella el coleccionista que los tenía dijo haberlos comprado ese año en Londres -25.000 euros cada uno-, la Biblioteca informó que el último "investigador" que vio ese ejemplar, en mayo de 2007, era el ciudadano uruguayo O.G.R. y la galería inglesa explicó que los planos los obtuvo, en julio de 2007 en una feria en Nueva York, por una transacción con Daniel Pastore, librero anticuario de Buenos Aires. Éste, en su turno declarando como imputado, sostuvo que recibió los diseños con su recibo de venta de W.L.P., librero e historiador porteño -dato no menor, éste cargaba dos procesos anteriores por encubrimiento por negociado objetos culturales robados-, quien al ser interrogado dijo que los mapas que terminaron en manos de Pastore él los había comprado a O.G.R., a quien España ya reclamaba como el ladrón de la Biblioteca ... Se abrió en Argentina un legajo de cooperación internacional promovido por España para recuperar todo cuanto se pudiere; en ese trámite se presentó un letrado a nombre de O.G.R. y devolvió, el 16 de octubre de 2007, 8 mapas originales más, todos sustraídos en Madrid y transportados de incógnito a nuestro país, centro operativo del negocio.

En lo que aquí importa, (a) el proceso que describo culminó luego de una llamativa "*probation*" respecto de los imputados y éstos repitieron sin tapujos sus fechorías[11], y (b) queda en claro que *crimen organizado* y *tráfico*

[9] El ensayo El ladrón de mapas. El saqueo a las bibliotecas de Uruguay, Argentina, España e Italia de Andrés López Reilly (Sudamericana, 2018; Montevideo, Uruguay) discurre este hecho y sus responsables.

[10] Causa CFP 14.637/2007 del Juzgado Criminal y Correccional Federal 4 -etapa de instrucción- y causa 3189 del Tribunal Oral en lo Criminal 26 de Buenos Aires -sentencia del 29 de marzo de 2011-. Copias del expediente en mi archivo.

[11] Cuenta López Reilly que en 2012 se advirtió el vaciamiento de la histórica Biblioteca Girolamini de Nápoles -fundada en 1586- y que luego de la detención y condena de Marino Massimo De Caro se recuperaron "solo" 2.327 ejemplares de los sustraídos. El dato es importante porque el agente comercial de De Caro en Buenos Aires siempre fue Daniel Pastore. Obra citada, capítulo IX "Tras la pista del "guante blanco".

*ilícito de bienes culturales* se rozan en situaciones reales. En este caso varias personas se asociaron para delinquir en diferentes lugares y beneficiarse con lo que obtuvieran de esas acciones interrelacionadas, pusieron sus saberes y conocimientos específicos al servicio del proyecto común (delictivo) y cada uno ejecutó una parte del amplio plan de acciones -robo, traslado, colocación-, que solo se abortó al ser descubierto por la investigación internacional del robo.

## Conclusión

El complejo fenómeno que constituye el *tráfico ilícito de bienes culturales* es característico e irrepetible porque (i) atañe a objetos que exhiben plusvalía distintiva, en los que el precio y el valor simbólico-institucional se confunden y que por placer o prestigio generan una pulsión original por poseerlos en exclusiva y porque (ii) existe un sistema de normas (que aúna regulaciones internacional, nacional, provincial y municipal) que, aunque guardan conexión en el objetivo final -preservar bienes culturales-, son de pesado cumplimento[12].

Ese contexto es el germen tanto de una aprovechable ignorancia de las leyes como de la existencia de un mercado laxo y poroso, de difícil regulación[13] en el que conviven las transacciones lícitas y las operaciones ilegales. Para que éstas últimas sean exitosas -por las modalidades tuitivas vigentes de las piezas que conforman este grupo peculiar- o para que pueda disimularse el beneficio del estraperlo, es necesario recurrir a las artes, mecanismos y ejecutores del *crimen organizado*.

Para evitar ese resultado espurio debemos conocer la realidad y fortalecernos para acompañar el acometimiento que el Derecho hace y hará al crimen organizado en todas sus manifestaciones.

[12] de la Riva, Ignacio M.; "La protección del patrimonio cultural en el derecho argentino". En AAVV, "El patrimonio cultural en Europa y Latinoamérica"; coord. Fernando López Ramón. 1° ed., Madrid, Instituto Nacional de Administración Pública, Colección MONOGRAFÍAS. 2017 y EL HAIBE, Marcelo; "El tráfico de bienes culturales avanza detrás de las drogas y las armas", citado.

[13] La ley 27.522 (2019), sin reglamentación, intenta sistematizar el mercado de antigüedades, obras de arte y otros bienes culturales.

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA
ISSN 2718-6318
Año I | Número 3 | Diciembre 2020

# Derecho administrativo electoral en Ecuador y Argentina

Gabriel Santiago Pereira Gómez [1]
gabypego@hotmail.es

[1] Abogado graduado en la Universidad Técnica de Machala, Agente Fiscal Fiscalía General del Estado, Magister en Derecho Penal y Criminología Universidad Católica de Cuenca-UNIANDES, Especialista en Derecho Penal y Justicia Indígena Universidad Católica de Cuenca-UNIANDES, Especialista en Derecho Procesal Penal Universidad Técnica Particular de Loja, Diplomado en Educación para la Paz Universidad Técnica Particular de Loja, Estudiante de los Cursos Intensivos Validos para el Doctorado Universidad de Buenos Aires.

## Introducción

El presente trabajo académico tiene como finalidad realizar un estudio comparado de las legislaciones argentina y ecuatoriana en materia electoral administrativa por cuanto el Derecho Electoral constituye una rama del Derecho Administrativo y esta a su vez es parte del Derecho Público, se establecerán las fuentes del Derecho Administrativo, las disposiciones legales referente a las entidades electorales y organización de los procesos eleccionarios y contenciosos se encuentran contenidas en la Constitución y normas secundarias, se realizará un análisis comparativo de las instituciones de derecho público en materia electoral existentes tanto en Argentina (Cámara Nacional Electoral) y Ecuador (Consejo Nacional Electoral-Tribunal Contencioso Electoral), así como la aplicación de los recursos electorales en dichas legislaciones, de esta manera se podrán establecer semejanzas y diferencias entre dichos sistemas electoral para un mejor estudio de los mismos, por último debemos resaltar que el derecho electoral es una materia nueva del derecho que nace justamente de la necesidad de contar con organismos electorales, que sean independientes de los poderes ejecutivo y que la justicia electoral se constituya en una justicia especializada frente a los demás órganos de los sistemas de administración de justicia.

## Fuentes del Derecho Administrativo

Entre las fuentes del Derecho Administrativo[23] tenemos:

[2] Torre, Abelardo. Introducción al Derecho. (2003) 10° Edición. Editorial Perrot. Buenos Aires, Argentina

- La Constitución como norma suprema que regula la organización administrativa del Estado
- Las leyes administrativas, que son normas jurídicas subordinadas a la Constitución aprobadas por el Poder Legislativo que regulan el sector público y sus diferentes instituciones, determinando el procedimiento administrativo.
- Los decretos ejecutivos, actos esencialmente administrativos reservados únicamente al Presidente, como titular del Poder Ejecutivo.
- Los reglamentos, son el conjunto de disposiciones destinadas a regular una ley.
- Los estatutos, son instrumentos jurídicos con fuerza de ley que regulan actividades propias y específicas de una determinada entidad.
- Las ordenanzas, son normas seccionales con fuerza de ley que regulan las funciones de los gobiernos autónomos descentralizados.
- Los acuerdos, son actos administrativos del Presidente de la República o Ministros de Estado de carácter general.
- Las resoluciones, son procedimientos que adoptan los funcionarios en uso de sus facultades jerárquicas.
- Las instrucciones y circulares, son reglas técnicas que determinan el cumplimiento de disposiciones establecidas, dirigidas a funcionarios y empleados de la administración para una correcta aplicación de normas de mayor categoría jurídica.
- Los manuales administrativos, son documentos ordenados y sistemáticos que contienen instrucciones sobre la organización y

[3] Posso Zumarraga, Manuel. (2005). Las Fuentes del Derecho Administrativo y el ordenamiento jurídico vigente. Tomado de la página web URL: https://www.derechoecuador.com/las-fuentes-del-derecho-administrativo-y-el-ordenamiento-juridico-vigente

funcionamiento, procedimientos a seguir, dentro de las instituciones administrativas para mejorar la eficacia y ejecución del trabajo.

- La costumbre administrativa, son actos o hechos antecedentes o precedentes que se reglamentan de manera formal en una normativa legal.
- La jurisprudencia, son los fallos y sentencias dictadas por los diferentes órganos judiciales de administración de justicia en el área administrativa
- La doctrina científica, son las opiniones, criterios y comentarios de juristas sobre los diferentes problemas administrativos, que sirven para un mejor entendimiento e ilustración de la normativa legal.

## Organismos electorales de la Argentina

La Cámara Nacional Electoral[4] creada en 1962 mediante Decreto 7.163/62 es la autoridad superior de aplicación de la legislación política electoral, está compuesta por tres jueces y dos secretarios, forma parte de la justicia electoral nacional tiene competencia nacional, está compuesta por 24 cortes federales de primera instancia con competencia en cada uno de los distritos electorales del país (23 provincias y la ciudad de Buenos Aires). Cuenta con facultades reglamentarias, operativas y de fiscalización del Registro Nacional de Electores y funciones jurisdiccionales, entre los que tenemos:

- Registro Nacional de Electores.
- Registro de Cartas de Ciudadanía.
- Registro de Electores residentes en el exterior.
- Registro de electores privados de la libertad e inhabilitados.
- Registro de infractores al deber de votar.

[4] Cámara Nacional Electoral. Tomado de la página web URL: https://www.electoral.gob.ar/nuevo/index.php

- Registro Nacional de Partidos Políticos.
- Registro Nacional de Afiliados a los Partidos Políticos.
- Registro de Empresas de Encuestas y Sondeos de Opinión.
- Registro Público de Postulantes a Autoridades de Mesa.
- Registro Nacional de Divisiones Electorales.
- Registro de Delegados de la Justicia Nacional Electoral.
- El Cuerpo de Auditores Contadores.

Su jurisprudencia tiene fuerza de fallo plenario y es obligatoria para todos los jueces de primera instancia y juntas electorales nacionales.

La Cámara Nacional Electoral tiene las siguientes atribuciones especiales[5]:

- Dirigir y fiscalizar el funcionamiento del Registro Nacional de Electores y de los distritos.
- Dirigir y fiscalizar el funcionamiento del Registro Nacional de Afiliados de los Partidos Políticos y de los distritos.
- Dictar las normas que deberá sujetarse la formación y funcionamiento de los Registros Generales, de Distritos, de Cartas de Ciudadanía, de Inhabilitados, de Faltas Electorales, de Juicios paralizados en razón de inmunidades, de nombres, símbolos, emblemas y número de identificación de los partidos políticos y las características uniformes de las fichas de afiliación que llevará y conservará la Justicia Federal Electoral.
- Organizar un cuerpo de auditores contadores para verificar el estado contable de los partidos y el cumplimiento de las disposiciones legales pertinentes.

[5] Ley de Organización de la Justicia Nacional Electoral. Tomado de la página web URL: https://www.electoral.gob.ar/nuevo_legislacion/pdf/19108.pdf

- Implementar un sistema de auditoria de medios de comunicación.

Así mismo al ser máxima autoridad en materia electoral conocerá lo siguiente:

- En grado de apelación, de las resoluciones definitivas recaídas en cuestiones iniciadas ante los jueces nacionales de primera instancia federal con competencia electoral.

- Los casos de excusación de los jueces de la Sala y de los jueces nacionales de primera instancia federal con competencia electoral.

Los jueces nacionales de primera instancia federal[6] con competencia electoral conocerán de oficio o petición de parte lo siguiente:

- En primera y única instancia los juicios sobre faltas electorales previstos en la ley electoral.

- En todas las cuestiones relacionadas a delitos electorales, la aplicación de la Ley Electoral, Ley Orgánica de Partidos Políticos y disposiciones complementarias y reglamentarias; la fundación, constitución, organización, funcionamiento, caducidad y extinción de los partidos políticos de su distrito.

[6] Código Electoral Nacional. Tomado de la página web URL: https://www.electoral.gob.ar/nuevo_legislacion/pdf/19945.pdf

## Legislación electoral Argentina

La legislación electoral en Argentina[7] es la siguiente:

- Ley 19.945 Código Electoral Nacional.
- Ley 22.847 Numero de Diputados Nacionales a elegir.
- Ley 24.007 Registro de Electores residentes en el exterior.
- Ley 25.188 Ley de Ética en la Función Pública.
- Ley 25.858 Electores privados de la libertad
- Ley 26.774 Ley de Ciudadanía Argentina
- Ley 27.120 Elección de Parlamentarios del MERCOSUR
- Ley 27.337 Debate Presidencial Obligatorio
- Ley 26.571 Ley de Democratización de la Participación Política.
- Ley 23.298 Ley Orgánica de Partido Políticos
- Ley 26.215 Ley de Financiamiento de Partidos Políticos.
- Ley 27.504 Modificaciones a la Ley de Financiamiento de Partidos Políticos
- Ley 19.108 Organización de la Justicia Nacional Electoral
- Ley 15.262 Ley de Simultaneidad.
- Ley 27.412 Paridad de Género en Ámbitos de Representación Política.
- Ley 346 Ley de Ciudadanía
- Ley 16.596 Ley de Ciudadanía y Naturalización

[7] Compendio Electoral. Cámara Nacional Electoral. Tomado de la página web URL: https://www.electoral.gob.ar/nuevo_legislacion/index.php

- Ley 26.485 Ley de protección integral para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres en los ámbitos en que desarrollen sus relaciones interpersonales.
- Ley 13.010 Promulgación del Voto Femenino.
- Ley 17.671 Ley de Identificación, Registro y Clasificación del Potencial Humano Nacional
- Ley 26.743 Identidad de Género.
- Ley 24.747 Iniciativa Legislativa Popular
- Ley 25.432 Consulta Popular Vinculante y No Vinculante
- Ley 20.972 Acefalia Presidencial
- Decretos, Resoluciones y Acordadas.

## Organismos electorales de Ecuador

La Constitución de 1946 crea el Tribunal Supremo Electoral como organismo autónomo del Poder Ejecutivo para ser encargado de organizar, control y vigilar el sufragio, entidad que duró hasta el 2008, por cuanto las elecciones eran organizadas anteriormente por el Ministerio de Gobierno.

La Constitución del Ecuador [8] del 2008 aprobada mediante Referéndum en septiembre del mismo año, creó la Función Electoral conformada por dos organismos: Consejo Nacional Electoral y Tribunal Contencioso Electoral.

El Consejo Nacional Electoral está integrado por cinco consejeros principales y suplentes, cuya función tiene una duración de 6 años, se renovará parcialmente cada tres años, tiene como una de sus funciones principales la organización del proceso electoral, registro de partidos y movimientos políticos y el control de gasto electoral.

[8] Constitución del Ecuador 2008. Tomado de la página web URL: https://www.asambleanacional.gob.ec/sites/default/files/documents/old/constitucion_de_bolsillo.pdf

El Tribunal Contencioso Electoral está integrado por 5 jueces principales y suplentes, cuya función tiene una duración de 6 años, se renovara parcialmente cada tres años, sus funciones constitucionales además de las que establezca la ley son:

- Conocer y resolver los recursos electorales contra los actos del Consejo Nacional Electoral, de los organismos desconcentrados y los actos litigiosos de las organizaciones políticas.
- Sancionar por incumplimiento de las normas sobre financiamiento, propaganda, gasto electoral y vulneraciones por normas electorales.

Los fallos y resoluciones del Tribunal Contencioso Electoral constituyen jurisprudencia electoral y serán de última instancia e inmediato cumplimiento.

## Legislación electoral ecuatoriana

La normativa electoral[9] [10] que rige en Ecuador es la siguiente:

- Ley Orgánica Electoral y de Organizaciones Políticas de la República del Ecuador, Código de la Democracia.
- Código Orgánico de Coordinación Territorial, Descentralización y Autonomía (COTAD).
- Ley Orgánica del Consejo de Participación Ciudadana y Control Social.
- Ley Orgánica de Participación Ciudadana.
- Reglamento de Promoción Electoral.
- Reglamento para Control, Propaganda y Fiscalización del Gasto Electoral.

[9] Consejo Nacional Electoral Ecuador. Base legal que rige a la institución. Octubre 2020. Tomado de la página web URL: file:///C:/Users/Administrador/Downloads/literal%20a2%20base%20legal%20que%20rige%20a%20la%20institucion.pdf
[10] Tribunal Contencioso Electoral Ecuador. Marco Jurídico Octubre 2020. Tomado de la página web URL: http://www.tce.gob.ec/marco-juridico/

- Reglamento de Trámites del Tribunal Contencioso Electoral.
- Reglamento de Actividades Procesales del Tribunal Contencioso Electoral
- Reglamento sobre Personas Naturales y Jurídicas que realizan Pronósticos Electorales.
- Reglamento para la organización y elaboración del registro electoral pasivo y su reclamación en sede administrativa.
- Reglamento para la organización, elaboración y difusión del registro electoral y su reclamación en sede administrativa.
- Reglamento para la inscripción y calificación de candidaturas de elección popular
- Reglamento para la democracia interna de las organizaciones políticas.
- Reglamentos para cambios de domicilio electoral y funcionamiento de puntos de atención.
- Reglamento para la creación y/o actualización de zonas electorales urbanas y rurales.
- Reglamento para la creación, actualización y cierre de zonas electorales en el exterior.
- Reglamento para la conformación de alianzas electorales.
- Reglamento para la baja de información de la base de datos de las organizaciones políticas que no cumplieron con su trámite de inscripción y aquellas que se dispuso su cancelación.
- Reglamento para la aprobación del cambio de status de movimientos políticos nacionales a partidos políticos.
- Reglamento de los consejos consultivos de las organizaciones políticas.

- Reglamento de auditoria de las organizaciones políticas a los procesos electorales.
- Instructivo para el registro y sufragio de las y los electores del proceso voto en casa.
- Estatuto de Régimen Jurídico de la Administración de la Función Ejecutiva.
- Estatuto Orgánico de Gestión Organizacional por Procesos.

## Procedimiento en materia electoral de la Argentina

El Código Nacional Electoral de Argentina[11] establece el siguiente procedimiento:

El procedimiento partidario electoral será sumario, verbal y actuado en doble instancia. La prueba será ofrecida en la primera presentación y será producirá en la audiencia.

En el procedimiento contencioso en primera instancia, iniciada la causa se correrá traslado a las partes en cinco días hábiles, vencido dicho término, el juez federal convocará a audiencia dentro de cinco días hábiles, bajo apercibimiento de celebrarse con la parte que concurra, debiendo expedirse la resolución en el plazo de diez días hábiles. El procurador fiscal general dictaminará en la audiencia o dentro de los tres días hábiles luego de realizada la audiencia. Estos términos son perentorios la justicia federal puede abreviarlos en caso de apremio. La incompetencia y falta de personería del recurrente deberá resolverse de manera previa.

En segunda instancia, toda sentencia o resolución definitiva o que decida, podrá ser apelada dentro del plazo de cinco días hábiles ante la Cámara Nacional Electoral. La apelación se concederá en relación y al solo efecto devolutivo, salvo cuando el cumplimiento de la sentencia pudiera ocasionar

[11] Ley Orgánica de los Partidos Políticos. Tomado de la página web URL: https://www.electoral.gob.ar/nuevo_legislacion/pdf/23298.pdf

un perjuicio irreparable, en cuyo caso será concedida en ambos efectos. El recurso de apelación comprende al de nulidad.

El recurso de apelación será sustanciado ante el juez federal con competencia electoral, y del memorial que lo funde se dará traslado a la apelada por cinco días. Al interponerse el recurso ante el juez federal con competencia electoral, las partes interesadas constituirán domicilio en jurisdicción de la Capital Federal.

En su defecto, la Cámara Nacional Electoral podrá intimar a hacerlo dentro de los cinco días hábiles bajo apercibimiento de tenerlo por constituido en sus estrados. Recibidos los autos, la Cámara como medida para mejor proveer, podrá disponer la recepción de pruebas no rendidas en primera instancia u otras diligencias probatorias, así como comparendos verbales. Producidas las pruebas o efectuado el comparendo verbal, en su caso, se correrá vista al procurador fiscal federal de segunda instancia, agregado el dictamen fiscal pasarán los autos al acuerdo para dictar sentencia. El término para interponer recurso de queja por apelación denegada será de cinco (5) días.

La aclaratoria de la sentencia definitiva podrá interponerse, en ambas instancias dentro de las veinticuatro horas de la notificación y deberá ser resuelta en primera instancia, dentro de las cuarenta y ocho horas. La interposición de la aclaratoria interrumpirá el término para la apelación.

Declarada la nulidad de una sentencia o resolución definitiva que decida artículo, la Cámara dispondrá que los autos pasen al subrogante legal, para que dicte nuevo pronunciamiento ajustado a derecho.

La Cámara Nacional Electoral de Argentina establece los siguientes casos que pueden ser objetos de juicio[12] en los juzgados federales electorales, entre los que tenemos:

- Recurso Directo
- Recurso de Queja
- Impugnación de Intervención Partidaria.
- Intervención Judicial a Agrupación Política.
- Nulidad de Elecciones Internas Partidarias.
- Nulidad de Reunión Órgano Partidario Colegiado.
- Padrón de Afiliados.
- Suspensión de la Afiliación.
- Actos de Autoridad Partidaria.
- Actos de Autoridad Promotora o Apoderado
- Actos de Órgano Partidario.
- Extinción de la Personalidad Jurídica Partidaria.
- Fusión de Partidos Políticos.
- Inscripción o Modificación de Atributos de Identificación Partidaria.
- Modificación- Adecuación de Carta Orgánica Partidaria.
- Readquisición de la Personalidad Política.
- Reconocimiento de Alianza Electoral.
- Reconocimiento de Confederación.

[12] Tabla de objetos de Juicio. Cámara Nacional Electoral. Tomado de la página web URL: https://www.electoral.gob.ar/nuevo/paginas/cne/presentaciones.php

- Reconocimiento de Partido de Distrito.
- Reconocimiento de Partido Nacional.
- Aportes Públicos y Espacios de Publicidad.
- Infracciones Electorales

## Procedimiento en materia electoral de Ecuador

El Reglamento de Trámites del Tribunal Contencioso Electoral del Ecuador [13] establece los siguientes medios de impugnación o recursos que son de su competencia y conocimientos entre lo que tenemos:

- Recurso subjetivo contencioso electoral
- Acción de queja
- Recurso excepcional de revisión
- Infracciones electorales
- Consultas de remoción de las autoridades de los gobierno autónomos descentralizados
- Recursos horizontales y verticales referentes a sus sentencias, autos y resoluciones.

El recurso subjetivo contencioso electoral se interpone contra las resoluciones o actos de la administración electoral por decisiones donde se lesionen derechos de participación de los ciudadanos, candidatos u organizaciones políticas, por conflictos internos o asuntos litigiosos de las organizaciones políticas; por las resoluciones que adopten sus organismos directivos, cuando desconocen un derecho particular o lesionan un bien jurídico protegido; por exclusión o negativa de inclusión en el registro

[13] Reglamento de Tramites del Tribunal Contencioso Electoral del Ecuador. Registro Oficial N° 424 Edición Especial 10 de Mazo del 2020. Tomado de la página web URL: http://www.tce.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2020/08/3-reglamentoTCE.pdf

electoral o error en el mismo de un ciudadano; por errores aritméticos en resultados numéricos en un elección.

La acción de queja se otorga a los ciudadanos y sujetos políticos cuando sus derechos subjetivos se consideren perjudicados por las actuaciones o falta de respuesta de un servidor electoral.

El recurso excepcional de revisión puede presentarse cuando la resolución del Consejo Nacional Electoral o sentencia del Tribunal Contencioso Electoral tienen un evidente error de hecho y de derecho verificado y justificado; si con posteridad aparecieren documentos de valor trascendental ignorados al expedirse la resolución del Consejo Nacional Electoral o sentencia del Tribunal Contencioso Electoral; si los documentos que sirvieron de base fundamental para dictar una sentencia o resolución hubieran sido declarados nulos por sentencia judicial ejecutoriada; si por sentencia judicial ejecutoriada se estableciere para dictar la resolución del Consejo Nacional Electoral o sentencia del Tribunal Contencioso Electoral materia de la revisión ha mediado un delito cometido por funcionarios o empleados públicos que intervinieron en tal acto.

Las infracciones electorales son conductas antijurídicas que afectan los derechos de participación o menoscaba los principios de transparencia, seguridad y certeza del proceso electoral, que impliquen el incumplimiento de funciones electorales o violentan las disposiciones impartidas legítimamente por la autoridad electoral, estas infracciones son leves, graves, muy graves, infracciones de normas del gasto electoral e infracciones especiales de los medios de comunicación y empresas de procesos electorales.

Las consultas de remoción de las autoridades de los gobierno autónomos descentralizados serán absueltas por el Pleno del Tribunal Contencioso Electoral sobre la base del expediente que remita el secretario del gobierno autónomo descentralizado.

El recurso vertical (apelación) referentes a sus sentencias, autos y resoluciones es la petición que las partes procesales hacen al Pleno del Tribunal Contencioso Electoral para que revoque o reforme la sentencia de instancia o el auto que pone fin a la causa.

Los recursos horizontales (aclaración y ampliación) referentes a sus sentencias, autos y resoluciones tiene como finalidad dilucidar aquellos puntos oscuros o que generen dudas sobre el contenido de la sentencia y resolver algún tema que se haya omitido en la sentencia.

## Conclusiones

De esta manera hemos realizado un análisis de los organismos de justicia electoral y la legislación electoral, podemos establecer que ambos organismos son especializados en el caso de la justicia electoral argentina la Cámara Nacional Electoral y juzgados federales electorales son ramas especializadas del Poder Judicial de la Nación Argentina, en tanto que el Tribunal Contencioso Electoral es un entidad autónoma independiente de la Función Judicial del Ecuador.

La justicia electoral de Argentina data de 1962, en tanto que la justicia electoral data del 2008, es decir existe mayor experiencia en el caso de Argentina.

Las sentencias y resoluciones de la justicia electoral son susceptibles de apelación y constituyen jurisprudencia electoral.

La normativa legal electoral en Argentina es abundante en diferentes leyes, reglamentos, resoluciones, acordadas, en tanto que en Ecuador la normativa legal está condensada en el Código de la Democracia y los instructivos y reglamentos aprobados por el Consejo Nacional Electoral y Tribunal Contencioso Electoral.

A diferencia de Argentina donde el procedimiento electoral está regulado en leyes, en Ecuador un reglamento regula el procedimiento.

Es importante destacar que en ambos casos la justicia electoral se encuentra independiente de la Función Ejecutiva para evitar riesgos de fraude electoral y que todas las decisiones sean ajustadas a la norma vigente y se debe avanzar en la especialización en materia de justicia electoral. De esta manera y a través de este trabajo de investigación, aspiro haber realizado un aporte a la ciencia jurídica.

## Bibliografía

Amaya, José Alejandro (2015). Democracia y minoría política. 1° Reimpresión. Editorial Astrea. Buenos Aires, Argentina.

Cámara Nacional Electoral. https://www.electoral.gob.ar/nuevo/index.php

Código Electoral Nacional. https://www.electoral.gob.ar/nuevo_legislacion/pdf/19945.pdf

Compendio Electoral. Cámara Nacional Electoral https://www.electoral.gob.ar/nuevo_legislacion/index.php

Constituciones argentinas. Compilación histórica y análisis doctrinario. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. Sistema Argentino de Información Jurídica. (2015) 1° Edición. http://www.saij.gob.ar/docs-f/ediciones/libros/Constituciones_argentinas.pdf

Constitución del Ecuador 2008. Tomado de la página web URL: https://www.asambleanacional.gob.ec/sites/default/files/documents/old/constitucion_de_bolsillo.pdf

Constitución Nacional de Argentina. (2019). Ediciones La Cámpora Derecho, Buenos Aires, Argentina.

Consejo Nacional Electoral Ecuador. Base legal que rige a la institución. Octubre

2020.file:///C:/Users/Administrador/Downloads/literal%20a2%20base%20legal%20que%20rige%20a%20la%20institucion.pdf

Ley de Organización de la Justicia Nacional Electoral. https://www.electoral.gob.ar/nuevo_legislacion/pdf/19108.pdf.

Ley Orgánica de los Partidos Políticos. https://www.electoral.gob.ar/nuevo_legislacion/pdf/23298.pdf

Posso Zumárraga, Manuel. (2005). Las Fuentes del Derecho Administrativo y el ordenamiento jurídico vigente https://www.derechoecuador.com/las-fuentes-del-derecho-administrativo-y-el-ordenamiento-juridico-vigente.

Reglamento de Trámites del Tribunal Contencioso Electoral del Ecuador. Registro Oficial N° 424 Edición Especial 10 de Mazo del 2020. http://www.tce.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2020/08/3-reglamentoTCE.pdf.

Tabla de objetos de Juicio. Cámara Nacional Electoral. https://www.electoral.gob.ar/nuevo/paginas/cne/presentaciones.php

Trabucco, F. (1975). Constituciones de la República del Ecuador. Editorial Universitaria. Universidad Central de Quito.

Torre, Abelardo. Introducción al Derecho. (2003) 10° Edición. Editorial Perrot. Buenos Aires, Argentina

Tribunal Contencioso Electoral Ecuador. Marco Jurídico. Octubre 2020. http://www.tce.gob.ec/marco-juridico/

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA
ISSN 2718-6318
Año I | Número 3 | Diciembre 2020

# La influencia del vínculo comercial entre la Argentina y China en el desarrollo de la economía nacional

Julieta Pastur [1]
julypastur@gmail.com

[1] Estudiante de 6º año del Colegio Carmen Arriola de Marín.

## Introducción

En el presente trabajo abordaremos la relación comercial entre la Argentina y China. Desde los años 2000, el comercio bilateral con China ha ido tomando relevancia para la economía nacional, dada la gran demanda del gigante asiático de productos primarios característicos de la región. Tal es así que dicho comercio significó, entre los años 2000 y 2004, un aumento en los precios de las commodities en el mercado internacional, un dato no menor para una economía como la argentina que depende casi en su totalidad de estas ventas para el ingreso de divisas.

Diversos autores estudiaron el tema. Sergio Cesarin en su artículo "China y Argentina: enfoques y recomendaciones de política para potenciar la relación bilateral" (2010), sostiene que la estrategia china de expansión en busca de fuentes de provisión de recursos naturales estratégicos se ha de afianzar preferentemente enfocada hacia el África y América Latina y el Caribe. La estrategia de acercamiento bilateral coincidiría así con la necesidad e interés de empresas chinas por diversificar fuentes de abastecimiento de materias primas y reciclar capitales de inversión (Go out Policy) hacia América latina y el Caribe (ALC) por vía gubernamental (fondos soberano) o a través de sus ETN´s. Si bien la "imagen" de China como socio comercial e inversor divide opiniones entre quienes observan tendencialmente una suerte de reprimarización exportadora latinoamericana y aquellos que postulan a China como factor de tracción inversora en sectores agro alimentos y producción de manufacturas livianas, sin dudas la importancia de China para las economías regionales aumentará.

China se ha transformado así en un socio estratégico económico-comercial para la Argentina, en virtud de su potencial importador en cereales, alimentos y combustibles. La Argentina, en tanto, guarda para China los rasgos de un "influyente" actor en Latinoamérica, así como un depositario de recursos naturales estratégicos necesarios para sostener sus tasas de crecimiento económico. También, Eduardo Daniel Oviedo en su artículo "El ascenso de China y sus efectos en la relación con Argentina" (2015) sostiene que la

modernización económica en China y su nuevo rol internacional dieron forma a intereses armónicos entre las partes, que integraron a Argentina en la cadena de producción global de China, como proveedora de soja e importador de manufacturas. Como resultado, crecieron el comercio y las inversiones chinas en Argentina, se amplió la brecha Norte-Sur y se consolidó el status periférico del país sudamericano en el modelo centro-periferia que prevalece en la relación. Cabe destacar que esta expansión de las exportaciones es horizontal, basada en productos primarios o de escaso valor agregado y no de carácter vertical, sin atender la agregación de valor a través de la industrialización.

Por estos y otros motivos podemos preguntarnos: ¿cómo influyó el vínculo entre la Argentina y China en el desarrollo de la economía nacional en período 2000-2015? Como demostraremos en este trabajo, a pesar de su gran importancia, el vínculo no potenció el desarrollo de nuestra economía en el periodo de análisis.

## Entre el desarrollo y la dependencia

El notable desarrollo experimentado por la República Popular China en los últimos 35 años tuvo un impacto tanto hacia el interior como exterior de su país. En términos comerciales, China se convirtió en la segunda economía mundial, en principal exportador de manufacturas del mundo, en segundo importador y en tercer país emisor de inversión extranjera directa (IED). En este contexto, la Argentina participa activamente en el comercio entre China y AML, dado el relevante interés del Politburó sobre nuestra región, es esencial entender cómo este vínculo es una posible una vía de desarrollo para nuestra economía.

En un trabajo publicado por la CEPAL (2016), titulado "Relaciones económicas entre América Latina y el Caribe y China: Oportunidades y desafíos", se realiza un extenso recorrido de la relación entre China y América Latina, que abarca el caso argentino. En la década de 1990, el vínculo comercial presentó un comercio minúsculo. Pero, avanzado el nuevo milenio, el flujo comercial aumentó exponencialmente. Tal es el punto que,

para 2012, China se erigió en segundo socio comercial de la Argentina. En línea con lo aquí expuesto, la CEPAL sostiene que el panorama descripto ha beneficiado a la región y a nuestro país, aumentando la participación en el comercio Internacional y brindando dinamismo a nuestra economía. También señala que la persistencia de un marcado patrón primario exportador hacia dicho país constituye una preocupación para la Argentina y la región, y sostiene que allí se encuentra el desafío fundamental de los gobiernos: aprovechar y avanzar hacia cambios en la estructura productiva, sustentados en dicha relación.

Un correlato de lo antes dicho es que "entre 2000 y 2015, el número de productos exportados por la región a China casi se duplicó, pasando de representar un 26% del número de productos exportados a la propia región en 2000 a un 53% en 2015" (CEPAL, 2016, p. 27). En la Argentina en particular, hay que destacar que gran parte del aumento del precio de las commodities viene explicado por el aumento de la demanda realizada por el país asiático. Por otra parte, el economista Ariel Slipak explica que la necesidad creciente del gigante asiático por mejorar la calidad de la alimentación de la población, obliga a que las exportaciones a aquel país sean orientadas prácticamente hacia actividades primario-extractivas o hacia actividades terciarias de apoyo a las primeras. El autor remarca que la Argentina no tiene valor para China, y es por esto que el porcentaje total de sus exportaciones a ese país representa sólo el 0,4%, es decir, que la Argentina es un mercado del cual este país podría prescindir. El autor también considera que este vínculo genera una reprimarización de la matriz productiva de Argentina. En palabras de Slipak, esta relación comercial reorienta los factores de producción locales hacia actividades de menor valor agregado, obturando las posibilidades de desarrollar una estructura productiva capaz de producir vienen que puedan participar en otros segmentos de las cadenas globales de valor. A su vez este vínculo implica la importación de la región de productos manufacturados, de origen chino los cuales son producidos a muy bajos costos laborales los cuales impiden competencia alguna en términos de precios.

La mirada desarrollista de la CEPAL nos permite ver los impactos de dicha relación en la estructura productiva de la Argentina, mientras que el análisis "dependentista" de Slipak nos posibilita pensar dicho vínculo comercial desde una perspectiva crítica. Ambas visiones, en cierta medida opuestas, permiten abordar el vínculo comercial entre los dos países enfocándonos en el impacto de dicha relación en la economía argentina.

## Interrogantes

Algunos interrogantes nos permiten motorizar el análisis. ¿Cómo es el vínculo comercial entre China y Argentina? ¿Qué ventajas y desventajas existen detrás de esta relación para la economía nacional? ¿Recibe la Argentina IED proveniente de China? Si así ocurre, ¿hacia qué sectores se dirige esa inversión?

Veamos el contexto. En 1978, el entonces presidente chino Deng Xiaoping llevó a cabo las llamadas "cuatro modernizaciones" en sectores clave: agricultura, industria, educación y ciencia y defensa. De esta forma Deng procuró integrar de forma progresiva la economía china a las redes globales de comercialización del sistema capitalista. Así, en los últimos 35 años, dicho país se convirtió en la segunda economía mundial y en el tercer país emisor de IED. Para continuar con sus políticas de planificación económica que le garantizaran un crecimiento sostenido a tasas altas, China salió a la búsqueda de recursos estratégicos.

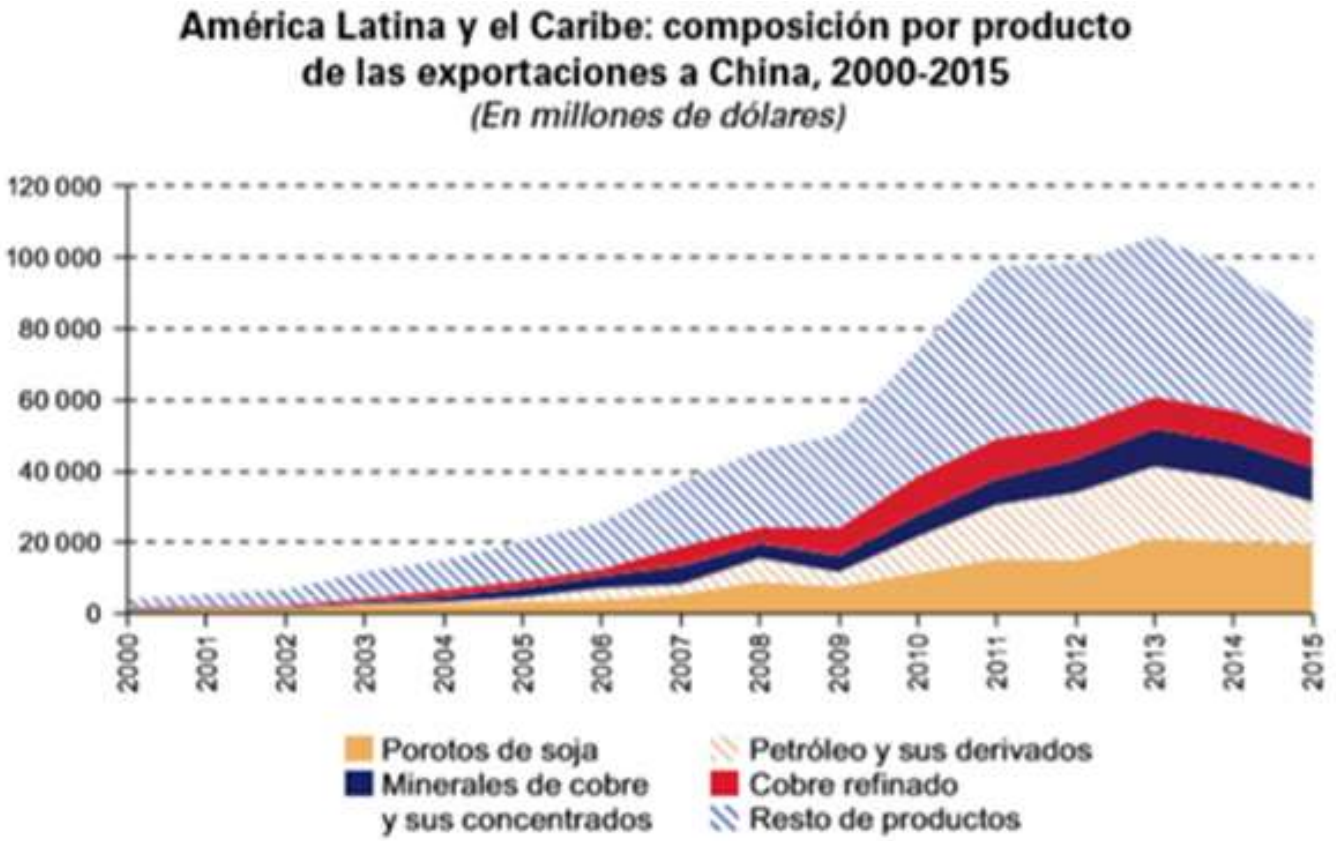
Por otro lado, distinta era la situación argentina. Como consecuencia de las políticas basadas en el consenso de Washington aplicadas en los años 90, la economía se sumergió en una profunda crisis productiva. Esta situación llevó, de alguna forma, a recurrir nuevamente a la exportación de productos primarios, que se comerciaron a menor valor dado la fluctuación de los precios y las condiciones específicas de comercialización.

## ¿Qué exportamos? ¿Qué importamos?

El vínculo comercial entre la Argentina y China tiene, como ya hemos dicho, una característica fundamental, y es que obedece a la necesidad del gigante

de abastecerse de recursos primario-extractivos y, en menor medida, de productos manufacturados con bajo valor agregado. En sentido inverso, la Argentina importa desde China productos manufacturados con mayor valor agregado. El gráfico N° 1, si bien considera a la región en su conjunto, permite ver que China importa, fundamentalmente, un reducido grupo de productos, como petróleo, minerales, cobre y soja. También observamos que dicha canasta de productos no varió a lo largo del período de análisis, por lo que nos permite preguntarnos: ¿este vínculo potencia la diversificación productiva de la región?

Gráfico 1: Exportaciones de América Latina hacia China




**Fuente**: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), sobre la base de Naciones Unidas, Base de Datos Estadísticos de las Naciones Unidas sobre el Comercio de Productos Básicos (COMTRADE).

Si nos centramos en la Argentina, los cinco principales productos exportados hacia China son: soja, aceite de soja, carne de bovinos (congelada), aceites crudos de petróleo o de minerales bituminosos y camarones/langostinos"

(CEPAL, 2019). Para comprender mejor el vínculo, observaremos en el gráfico N°2 las importaciones que la Argentina realiza desde China, dividiéndolo en periodos para ver si la canasta importadora se modificó o no. De 1970 a 1990, vemos que las importaciones abarcan comidas y bebidas, materiales para manufacturas, materiales crudos. En este periodo no aparecen como en años posteriores importaciones mayormente de manufacturas y vehículos. De 1990 a 2000 muestra una composición mucho más parecida a la de los últimos años, y es la que prevalece luego. Son productos como: piezas para tren de propulsión mecánica, tranvías, circuitos electrónicos; procesamiento digital de datos; equipos de electrónica; materiales de construcción de rieles y vías férreas, de hierro o acero; maquinaria para la industria minera; videojuegos; tejidos.

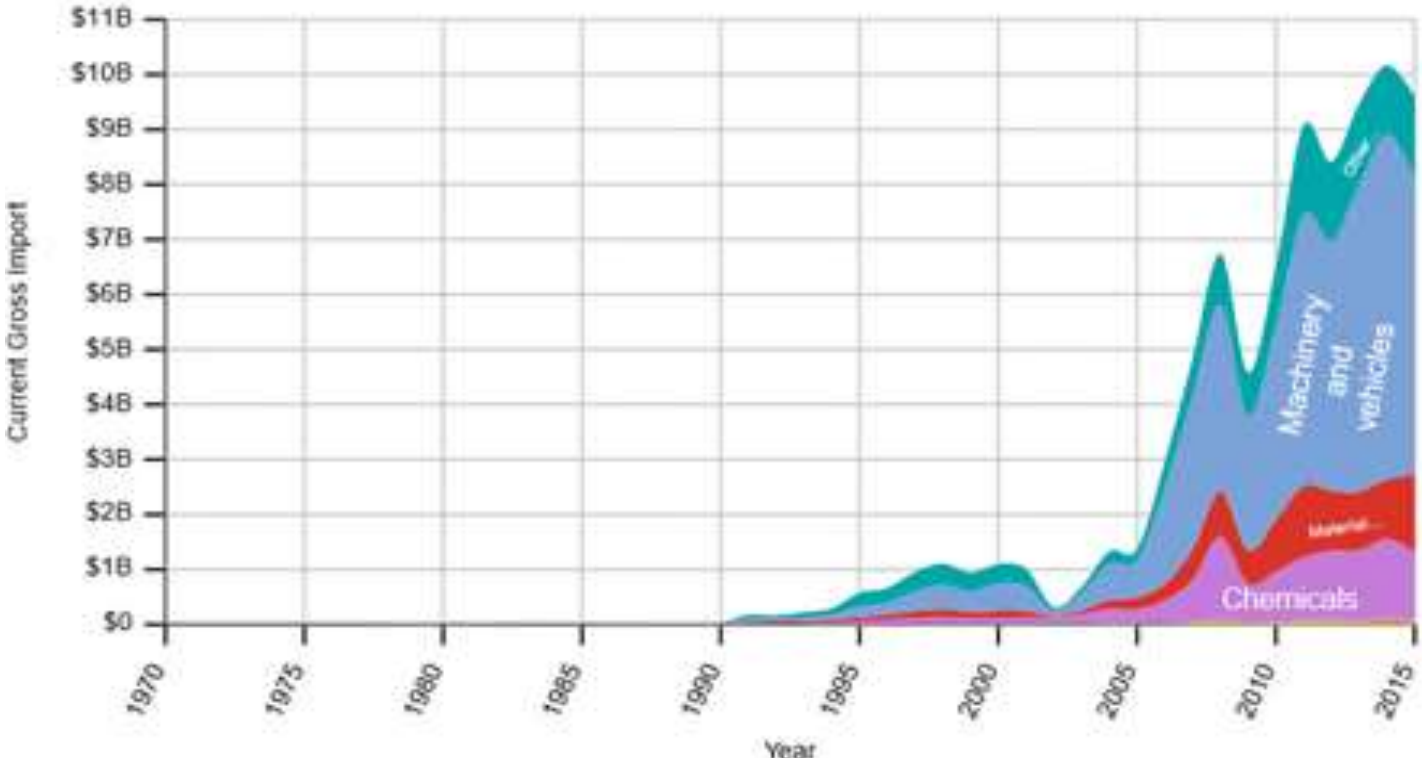
El propósito de observar tanto las importaciones como exportaciones entre ambos países es tratar de comprender cuál es la relación entre las dos naciones, preguntándose: ¿el vínculo es beneficioso para nuestra economía, como aparenta?

Por un lado, observamos que, para la Argentina, las importaciones provenientes de china se pueden comprender a partir de las medidas políticas de los años 90, de liberalización del comercio y desmantelamiento del desarrollo industrial interno, que nos llevó a importar productos con mayor elaboración. Por otro lado, si lo analizamos desde el camino que China fue haciendo desde 1970 en adelante, a medida que su economía se fue desarrollando, no sólo fue demandando distintos productos sino que la composición de su canasta exportadora fue avanzando de forma lineal a su desarrollo, esto representado en la concentración de exportaciones de manufacturas de alta gama o automóviles, por nombrar los más relevantes.

A partir de este breve abordaje, podemos adelantarnos a afirmar que es una relación de asimetría que perjudica a la Argentina, que presenta una economía altamente especializada y orientada hacia el sector primario, además de una inherente vulnerabilidad. En repetidas oportunidades, Slipak señala la relación de “dependencia” que existe en este vínculo comercial, resaltando que el papel de China como país importador, exportador y emisor

de IED no queda sólo en ese encuadre de medidas, sino que, a su vez, estas políticas permiten que este país promocione la internalización del yuan y expanda su influencia política y militar (Slipak, 2014).

Gráfico 2: Importaciones de China entre 2000 y 2015



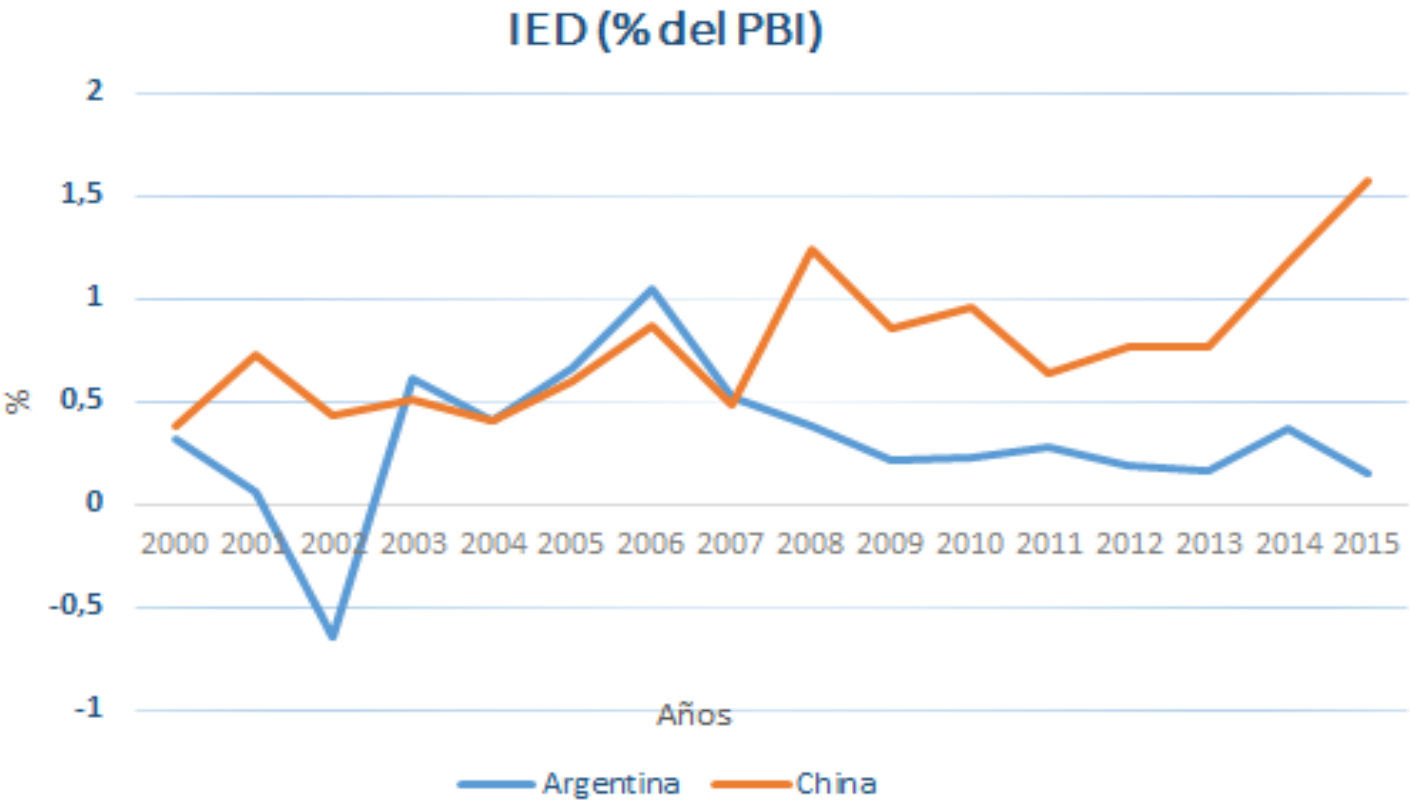

Fuente: *The Atlas of Economic Complexity*

## IED desde China hacia la Argentina

Para continuar conociendo el vínculo comercial entre China y Argentina, es importante conocer las inversiones que China realizó en nuestro país, dado que el gigante asiático es el tercer país con mayor IED del mundo.

En el gráfico N°3, observamos el flujo de IED entre ambos países como porcentaje del PBI. La imagen nos muestra que, de la mano del surgimiento del comercio, comienzan los flujos de IED. De 2000 al 2007, la IED proveniente de China va en aumento, luego en 2008 tiene una caída que responde a la crisis económica mundial, luego repunta, pero vuelve a tener una leve caída y se mantiene constante durante los años restantes.

Gráfico 3: Inversión Extranjera Directa como % del PBI

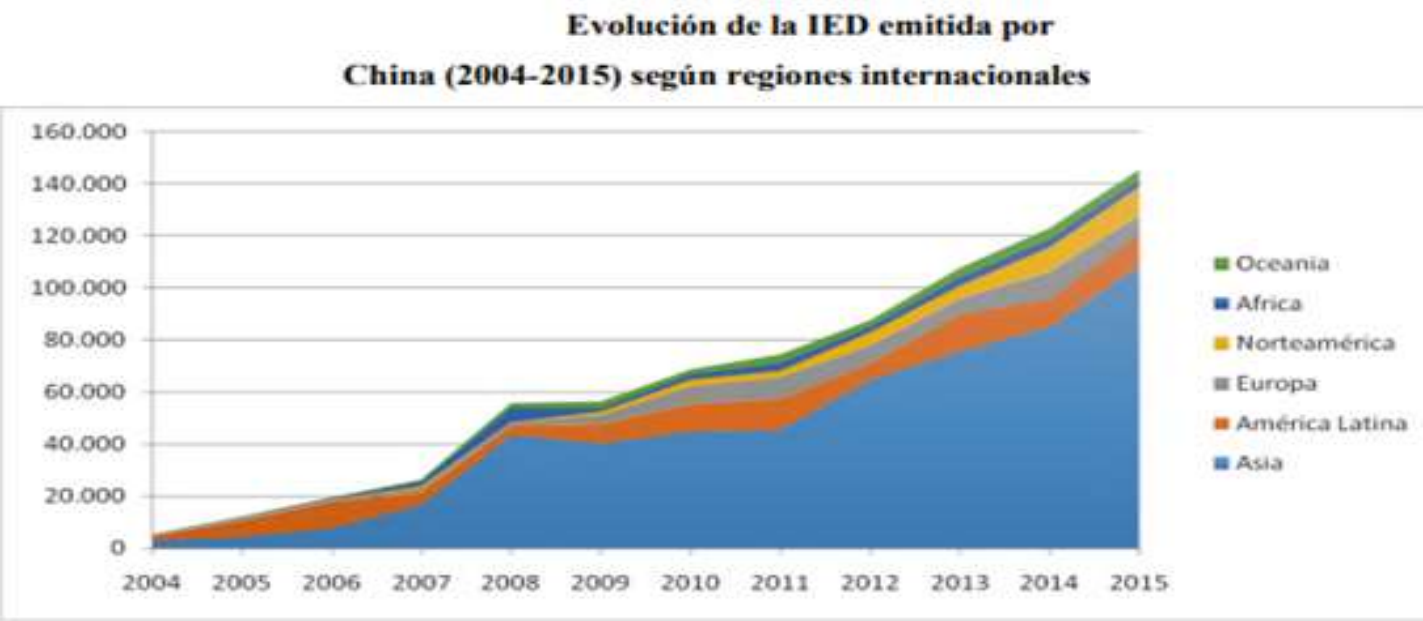



**Fuente:** ***Elaboración propia sobre datos del Banco Mundial***

La IED china hacia la Argentina fue dirigida hacia: a) adquisición de CNOOC en nuestro país; b) empresas de extracción de petróleo y gas —se registran varias transacciones chinas muy relevantes, sobre todo provenientes de grandes corporaciones petroleras (Oviedo, 2015) —; c) sector agrícola propósitos de abastecimiento. El último proyecto al que pretende incorporar a nuestro país y el resto de América Latina es la "Nueva Ruta de la seda". En 2015, el entonces presidente Mauricio Macri participó de dicho anuncio en Beijing. Este breve detalle de inversiones chinas nos permite demostrar que, siendo China un país que ocupa el tercer puesto de inversiones a nivel mundial, tanto en la región como en nuestro país, los datos nos muestran que sus inversiones se dirigen mayoritariamente hacia sectores extractivos, y que muchas veces significa la compra de las empresas. En consecuencia, este tipo de intercambio no abona al desarrollo de la economía nacional. En palabras de Slipak, este vínculo comercial es una clara "reprimarización de la economía argentina".

El gráfico N°4 nos muestra el gran volumen de exportaciones chinas hacia distintas regiones del planeta. Si bien el volumen dirigido hacia Latinoamérica no es menor, está focalizado en sectores que no potencian el desarrollo estructural de las economías de los países de la región. En este sentido, Slipak (2014) critica la falta de transferencia tecnológica hacia los países de destino, mientras que, en los casos en que deban realizarse obras de infraestructura, se suele establecer la obligatoriedad de contratar firmas de origen chino para la provisión de insumos y para la realización de etapas que requieran mayor valor añadido, así como la concesión del uso de infraestructura local con exclusividad para sus empresas. Con todo, y al margen del mayor o menor valor que se le aporte al vínculo comercio-inversión, queda clara la considerable similitud entre la composición de las actividades de destino tanto de la IED china en Latinoamérica como de los productos latinoamericanos exportados al gigante asiático.

Gráfico 4: Evolución de la IED de China entre 2004-2015




Fuente: MOFCOM

## Balanza comercial entre la Argentina y China

Más arriba, describimos las características del comercio bilateral con China, y mencionamos que este país es el segundo socio comercial de la Argentina, lo

cual impactó favorablemente sobre los precios internacionales de las commodities, datos no menores y que nos llevan a revisar cuál es el estado de nuestra balanza comercial con dicha superpotencia. El Gráfico N°5 nos muestra tanto los volúmenes de exportaciones e importaciones como el saldo comercial. En los comienzos de este vínculo comercial la Argentina tiene saldos comerciales positivos hasta 2007 aproximadamente. A partir de 2008, esta tendencia se revierte. Asimismo, las importaciones por parte de China aumentaron con gran celeridad entre 2009 y 2010, para mantenerse constantes los siguientes años. Esta tendencia de saldos negativos se sostiene y se acentúa a partir del año 2011 hasta 2015.

Gráfico 5: Balanza Comercial con China

De dicha situación podemos deducir que, si bien para la economía argentina la demanda de China es importante, la misma no alcanza para compensar los volúmenes de importaciones y su consecuente déficit. A su vez, el comercio bilateral con China se basa en la exportación de materias primas y en la importación de productos manufacturados, lo que tiene correlación con los saldos negativos de la balanza comercial, dado que los precios de las commodities tienen a fluctuar mucho más que los productos manufacturados, perjudicando los términos de intercambio para la economía nacional.

## Conclusión

Desde nuestra perspectiva, este trabajo permita confirmar la hipótesis que afirma que a pesar de su gran importancia, el vínculo comercial entre la Argentina y China no alienta las posibilidades de desarrollo de economía nacional en el periodo de análisis. En pocas palabras, podemos concluir que el comercio bilateral con China está basado en la exportación de productos primarios, sin elaboración, a cambio de la importación de productos elaborados. A su vez, la presencia de IED china en la Argentina siempre está dirigida hacia actividades primarias extractivas, es decir, actividades de menor valor agregado y de alto costo en recursos naturales, obturando el desarrollo de otros sectores de la economía. Además, la balanza comercial con este país es deficitaria, lo que se podría justificar o al menos entender si el vínculo permitiera o diera posibilidades al desarrollo de nuestra economía. Por tales razones, cerraremos este trabajo con un doble interrogante: ¿Qué intereses geopolíticos se juegan detrás de las inversiones y el comercio bilateral de China hacia la Argentina y América Latina? ¿Cuán dependiente resulta la Argentina de la demanda china y de su IED, como para aceptar las condiciones desfavorables sobre las que se edifica el deficitario intercambio comercial?

## Bibliografía

CEPAL (2016). Relaciones económicas entre América Latina y el Caribe y China. Oportunidades y Desafíos.

Girado, G. (2015): ¿Cómo lo hicieron los chinos? Algunas de las causas del gran desarrollo del gigante asiático. Buenos aires: Ed. ASTREA.

Slipak, A. (2015): "La expansión de China en América Latina: incidencia en los vínculos comerciales argentinos-brasileros". Investigación doctoral.

Slipak, A. (2013): “Las relaciones entre China y América Latina en la discusión sobre el modelo de desarrollo de la región: Hacia economías reprimarizadas”. IBEROAMERICA GLOBAL.

Páez, S. (2017): “A ascensão chinesa, classes dominantes e Estado em América Latina no começo do século XXI”. Primera Conferencia sobre Sergio Martín Páez Planificación del Desarrollo "Julio H.G. Olivera".

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA
ISSN 2718-6318
Año I | Número 3 | Diciembre 2020

# A través del estrépito: Borges, Walsh, Piglia, youtubers e instagramers

Juan Ezequiel Rogna [1]
jerogna@ffyh.unc.edu.ar

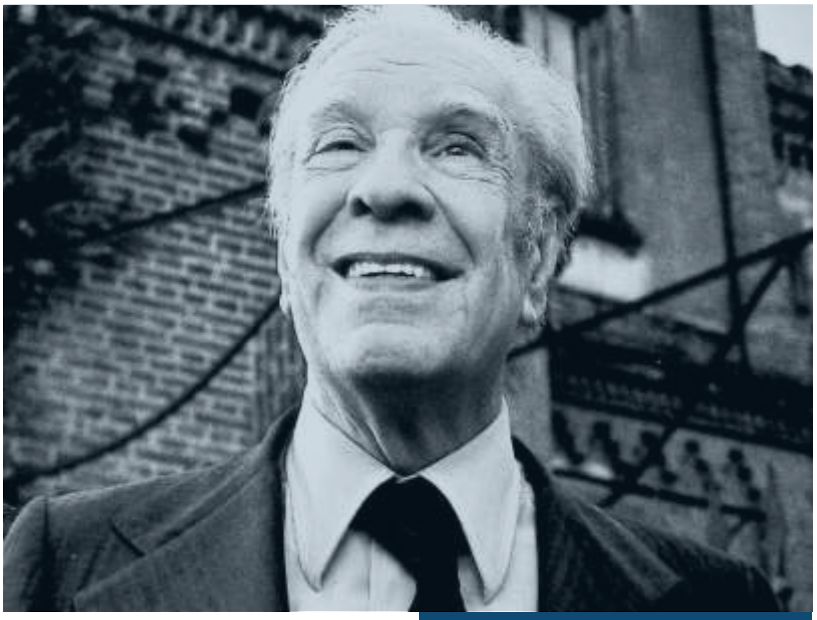
[1] Doctor en Letras y Profesor Asistente en la Cátedra de Literatura Argentina II (Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

## A modo de resumen e introducción

En el presente ensayo trazamos un recorrido crítico por algunos textos de Jorge Luis Borges, Rodolfo Walsh y Ricardo Piglia a los fines de observar los diversos modos en que responden la siguiente pregunta: ¿cómo podría destacarse nuestra voz individual, desde su singularidad, a través del estrépito característico del mundo contemporáneo? Partimos de "El jardín de los senderos que se bifurcan" de Borges y arribamos a *El camino de Ida* de Piglia, pasando por la trayectoria estético-política de Walsh, y tomamos nota de los límites explorados por los tres autores, fundamentalmente en lo que respecta a la decisión de dar un "salto al vacío" para alcanzar dicho objetivo. Finalmente, nos detenemos en los recientes casos de muerte de youtubers e instagramers, los cuales se muestran como corolario circunstancial para la genealogía que planteamos al tiempo que ofrecen un drástico giro frente a la interrogación que vertebra nuestro análisis.

## 1) Borges

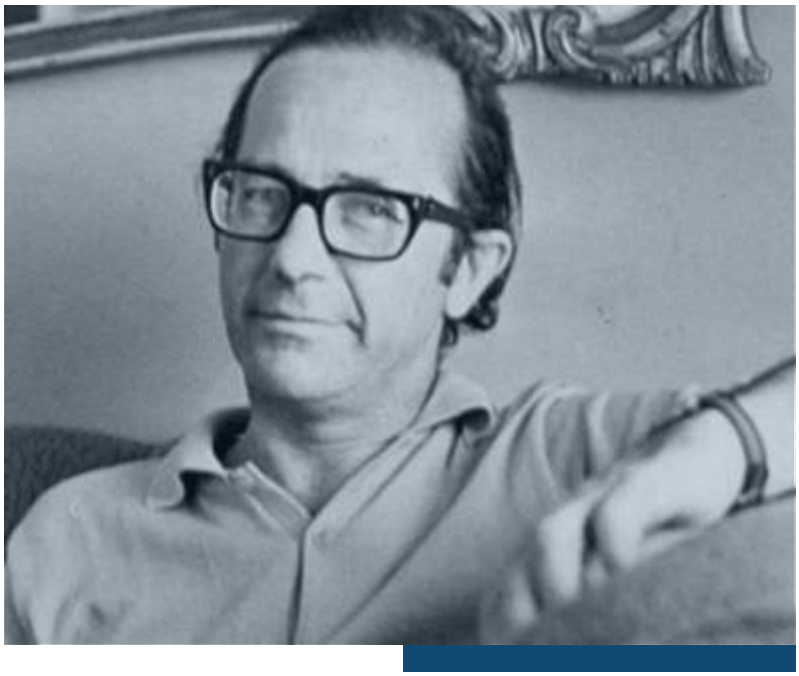
Resultaría difícil hallar un lector de literatura argentina que desconozca "El jardín de los senderos que se bifurcan", relato de Jorge Luis Borges aparecido en 1941 y publicado en el libro *Ficciones* del año 1944. Sin embargo, si hiciéramos el ejercicio de inquirir sobre el objetivo principal de Yu Tsun, su narrador y protagonista, es muy probable que la respuesta se extravíe en alguno de los tantos planteos teóricos que urden la trama del relato. En efecto, la maestría borgeana estableció allí una serie de metáforas y analogías alrededor de temas



filosóficos universales (el tiempo, el espacio) que ocupan el primer plano diegético y eclipsan los elementos del género policial igualmente presentes. Tal efecto persiste inclusive cuando el velo se descubre sobre el final y Yu Tsun, espía chino conminado a servir a las fuerzas alemanas durante la Primera Guerra Mundial, dice a las claras: "mi problema era indicar (a través del estrépito de la guerra) la ciudad que se llama Albert y (...) no hallé otro medio que matar a una persona con ese nombre" (Borges, 1998, p. 118). Podemos suponer la existencia de un tácito desfasaje entre los diferentes niveles que conforman las apretadas páginas del relato, desfasaje que dificulta aceptar, al menos en una primera aproximación, que las intrincadas elucubraciones emanadas del diálogo entre Yu Tsun y el sinólogo Stephen Albert, sus originales hipótesis sobre las coexistencia de dimensiones múltiples o la posibilidad de que una novela sea a la vez una metáfora del tiempo y un laberinto, están sentenciadas de antemano a verse truncadas por el burdo asesinato del hombre que señalaría, por un simple azar enlazado a su apellido, el nombre de la ciudad que las fuerzas alemanas debían atacar.

"Mi voz humana era muy pobre. ¿Cómo hacerla llegar al oído del Jefe?" (p. 102) se pregunta Yu Tsun en las primeras líneas de un relato que constituye también su alegato antes de morir en manos de Richard Madden, un agente irlandés al servicio del imperio inglés cuya silueta se recorta como la de su perseguidor y verdugo especular. Visto desde esta perspectiva, "El jardín de los senderos que se bifurcan" nos pone frente a un dilema elemental: ¿cómo es posible que nuestra "pobre" "voz humana" se destaque entre el estrépito? A la vez, plantea como salida a este dilema la decisión de dar un salto al vacío, materializado aquí en el asesinato de otro ser humano. Hay por ello en Yu Tsun una resignada comprensión de que sólo haciendo el mal podrá lograr su propósito; de ahí la "innumerable contrición y cansancio" (p. 118) que manifiesta al final del relato, de allí su postrero sacrificio redentor.

## 2) Walsh



El 24 de marzo de 1977, Rodolfo Walsh dio a conocer "Carta abierta de un escritor a la Junta Militar". Al día siguiente, fue emboscado en la vía pública y desapareció en manos de un grupo de tareas comandado por "el Tigre" Acosta y Alfredo Astiz. Desde entonces no han faltado altercados sobre la posibilidad de que esta secuencia de acontecimientos haya estado motivada por la decisión de Walsh de hacer propias aquellas palabras que le atribuyera a su hija Victoria antes de suicidarse: "ustedes no nos matan, nosotros elegimos morir".2 Aunque junto con Walsh también desapareció la respuesta definitiva a ese interrogante, resulta inobjetable que, al obligar a los hacedores de esa "miseria planificada" (Walsh, 2001, p. 232) que denunciaba meticulosamente en su "Carta abierta..." a que abrieran fuego y lo acribillaran, este escritor unió su inquebrantable voluntad de "dar testimonio en momentos difíciles" (p. 236) con su propia muerte.

El estrépito a través del cual debía hacer oír su "pobre voz de hombre" era el perpetrado por el terrorismo de Estado reinante y la instauración de un atronador silencio disidente. Walsh había decidido dar batalla desde adentro. Acababa de fundar la Agencia de Noticias Clandestina (ANCLA) con el declarado objetivo de romper el aislamiento y tejía por entonces una endeble red de contactos para que la mentira oficial no se instalara como verdad histórica. Persistía en él la búsqueda de una Verdad ulterior. Había querido hallarla en la denuncia periodística puesta en función de la restitución de

[2] La cita deriva del texto titulado "Carta a mis amigos", firmado por Walsh y fechado el 29 de diciembre de 1976.

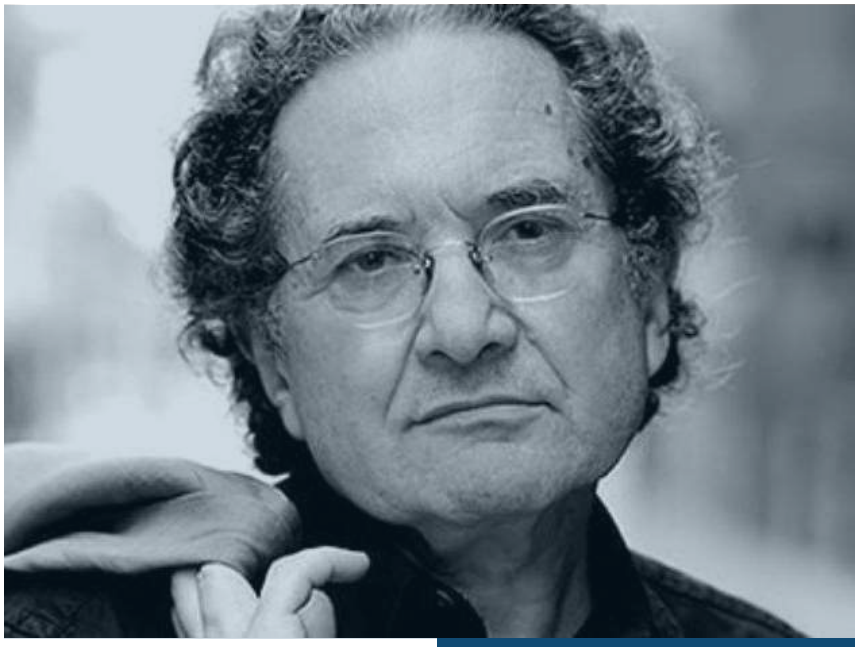
Justicia, pero abandonó esa cándida visión primigenia al constatar que el sistema premiaba (y no castigaba) a sus brazos ejecutores. La había buscado en la acción Política, pero sus diferencias con la conducción montonera y la desigual correlación de fuerzas frente a los militares golpistas obliteraban la posibilidad de hallarla allí, al menos circunstancialmente. Fue entonces cuando se empeñó en situarla en la dimensión trascendente de la Historia. Parafraseando a Borges y su relato, esa Historia era, más allá de todo destinatario posible, el "Jefe" al que debía hacer llegar su voz. Por eso, tal como supo señalar Carlos Gamerro (asistido por el testimonio de Lilia Ferreyra, compañera de Walsh en esos últimos días), él firmó su "Carta abierta..." como "escritor", reivindicando un rol del que había renegado, adoptando como modelo las *Catilinarias* de Cicerón y apelando a "la duración de la literatura" (Gamerro, 2015, pp. 41-42) antes que al corto alcance de la noticia o del mero panfleto.[3]

Si lo comparamos con el protagonista de "El jardín de los senderos que se bifurcan", advertiremos que el salto al vacío efectuado por Walsh se produjo en un sentido inverso. En efecto, ese acto final que implicaba "jugarse la vida" llevaba al límite y a un mismo tiempo las posibilidades del género policial y del periodismo de investigación: nunca podremos ir más allá, parece decirnos, porque más allá está la propia muerte.

[3] Esa "duración literaria" referida por Gamerro fue igualmente advertida por Osvaldo Bayer cuando en "Rodolfo Walsh: tabú y mito", la introducción para una reedición de Operación Masacre aparecida en el año 2001, fue descartando de a uno los distintos motes utilizados para definir a Walsh (periodista, escritor, militante) porque, sostenía, no lograban o más bien anulaban la posibilidad de dimensionarlo en su verdadera estatura. Sobre el final, se inclinaba por una definición poética y decía: "Rodolfo Walsh no existe. Es sólo un personaje de ficción. El mejor personaje de la literatura argentina. Apenas un detective de una novela policial para pobres. Que no va a morir nunca." (12)

## 3) Piglia

Ese "salto al vacío" dado por un individuo para que su pobre voz pueda ser oída a través del estrépito forma parte del centro moral de *El camino de Ida* (2013), la última novela publicada por Ricardo Piglia. Aquí Emilio Renzi, recurrente alter-ego de Piglia en la ficción, recala en una universidad norteamericana para dictar un curso sobre Guillermo Hudson. Ha sido invitado por Ida Brown, aguerrida profesora de formación marxista que estudia las relaciones entre Hudson y Joseph Conrad. Atravesando una persistente sensación de "desajuste" respecto del entorno, Renzi enciende su pasión y encuentra refugio en las aventuras amorosas con Ida, pero ella muere repentinamente al producirse una explosión en su automóvil. A partir de allí, las tramas del relato policial van abriéndose paso y las diversas teorías sobre la causa de su muerte desembocan, desde la mirada de Renzi, en la posibilidad de que haya sido víctima y/o cómplice de un criminal identificado por el FBI como "Recycler". Este individuo había enviado cartas-bomba durante casi veinte años a distintas personalidades del ámbito universitario, y a pesar de las persistentes investigaciones, recién será descubierto poco tiempo después del fallecimiento de la profesora, cuando los principales diarios de EE.UU. accedan a publicar su *Manifiesto* como prenda de cambio para el cese de los atentados. Thomas Munk es el nombre del "criminal más buscado en la historia de los Estados Unidos" (Piglia, 2015, p. 151). Se trata de un ex-estudiante de matemáticas de Harvard que decidió abandonar su prominente carrera para irse a vivir a una cabaña montañesa y perpetrar, desde allí, un puñado de ataques a víctimas consideradas como simples "funciones del



sistema, individuos que estaban llevando adelante una tarea destinada a destruir todo lo que era humano en la sociedad" (p. 171).

Para moldear la figura y el derrotero de Thomas Munk, Piglia adaptó fielmente la historia en Theodore Kaczynski, el anarco-criminal apodado como "Unabomber", un matemático, filósofo, neoludita y terrorista estadounidense conocido por enviar cartas bomba a destacados académicos entre fines de los '70 y mediados de los '90. Pero además, desdibujando los ya brumosos límites entre realidad y ficción, en la novela aparecen extensos pasajes de un texto de Kaczynski titulado "La sociedad industrial y su futuro", más conocido como "El manifiesto de Unabomber". Este texto fue publicado por primera vez en *The New York Times* en septiembre de 1995. En abril de ese año, Kaczynski había enviado una carta al diario en la que ofrecía abandonar de forma permanente sus actividades terroristas a cambio de que se publicara un artículo de unas treinta mil palabras. Más allá de las controversias, se tomó la decisión editorial de publicarlo y fue justamente a partir de la aparición del manifiesto que David Kaczynski, hermano menor de Theodore, halló similitudes con algunas cartas que le había enviado y decidió delatarlo.

En la novela, varias partes del Manifiesto original de Kazcynski aparecen transcritas o referidas por Emilio Renzi, quien se explaya como su exégeta a lo largo de varias páginas. En un momento, Renzi repara en una confesión que Kazcynski/Munk desliza en el párrafo 96 de su Manifiesto. Se trata de un pasaje en donde, al abordar "la libertad de prensa", asume haber tomado la decisión de "matar algunas personas" para "hacerse oír" (pp. 130-131) a través del estrépito de la hegemonía capitalista y su vorágine mediática. Como decíamos al comenzar este apartado, sobre ese punto gira el dilema moral de la novela, por lo que proponemos a éste como el verdadero "camino de ida" que sus páginas despliegan: el "salto al mal" realizado de manera consciente y voluntaria por un hombre que decide convertirse en terrorista para "difundir su mensaje" (p. 131).

A la vez, como si de un juego de cajas chinas se tratase, la inspiración de Kaczynski/Munk provino de la lectura de una novela de Joseph Conrad

llamada *The secret agent*, dato que Piglia retoma y explora en su libro. Publicada en 1907, *El agente secreto* narra la historia del Profesor, un destacado universitario que abandona "su deslumbrante carrera académica para unirse a un grupo anarquista y dirigirlo en sus acciones" (p. 188). En un trabajo anterior (Rogna, 2019) hemos analizado la figura del "héroe lector" en novelas argentinas contemporáneas, por lo que aquí sólo diremos que esta figura encuentra en Kaczynski/Munk el último eslabón de una genealogía literaria que se remonta, *Don Quijote* mediante, al nacimiento de la novela moderna. En este sentido, la clave de lectura de *El camino de Ida*, tal como lo señala Renzi, es la parábola que traza "un lector de novelas que busca el sentido en la literatura y la realiza en su propia vida" (p. 192). Por este motivo, podríamos pensar que Kaczynski/Munk se alinea con Rodolfo Walsh al tiempo que se erige como su contracara: ambos fueron héroes lectores porque vivieron según lo aprendido en los libros; al momento de escribir y denunciar, ambos fueron conscientes de las limitaciones existentes para que sus pobres voces pudieran ser oídas; pero mientras Kaczynski/Munk resolvió, de manera análoga al protagonista del relato de Borges, matar para encauzar y amplificar su mensaje, Walsh decidió morir.

## 4) Youtubers e instagramers

"Un youtuber muere en directo tras comer ciempiés vivos para ganar seguidores", "Un youtuber transmite en vivo su propia muerte en el Monte Fuji", "Mujer transmite en vivo el accidente en el que murió su hermana menor", "Un pulpo ataca a una youtuber que iba a comérselo", "Un youtuber chino graba su propia muerte al caer de un rascacielos". Éstos son apenas un puñado de titulares que comunican el trágico destino de incontables jóvenes que, en los últimos tiempos, vienen inmolándose frente a las cámaras. Si bien las derivaciones de este fenómeno ameritan indagaciones más profundas, a los fines del presente ensayo pueden colocarse como un circunstancial corolario para la genealogía que estamos hilvanando.

Cabe preguntarse entonces cuál es el estrépito que sus pobres voces, devenidas canales de YouTube o cuentas de Instagram, pretenden atravesar.

En éstas y en otras fatídicas situaciones similares brilla por su ausencia aquel mensaje que constituía el fin que justificaba los medios en los casos anteriores.[4] En estos desenlaces trágicos, productos más de la inconsciencia del peligro que de un planificado salto al vacío, parece cifrarse el espíritu de una época cuyo mensaje es el grito sordo de millares de individuos anónimos que se desviven por adquirir alguna entidad a partir de la mirada de los otros.

"El mensaje soy yo", semejan decir. En cierta medida, anida en estos actos el espíritu que insufló vida al último avatar del Guasón, plasmado en la siguiente aseveración hecha por el personaje después de haber cometido sus primeros asesinatos: "Durante toda mi vida ni siquiera sabía si realmente existía. Pero existo. Y la gente empieza a darse cuenta" (Phillips, 2019). Sin embargo, el poder disruptivo frente a un *statu quo* injusto que el film *Joker* plasma queda abolido, y su politización desaparece, cuando no hay transmisión ni trascendencia en los otros, sino la constatación de la banalidad que ahoga toda existencia desde la espuma de las pantallas.

## Bibliografía

Bayer, O. (2001). Rodolfo Walsh: tabú y mito. En R. Walsh, *Operación Masacre* (pp. 7-12). Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Borges, J. L. (1998). *Ficciones*. Buenos Aires: Alianza.

Lamoureux, M. (2019). Estrella de Instagram se congeló hasta morir en una montaña tras caer por un acantilado. Recuperado el 06 de noviembre de https://www.vice.com/es_latam/article/kzdqnx/vice-estrella-de-instagram-se-congelo-hasta-morir-montana-caer-acantilado

Gamerro, C. (2015). *El nacimiento de la literatura argentina.* Buenos Aires: Editorial Excursiones.

[4] El manejo de las redes sociales les permite prescindir de la prensa tradicional, y en esto también se diferencian de los personajes de Borges, Piglia o Walsh.

Schmidt, R. (2017). Mujer transmite en vivo el accidente en el que murió su hermana menor. Recuperado el 06 de noviembre de https://cnnespanol.cnn.com/video/cnnee-pkg-accidente-fatal-es-capatado-en-instagram/

Kaczynski, T. (1996). *The Unabomber Manifesto: Industrial Society and Its Future*. Washington: Freedom Club.

Phillips, T. (2019). *Joker*. EE.UU.: Warner Bros. Pictures.

Piglia, R. (2015). *El camino de Ida.* Buenos Aires: Random House Mondadori.

Redacción La Vanguardia. (2019). Un pulpo ataca a una youtuber que iba a comérselo. Recuperado el 06 de noviembre de https://www.lavanguardia.com/muyfan/youtube/20190509/462136815959/viral-pulpo-ataca-bloguera-china-video-seo-ext.html

Redacción MARCA Claro. (2019). Un youtuber transmite en vivo su propia muerte en el Monte Fuji. Recuperado el 06 de noviembre de https://www.unotv.com/noticias/portal/deportes/detalle/transmite-su-propia-muerte-por-redes-sociales-007142/

Rogna, J. E. (2019). El 'héroe lector' en la narrativa argentina contemporánea. Tres variaciones literarias después de la derrota revolucionaria". *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica*, Volumen 10, No. 20, pp. 29-44.

Walsh, R. (1976). Carta a mis amigos. Recuperado el 06 de noviembre de 2020 de http://nuevo.comcosur.org/rodolfo-walsh-carta-a-sus-amigos/

Walsh, R. (2001). Carta abierta de un escritor a la Junta Militar. En R. Walsh, *Operación Masacre* (pp. 225-236). Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA
ISSN 2718-6318
Año I | Número 3 | Diciembre 2020

# ¿Sexi o sexista? Machismo y maltrato a la mujer en el mundo de la publicidad

Sofía Ricci [1]
sofiaricci159@gmail.com

[1] Estudiante de la Licenciatura en Comunicación Social en la Universidad de San Isidro (USI).

Mujeres semidesnudas para promocionar cervezas, cuerpos sexualizados para mostrar perfumes o un anuncio sobre el Día de la Madre en el que se muestra a las "Supermadres, que son capaces de todo sin pedir nada a cambio". Estos son, apenas, algunos ejemplos de la publicidad sexista que aún podemos ver hoy en día.

La plataforma Netflix nos trajo, recientemente, la nueva serie “Emily in París”. Con ella, llegó un dilema que se viene debatiendo hace mucho tiempo: ¿sexi o sexista? He allí el nombre del tercer capítulo de esta serie, en donde Emily —nuestra protagonista— expresa su preocupación por una arriesgada campaña publicitaria en la que se utiliza el cuerpo desnudo de una mujer para vender un perfume. No es extraño, aún hoy, ver cómo el cuerpo femenino es utilizado para vender cualquier tipo de producto, como las llantas para automóviles, y que incluso muchas mujeres reconocen esta situación como “normal” y “aceptable”. Si bien es cierto que podemos observar cierta evolución desde aquellos anuncios y comerciales en los que aparecían ‘perfectas’ amas de casa, que mostraban su felicidad al utilizar un producto de limpieza, aún queda un largo camino por recorrer.

Hoy, cada vez son más las marcas que procuran tener una cultura organizacional de responsabilidad social. Dove, Nivea, L'Oreal son algunas que así lo declaman. El patrón revela que el respeto por la imagen de la mujer se da con mayor frecuencia en las marcas de belleza o de productos de uso femenino, y que tristemente la cosificación sexual continúa arraigada en las marcas más alejadas de ese rubro. Así, podemos ver un cambio positivo en las marcas de belleza. Pero, sin embargo, este cambio sólo se ve cuando estas marcas empiezan a perder clientes por su mala política de publicidad, como ha sido el caso de Victoria´s Secret. Delgadas, bien dotadas y con cuerpos de atletas. Así son las modelos que protagonizan las campañas publicitarias de Victoria´s Secret, en donde los cuerpos exhibidos en la publicidad de esta popular marca de ropa de interior hasta pueden lucir insanos, promoviendo estándares que difícilmente podría alcanzar una mujer común y corriente. De hecho, sus modelos suelen someterse a entrenamientos de alto rendimiento y a dietas de nivel olímpico. Luego de un fuerte declive de sus ventas y el cierre de numerosas tiendas, la marca se renovó y comenzó a incluir modelos de tallas grandes y del colectivo trans. Resulta poco aceptable que las marcas recién comiencen a cambiar cuando tienen pérdidas económicas, y no por las consecuencias negativas que generan en millones de mujeres que no alcanzan sus estándares de belleza.

Una de las campañas contra la objetivación de la mujer con más repercusión fue #WomenNotObjects. Una iniciativa que denunció diferentes anuncios sexistas. El video We Are #WomenNotObjects finaliza diciendo "soy tu madre, hija, hermana, colega, jefa, no me hables así". Un fuerte llamado de atención en búsqueda de respeto por las mujeres y sus cuerpos.

La lucha contra el sexismo pareciera estar en su apogeo. Tenemos más conocimientos que en tiempos pasados y más visibilidad, pero ¿realmente vemos un cambio? El abundante contenido machista en las publicidades nos da la impresión de que existe un bajo sentido de la responsabilidad en el tipo de contenido que surge desde las marcas y las empresas de publicidad. Es evidente que existe una ausencia de formación ética en la industria publicitaria. Como ocurre en otros espacios de la sociedad, la carencia de una

cultura de igualdad de género aparece como la causa fundamental de que la industria publicitaria siga siendo, en buena medida, estigmatizante y dañina contra la mujer. Y, desde allí, nos encontramos con una sociedad que tiende a naturalizar los maltratos y comportamientos de este tipo.

## Estándares de belleza: ¿una forma de control social?

Si entendemos al control social como un conjunto de prácticas, actitudes y valores destinados a mantener el orden establecido en las sociedades, podemos preguntarnos: ¿por qué los estándares de belleza podrían ser formas de control social? La respuesta es simple: las mujeres pasamos nuestra vida intentando alcanzar los estándares. Las que podemos, invertimos horas en el gimnasio, fortunas en cremas y artículos de belleza para corregir nuestras "imperfecciones" y así estar un poco más cerca del estándar impuesto. Y más aún: ¿cuántos recursos se invierten en cirugías estéticas y tratamientos dolorosos en la búsqueda de esa impuesta perfección?

Desde el inicio de los tiempos de modernidad, se pretendió mantener a las mujeres en una posición de inferioridad, incluso alejadas de la educación y del voto. En occidente, un largo camino se transitó para obtener esos derechos, pero la publicidad encontró una forma de alejar a las mujeres "voluntariamente" de metas intelectuales y de cualquier otra cosa que no esté relacionado al mundo de "las mujeres". Mientras que los hombres se pasan sus vidas invirtiendo en su educación, dedicando escaso de tiempo y dinero en su imagen, a las mujeres se les exige someter sus vidas con tal de ser "un poco más aceptadas".

Los trastornos psicológicos que causan los estándares de belleza, especialmente en las mujeres adolescentes, resultan extremadamente peligrosos. Las conductas obsesivas para alcanzar la perfección ponen en riesgo la salud física y mental de millones de mujeres. Estos comportamientos afectan su autoestima, desencadenando trastornos de la imagen corporal, causados por la percepción equivocada de su cuerpo, es decir, dismorfia corporal. Dicha alteración afecta la manera en que las

mujeres se perciben frente al espejo. Y, desde allí, se condiciona su sentir y se determina el comportamiento en relación a su cuerpo y al cuerpo de los y las demás. Sus consecuencias se manifiestan en problemas de relaciones sociales como aislamiento y temor a compartir con otras personas, así como trastornos de la conducta alimentaria. Podríamos pensar que las mujeres se someten voluntariamente a esta vida, pero ¿realmente es así? Desde que nacemos, las mujeres estamos expuestas a la publicidad, se nos enseña y dice que nuestro valor está en cómo nos vemos, y así nos configuramos una falsa autoestima que se puede destruir en cualquier momento. Es así como luchamos constantemente por alcanzar el ideal de belleza. Todo camino alejado de ese ideal, se nos presenta como negativo y como el resultado de un fracaso.

## Roles sexistas de la mujer en la publicidad

En la mayor parte de las campañas publicitarias, la figura de la mujer continúa vinculada al hogar y a las tareas "domésticas". Se les sigue atribuyendo la preocupación por los hijos y, sobre todo, por su aspecto físico, delgada y siempre sexualizada. Pero la industria de la publicidad se las ha ingeniado para encontrar diversas formas de cosificar a la mujer, como es el caso de la "mujer profesional", que suele ser una especie de *wonder woman*, esa mujer que puede hacer todo y, al finalizar el día, luce siempre perfecta. Se trata de la construcción de un estereotipo agotador, que nos dice: "Está bien que trabajes, pero aun así debes ocuparte de tu hogar, de tus hijos y todo esto sin presentar cansancio ni perder

belleza". Estas imposiciones son totalmente distintas a la del hombre profesional, pues mientras que a los padres no se les exige o reclama por no poder estar presentes en la vida familiar o cumplir con sus responsabilidades paternales, el rol de la mujer profesional exige que seamos mujeres de éxito, madres de éxito y parejas de éxito.

El rol clásico del sexismo publicitario es el de la "ama de casa". Inteligentemente, la industria ha hecho evolucionar el estereotipo. Ahora no vemos a las mujeres al completo servicio de sus esposos y de sus familias como en los clásicos anuncios de los años sesenta. En el presente, la industria muestra a mujeres obsesionadas con la limpieza, la cocina y los electrodomésticos. Otro ejemplo lo mostramos en los roles asignados a las mujeres desde que son niñas. Así, la industria presenta a las niñas jugando a "cosas de mujeres" como a ser madres y cocineras que se preocupan por su imagen, mientras que los niños hacen "cosas de hombres" como construir edificios o puentes, manejan automóviles y se los promueve como futuros líderes. La construcción de estos roles viene desde la infancia. Así lo muestra la industria publicitaria. Por lo tanto, la educación en igualdad de género

aparece como la vía fundamental para detener la estereotipación y el maltrato.

Otra situación extremadamente preocupante es la de la erotización de la violencia. Se utiliza la violencia de género como recurso para vender, mostrando a una o varias mujeres humilladas o sometidas por un hombre. Este tipo de publicidades que, si bien hoy son menos frecuentes, siguen existiendo, no sólo fomentan la violencia sexual y de género, sino que también la naturalizan. Un claro ejemplo de esta situación es la película "365 días", que narra la historia de una mujer que cae en las garras de un jefe mafioso y es encerrada durante un año, plazo que el secuestrador le da para que ella se enamore de él. Este film forma parte de la sección de "Cine Romántico" de la plataforma de streaming más popular, pero lo que en realidad verán sus espectadores son actos de agresión sexual, control coercitivo, masculinidad tóxica y un claro síndrome de Estocolmo por parte de la mujer capturada. Este tipo de historias presenta a los espectadores la idea de que la violencia masculina podría ser normal y hasta aceptable, creando una romantificación del abuso físico y sexual.

Otro rol que es explotado por la industria es el de la mujer perfecta, aquella que es siempre guapa, delgada y feliz. En particular, este rol genera consecuencias psicológicas negativas en las mujeres, ya que pueden conducir a conductas autodestructivas y, en ocasiones, a fuertes trastornos como la anorexia, la bulimia y la dismorfia corporal. Por otro lado, encontramos el rol de la mujer en tanto "objeto sexual". En esta versión, la industria utiliza a la mujer y a su cuerpo con tendencia al desnudo como herramienta publicitaria. Este rol continúa presente en nuestras pantallas y en los carteles de los grandes centros urbanos de occidente.

## A modo de conclusión

Las formas y estrategias con que los medios de comunicación refuerzan los estereotipos de género, marcadamente sexistas, tienden a perpetuar la desigualdad y propicia que las mujeres busquen lucir una sexualidad adaptada a la norma patriarcal de dominación masculina. Una organización

que busca visibilizar esta forma de maltrato es "Mujeres Que No Fueron Tapa". Esta ONG analiza el contenido de las revistas, publicidades y comerciales sexistas, y hace una reflexión sobre las causas que provocan que las publicidades petrifiquen la discriminación hacia la mujer.

Si bien es cierto que, en la última década y media, se ha producido un importante avance en los derechos de las mujeres, no ha cambiado la cultura que impulsa a la mujer a realizar grandes inversiones de tiempo y dinero para mantener una apariencia "joven y sexy", para poder entrar en los estándares impuestos por la industria publicitaria y legitimados por la sociedad. Un rol ligado a esta situación, y que destaca por ser uno de los más preocupantes, es el de la hipersexualización de las niñas. La erotización de las niñas es algo que se ha normalizado en la publicidad. Un claro ejemplo es el "Cuties", la película francesa que llevó a Netflix a pedir disculpas tras publicar un póster de la película que sexualiza a niñas de... ¡11 años! La avalancha de comentarios de rechazo se posicionó en la denuncia de una "cultura de la pedofilia", que popularizó la etiqueta #NetflixPedofilia. Lo más desconcertante de esta situación es que, a pesar de que este tipo de actos han sido denunciados en numerosas ocasiones, la tendencia a promover una imagen erotizada o hipersexualizada de la infancia en la publicidad, continúa incrementándose.

El objetivo de este ensayo no es demonizar al mundo de la publicidad. Como todo rubro, tiene aspectos destacables para el desarrollo de la sociedad. Lo que busca este artículo es instar a la toma de conciencia para que la industria publicitaria configure y consolide una mirada igualitaria. Debemos estar más alertas, conscientes y entender que cualquier discriminación, en el ámbito que sea, constituye una práctica alejada de los principios. La industria debe entender que la cosificación de la mujer para vender un producto no es necesaria. Por ello, ya vemos marcas que demuestran que se puede hacer buena publicidad, ética, sin tener que denigrar y discriminar a ningún ser humano. Es fundamental que no sólo exista un cambio en las marcas ligadas a las mujeres, sino que abarque a todos los ámbitos en donde podemos observar que aún hay un largo camino por transitar. Finalmente, es necesario avanzar en la toma de conciencia de que la autoestima no puede ni debe

estar atada al aspecto físico, y pensar que la “belleza” no resulta de la apariencia estética. He allí la batalla fundamental. La industria publicitaria tiene mucho para aportar en este sentido.

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA
ISSN 2718-6318
Año I | Número 3 | Diciembre 2020

# Turismo sostenible y responsable: una contribución a la Agenda 2030

María Luisa Braña [1]
info@laheroicaviajes.com.ar

[1] Fundadora de La Heroica-Turismo Responsable. Es, además, estudiante de la Licenciatura en Comunicación Social en la Universidad de San Isidro.

La pandemia por COVID-19 desnudó un conjunto de problemáticas ambientales que afectan a cada rincón del planeta. Si bien la temática por el cuidado de la Tierra se encontraba ya en la agenda pública de los organismos multilaterales y de numerosas organizaciones de la sociedad civil, la crisis vivida en 2020 acrecentó el desafío de reconstruir un mundo que consiga amalgamar el desarrollo económico con la protección del ambiente. En este marco, el turismo sostenible aparece como la industria virtuosa del futuro, porque logra combinar alto nivel de empleo, crecimiento económico y cuidado responsable del planeta. En otras palabras: las actividades turísticas desarrolladas desde la sostenibilidad generan beneficios en todos los destinos. Así, las buenas prácticas desarrolladas por todos los actores del sector turístico contribuyen, además, con los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) de la Agenda 2030 de Naciones Unidas.

## ¿Qué es el turismo sostenible?

El turismo sostenible es el que genera beneficios en el medioambiente, la cultura y la economía de todos los destinos para lograr un desarrollo perdurable del sector. Esta noción de triple beneficio proviene del concepto de Desarrollo Sostenible propuesto en el Informe Nuestro Futuro Común (1987), presentado por la Comisión Mundial de Medioambiente de Naciones Unidas. Dicho informe, también llamado Informe Brundtland debido a su autora Gro Harlem Brundtland, tuvo un papel concluyente en la definición de "desarrollo sostenible" que luego se incluyó en el Principio 3 de la Declaración de Río (1992).

El Informe Brundtland presentó la necesidad de una articulación urgente entre el medioambiente, la economía y el aspecto social de las naciones para contrarrestar el deterioro provocado por el desarrollo económico globalizador y sostenido que lleva a un costo medioambiental alarmante. Con el concepto de "desarrollo sostenible" ("S*atisfacer las necesidades del presente sin comprometer las necesidades de las futuras generaciones*", Brundtland, 1987), se evidencia un cambio importante en la mirada de las naciones con respecto a las cuestiones medioambientales. Este cambio

implica redefinir las responsabilidades, e involucrar en el proceso de desarrollo el aspecto social y el económico de las naciones. El sector turístico se alinea a este concepto desarrollando un turismo sostenible, es decir, una forma de gestionar las actividades turísticas articulando esos tres pilares de la sostenibilidad: el medioambiente, la cultura y la economía. Desarrollar el turismo desde la sostenibilidad implica tener en cuenta al planeta y a su gente en todos los destinos, procurando un equilibrio beneficioso entre el patrimonio natural, cultural y la rentabilidad en toda la cadena de valor.

Esta definición conlleva una convicción: el turismo sostenible no constituye un nicho de ventas. En ocasiones, se lo asocia con el turismo ecológico, pero toda persona, en cualquier actividad turística que realice, sea ésta urbana, rural o de naturaleza, en el rincón del mundo que sea, puede ejercer un turismo sostenible. Cuidar la limpieza de las playas o de las ciudades, respetar las normas de los parques o las normas de tránsito, celebrar las fiestas populares o la gastronomía tradicional, constituyen buenas prácticas de turismo sostenible y pueden desarrollarse en cualquier destino. Turismo urbano, turismo de entretenimiento, turismo cultural, turismo de naturaleza... todo ser humano puede desarrollar buenas prácticas de turismo responsable y contribuir con la Agenda 2030 para un mundo mejor.

## ¿Qué es la Agenda 2030 y cómo se relaciona con el turismo sostenible?

En Septiembre de 2015, Naciones Unidas y sus Estados miembros presentaron la Agenda 2030, un conjunto de 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) que buscan erradicar la pobreza, cuidar el medioambiente y lograr un mundo más justo para todos. Si bien los 17 ODS atraviesan el Turismo, en las metas de los ODS 8, 12 y 14 se hace referencia al turismo y a un "turismo sostenible", específicamente. Tanto el ODS 8 Trabajo decente y crecimiento económico, el ODS 12 Consumo y Producción Responsable y el ODS 14 Vida Submarina, impulsan un turismo que cuide el medioambiente, promueva los productos culturales y cree puestos de trabajo.

Para el sector turístico, la Agenda 2030 es un lenguaje común que guía a todos los actores de la industria para ponerse en acción y trabajar por un turismo sostenible que reduzca la pobreza, su impacto medioambiental y genere beneficios al planeta y a su gente. En esta Década de Acción (desde el 2020 al 2030), Naciones Unidas, a través de su Secretario General Antonio Guterres, insta a todos los actores de la convoca a todos los actores de la sociedad a realizar acciones a nivel mundial, local e individual de las personas para dar cumplimiento a las metas de la Agenda 2030 para un mundo mejor.

El turismo debe comprometerse en todas sus instancias a orientar productos y servicios hacia la sostenibilidad para contribuir con los ODS. Agencias de viaje, operadores, hoteleros, medios de comunicación, círculos académicos y turistas, todos están llamados a aplicar las buenas prácticas que satisfagan "*las necesidades del presente sin comprometer las necesidades de las futuras generaciones*" (Brundtland, 1987).

## ¿Qué son las Buenas Prácticas del turismo responsable?

Las buenas prácticas son acciones concretas que pueden desarrollar todos los actores del sector turístico y que se vinculan con los ODS de la Agenda 2030. Si bien es necesario determinar un norte ambicioso para lograr los mejores resultados, todas las acciones cuentan y las buenas prácticas sencillas son las que generan mayor motivación en los actores del sector a la hora de implementarlas y avanzar en el camino hacia la sostenibilidad. Resulta útil presentar un conjunto de buenas prácticas vinculadas con los ODS que se pueden tener en cuenta para desarrollar actividades turísticas:

- BUENAS PRÁCTICAS MEDIOAMBIENTALES QUE CONTRIBUYEN CON LOS ODS 12, 13 Y 15

    1. Elegir caminatas y paseos en bicicleta para reducir la huella de carbono
    2. Producción y consumo responsable de alimentos en los alojamientos.
    3. Aprovechamiento adecuado de los recursos naturales (agua: duchas cortas / luz: desenchufar los aparatos eléctricos al salir de la habitación del hotel)
    4. Respeto de las normas en los parques naturales
    5. Cuidado de la limpieza de las playas y ciudades

- BUENAS PRÁCTICAS CULTURALES QUE CONTRIBUYEN CON EL ODS 12
    1. Conectar con el anfitrión del destino
    2. Celebrar sus hábitos y costumbres
    3. Aprender alguna palabra en el idioma local
    4. Mezclarse en sus rutinas diarias
    5. Disfrutar de la gastronomía tradicional
- BUENAS PRÁCTICAS ECONÓMICAS QUE CONTRIBUYEN CON EL ODS 8
    1. Elegir destinos nacionales y de cercanía
    2. Contratar guías locales
    3. Comprar productos regionales
    4. Disfrutar de la gastronomía local

## Un mensaje poderoso para ponernos en acción

El turismo sostenible es un mensaje poderoso que debe multiplicarse para lograr mejores resultados. Por eso es necesario convocar a los medios de comunicación a que informen sobre los beneficios de la sostenibilidad y motiven a todos los actores a implementar buenas prácticas. De esta manera, el turismo sostenible dejará de ser una tendencia para transformarse en hábitos y costumbres internalizados por todos.

El turismo sostenible es responsable: motiva a cada uno de los actores de la industria, pero también a los turistas, a desarrollar buenas prácticas que generan beneficios.

El turismo sostenible es restaurador: regenera lazos, reconecta experiencias, reconstruye la economía.

El turismo sostenible es rentable: ahorra recursos, atrae y fideliza clientes.

El turismo sostenible es resiliente, porque, en tiempos de pandemia e incertidumbre, genera herramientas creativas y eficientes que permiten mitigar el impacto de la crisis y acelerar el proceso de recuperación.

El turismo sostenible es, por último, una aventura. Desde esta convicción, cada persona tiene el desafío de planificar, diseñar y experimentar viajes nuevos a partir de las buenas prácticas, teniendo en cuenta al planeta y a su gente, y contribuyendo con la Agenda 2030 para un mundo mejor.

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA
ISSN 2718-6318
Año I | Número 3 | Diciembre 2020

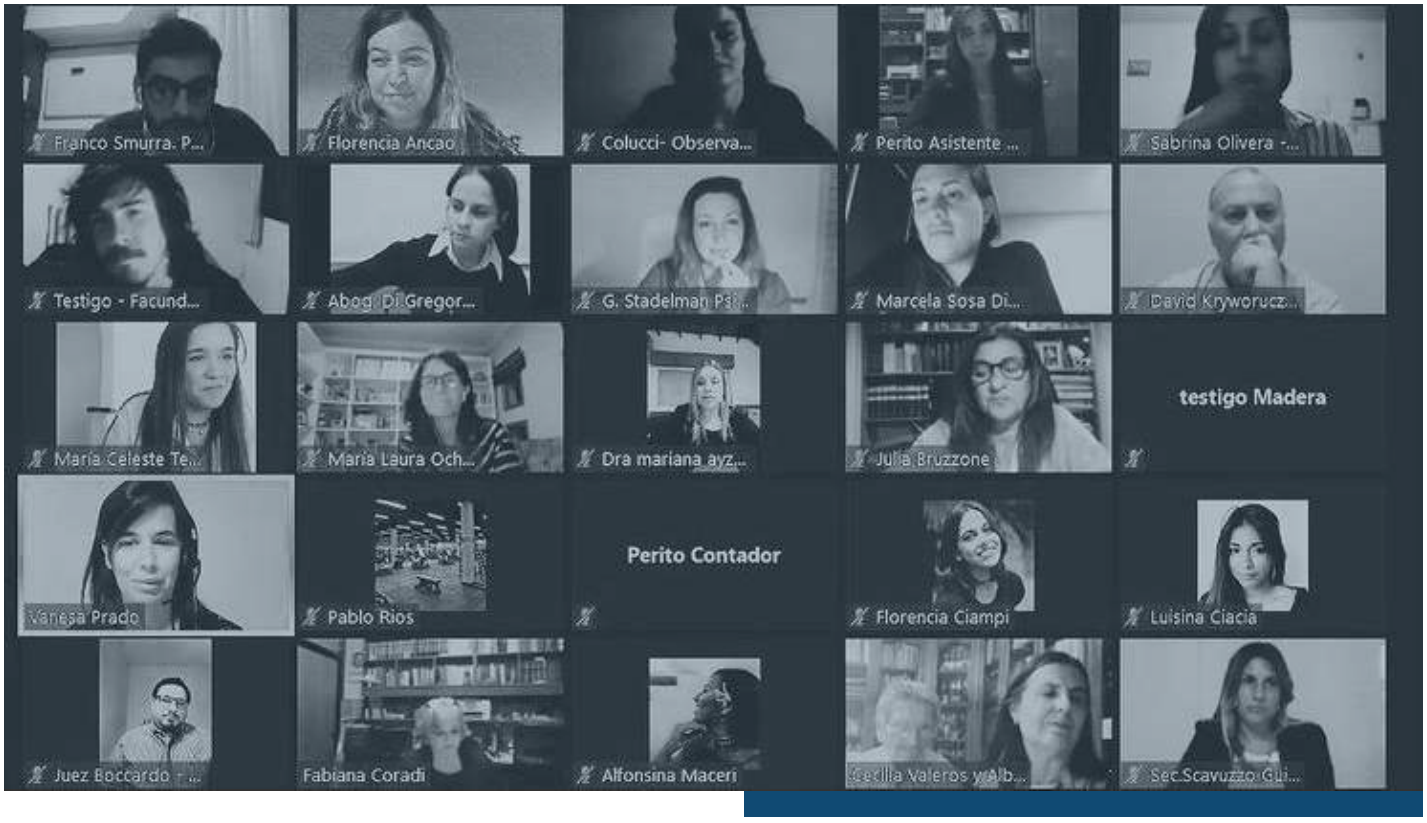
# La práctica profesional en tiempo de pandemia. Una experiencia de simulación: Vista de Causa Virtual

Florencia Soledad Ancao [1]
ancao@usi.edu.ar

Julia Leonor Bruzzone [2]
bruzzone@usi.edu.ar

[1] Carrera docente UBA Facultad de Derecho. Jefe de trabajos Prácticos en Elementos de Derecho Civil de la Universidad de Buenos Aires, Adjunta de Derecho Civil de la Universidad de Flores. Investigadora y profesora jefe de trabajos prácticos en Derecho Civil y Obligaciones de la Facultad de Ciencias Jurídicas y de la Administración de la Universidad de San Isidro "Dr. Plácido Marín".

[2] Especialista en Asesoramiento Jurídico de Empresas, Universidad de Buenos Aires. Egresada de la Escuela Judicial del Consejo de la Magistratura de la Provincia de Buenos Aires. Carrera docente UBA Facultad de Derecho. Investigadora y Profesora de la Práctica Profesional de la Facultad de Ciencias Jurídicas y de la Administración de la Universidad de San Isidro "Dr. Plácido Marín". Doctorando por la Universidad de Morón.




## Introducción

En tiempos de Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO), la enseñanza de la práctica profesional se ha transformado en un desafío para el conjunto del sistema universitario. Presentaremos aquí las conclusiones y características fundamentales del caso de la carrera de Abogacía de la Universidad de San Isidro (USI).

El resultado, habiendo transcurrido ya dos cuatrimestres, ha sido satisfactorio. Dos actividades diferentes han sido implementadas con el fin de mantener el eje de la materia “el afuera del ámbito de la Universidad” como ámbito académico único, que enfrente a los alumnos a la realidad de la aplicación práctica de la profesión.

El primer proyecto ha sido explicado en la reseña titulada “Rediseño de la Práctica Procesal Supervisada” publicada en la Revista Poliedro N°1 (p.158), avocándonos en el segundo cuatrimestre del año a la aplicación del método “Role Play” en una “Simulación de Audiencia de Vista de Causa Civil”.

Varios fueron los objetivos que, como docentes y tutores, nos hemos propuesto y que aquí presentaremos. En primer lugar, el trabajo en equipo en el aula y fuera de ella mediante la participación interinstitucional de la planificación y ejecución de la actividad con la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). En segundo lugar, nos hemos propuesto como objetivo adelantar a los alumnos un nuevo elemento procesal, la oralidad, que recién entró en vigencia en el ámbito de la Provincia de Buenos Aires en agosto de 2020, y, que nos ha permitido enlazar el aprendizaje simultáneo de la academia y el campo profesional. Y, en tercer lugar, el elemento más temido por docentes y alumnos en esta situación de Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO): la mediación tecnológica de estas experiencias.

Se referirá en estas líneas la experiencia evaluada desde la óptica de la actividad interinstitucional, la participación de diferentes actores de la comunidad universitaria: docentes de otras materias y articulación, docentes y estudiantes de otras carreras, incluyendo Percepción de los alumnos y su experiencia en primera persona, y finalmente las evaluaciones formuladas por los observadores designados para la actividad.

## La actividad Interinstitucional

La materia Práctica Profesional Supervisada es una de las últimas materias que cursan los alumnos antes llegar al tan preciado título de abogado. Esto nos genera una responsabilidad aún mayor a los docentes a la que la habitualmente sostenemos con nuestra tarea. La Universidad de San Isidro (USI) sostiene su visión como institución educadora en la búsqueda de un perfil de egresado, que, no solo deben poseer un alto conocimiento en Derecho sino, además, formarse en su integralidad, adquiriendo conocimientos que los acerquen a la realidad social mediante la práctica profesional fuera del ámbito universitario.

Por ello, en su propuesta académica, la USI valoriza la relación interinstitucional, constituyéndose ésta en una de las valiosas experiencias con la que los alumnos egresan. El proyecto de enseñanza a través de la "Simulación de audiencia de Vista de Causa" se realizó en conjunto con la

Universidad Nacional de La Plata, manteniendo el modelo de trabajo "Role playing" que tan importante casa de estudios viene implementando hace tiempo. La actividad interfacultades fue liderada por las doctoras Cecilia Valeros y Guillermina Diluca de la UNLP.

## Desarrollo de la actividad interinstitucional de Simulación de Vista de Causa Civil. Participación de diferentes actores de la comunidad universitaria: docentes de otras materias y articulación, docentes y estudiantes de otras carreras

La actividad consistió en el planteamiento pedagógico de una actividad de innovación docente "Simulación de vista de causa", a través de la cual el protagonismo recayó por entero sobre los alumnos transformando el aula virtual- en un espacio para debatir sobre la ciencia jurídica aplicable al caso, con énfasis en el trabajo en equipo. Para ello, ambas universidades hemos consensuado un caso sobre el que trabajaron los alumnos a fin de que aquellos, con la utilización de las herramientas académicas previamente adquiridas, diriman la cuestión planteada. El mismo caso refería un conflicto jurídico del ámbito civil (daños y perjuicios) existente entre un particular y una Institución Educativa (Educación Especial), por lo que se incluyó además de personas humanas la figura de la persona jurídica.

Los alumnos de ambas universidades atravesaron un proceso de discusión donde las temáticas abordadas no sólo trataban cuestiones de índole procesal (demanda, contestación producción de prueba), sino también civil (responsabilidad e inclusión de personas con capacidades diferentes), constitucional y convencional, referidos al caso. El acercamiento del alumno a la integralidad de la realidad profesional le permitió vivenciar los distintos aspectos de la praxis jurídica, participando activamente, a través de la discusión y el diálogo, la creatividad, responsabilidad y el compromiso. En el caso de USI, participaron de la actividad docentes integrantes del claustro universitario quienes aportaron, desde sus respectivas materias, la ayuda necesaria para la evaluación y tratamiento del caso. Colaboraron en la actividad, como docente a cargo, la profesora Julia L. Bruzzone, y como

tutores, los profesores Florencia Ancao, (Responsabilidad Civil y Práctica Procesal Civil), Adrián Beccar Varela (Derecho de Familia) y Reynaldo Milions (Derecho Procesal).

Para la preparación en el desarrollo de los roles de juez, abogado, partes, testigos y peritos, la experiencia contó con la colaboración de la Lic. Constanza Barbato — Directora de la Carrera de Comunicación Social de la USI— y sus alumnos María Sol Besada, Facundo Ríos y Rocío Seminara. Su colaboración consistió en el entrenamiento de los alumnos en oratoria y expresión corporal.

La actividad concluyó con la celebración de la audiencia de vista de causa el de octubre, donde los alumnos representaron a partir de un role playing los diversos roles que participan del acto procesal: juez, secretario, partes, abogados, testigos, peritos.

Se referencia seguidamente la cronología de la actividad durante el curso:

| Fecha | Actuaciones de simulación caso |
|---|---|
| 04/09/2020 | Entrega del caso.<br><br>División en grupos de trabajo.<br><br>Conversatorio sobre consignas para el análisis del caso en grupo.<br><br>Entrega de videos YouTube sobre trabajos anteriores de simulación de audiencias de vista de causa. |
| 11/09/2020 | Clase Oratoria y expresión Corporal -Facultad Comunicaciones USI-<br><br>Conversatorio sobre el trabajo grupal realizado fuera de horario de clase sobre las consignas para el análisis del caso.<br><br>Entrega de nuevas consignas para el trabajo grupal |

| | |
|---|---|
| 18/09/2020 | Conversatorio sobre el trabajo grupal realizado fuera de horario de clase sobre las consignas para el análisis del caso.<br><br>Actividad de intercambio en el aula sobre los hechos y la Contestación de demanda |
| 25/09/2020 | Traslado de demanda formulada por el equipo de la UNLP.<br><br>Conversatorio sobre los planteos de índole procesal y de fondo a las cuestiones controvertidas planteadas en el caso.<br><br>Entrega de consignas para trabajo grupal realizado fuera de horario de clase. Elaboración de proyecto de contestación de demanda |
| 29/09/2020 | Vencimiento plazo contestación demanda. Contestación definitiva del traslado de demanda.<br><br>Distribución de roles. Conversatorio en clase y elaboración de guión para la simulación de audiencia de vista de causa. |
| 02/09/2020 | Conversatorio e intercambio sobre el rol de cada alumno en la audiencia de vista de causa. Ensayo general audiencia vista de causa.<br><br>Clase oratoria y expresión corporal a cargo del equipo de la Facultad de Comunicaciones de la USI. |
| 09/10/2020 | Vista de causa |
| 16/10/2020 | Encuentro alumnos docentes tutores – intercambio experiencias |
| 27/10/2020 | Encuentro docentes tutores y observadores |

## Resultados obtenidos durante y al final del desarrollo del proyecto

Si bien se trató de una primera experiencia, como se expuso, la evaluación ha sido satisfactoria. Se aplicó una doble metodología de evaluación: elaborada por los alumnos y elaborada por el cuerpo de observadores. La clase siguiente de la experiencia del role playing, nos encontramos juntamente con alumnos y docentes invitados para plasmar las experiencias de cada uno de ellos en dicha actividad. El intercambio persiguió obtener por parte de los alumnos los siguientes interrogantes: ¿Cómo se sintieron? ¿Cómo se vieron? Y, teniendo en cuenta que la actividad fue grabada, ¿qué críticas pueden dirimir de lo experimentado?

De la reunión, surgieron cuestiones que completaron el aprendizaje de la práctica profesional. Fue interesante fue ver que la mayoría hizo hincapié en el trabajo grupal y en la importancia de éste en la presente actividad. Fue muy provechoso realizar una post evaluación de lo vivido para mejorar en el futuro y dar mayor relevancia al trabajo en equipo. Otra percepción de los alumnos fue que, si bien estaban nerviosos, vergonzosos, tímidos, de la experiencia novedosa, al finalizar la misma varios de ellos manifestaron que hubieran querido participar más y hasta propusieron otras actividades similares para poder participar.

Es notable remarcar que fue una actividad muy rica en conocimientos y, sobre todo, en práctica, tanto para los alumnos como para los docentes. Sobre todo, en este momento de "virtualidad obligatoria", en donde todos los integrantes de la comunidad universitaria debimos adaptarnos de un día para el otro.

La evaluación a cargo de observadores, como se mencionó precedentemente, consistió en emitir dictamen verbal con relación a la actividad y metodología de enseñanza empleada, desempeño de los alumnos y del cuerpo docente que participó en el proyecto. La reunión se realizó también vía virtual.

Fueron convocados letrados de diferentes ámbitos del ejercicio profesional. Se encontraron presentes María Teresa Petrone, juez titular del Juzgado Civil y Comercial N°16 del Departamento Judicial de San Isidro; Adrián Magrini, letrado en ejercicio profesional y Subdirector de la Fiscalía de Estado de la Provincia de Buenos Aires, Delegación San Isidro; Mariana Rospide, Directora de Carrera de Abogacía de la USI; y María Laura Ochoa, Decana de la Facultad de Ciencias Jurídicas y de la Administración de la USI, quienes en carácter de observadores participaron de una reunión virtual en la que formularon sus comentarios, observaciones y sugerencias.

Los observadores destacaron que se trató de una experiencia innovadora en materia civil, de mucha utilidad en la implementación recientemente dispuesta por la Suprema Corte de Justicia de Buenos Aires de la oralidad en el proceso civil. Resaltaron que se trató de una actividad provechosa que, si bien no tuvo complicaciones, como se dijo, por la virtualidad avasalladora y sin poder frenarla en este momento de pandemia que será histórico, los alumnos han obtenido un intenso aprendizaje, destacando el entusiasmo del alumnado. Indicaron que sería productivo dar mayor atención al trabajo individual de los alumnos en el desarrollo de destrezas, especialmente en cuanto a la dirección del proceso que transcurre en la audiencia, sugiriendo enriquecer la experiencia con la realización, en un futuro de la audiencia preliminar en forma previa a la vista de causa.

Como docentes del grupo, las suscriptas destacamos que una de dichas complicaciones, y que constituyó un intenso trabajo de reflexión en el aula, fue la coordinación interna dentro de cada grupo. Allí, se dieron cuenta de que para algunas actividades, como la presente, es fundamental trabajar en equipo y apoyarse en el otro, una herramienta que si queremos ampliar tendríamos que escribir muchas páginas al respecto, dada la actividad solitaria del abogado, y la importancia de trabajar en conjunto para un resultado más eficiente y exitoso.

Felizmente pudimos notar que el compromiso de los alumnos a medida que avanzaba la actividad y se iban involucrando más en ella, se iban también

involucrando más en la materia, cuestión no menor, que en la enseñanza-aprendizaje es materia de estudio, el compromiso e interés del alumno.

## Conclusión

La actividad obtuvo una mejora considerable de la participación y compromiso en el aula virtual. En este sentido, estos son algunos de los resultados:

1 Una mejora considerable de la participación y compromiso en el aula virtual. Disminución de ausentes a clase.

2 Una total implicación del alumnado en cada una de las fases del programa, aunque es de aclarar que todas las actividades fueron calificadas, tanto con relación a lo académico como en cuanto a la participación individual en el trabajo en equipo.

3 La puesta en práctica de conocimientos adquiridos en otras áreas de conocimiento, dado que la defensa judicial del caso real así lo exigía.

La vivencia personal y el contacto de los alumnos con la práctica en ejercicio de la profesión enriquecen el aprendizaje, además de permitir que se comprenda la esencia y el significado de las instituciones.

# Reseñas

# El rescate de dos recetarios rioplatenses: práctica epocal femenina e identidad de San Isidro

## Por Oscar Andrés De Masi [1]

### El marco temático

La valoración de los recetarios tradicionales como bienes que integran el patrimonio inmaterial de una comunidad es, a esta altura, un hecho que no requiere más justificación que su enunciado. La compilación de recetas familiares, como práctica asociada a los roles femeninos, era parte de un protocolo de "domesticidad epocal" que aseguraba la continuidad del *expertise* culinario.

Aquellos apuntes, en sus diferentes modalidades de compilación, (cuadernos, libretas u hojas sueltas), proveen un caudal de información relativo a la gastronomía familiar del pasado (menús, insumos, proveedores, utensilios, preparación de los alimentos, autoría de las recetas etcétera) y a **su marca identitaria en el conjunto de familias que conviven en un territorio, en un momento determinado de la historia, y que prolongan sus lazos raigales de generación en generación.**

El rescate de estos testimonios, en clave patrimonial, requiere una previa labor de investigación y crítica, soportada epistémicamente en las miradas y en los métodos de la historia social y cultural. Sólo de este modo, esos

[1] Cátedra Extracurricular de estudios sociales y culturales Adrián Beccar Varela - USI

manuscritos de carácter privado que hallan su lugar junto al fuego, se cargan de unos sentidos que trascienden la intimidad de las cocinas hogareñas, y se derraman en el más amplio contorno de una comunidad y las memorias de sus muchas genealogías. **El territorio habitado apropia culturalmente los menús y los incorpora a la idiosincracia local, aun con sus matices. Y ya no importa de que puerto han zarpado sus vectores.**

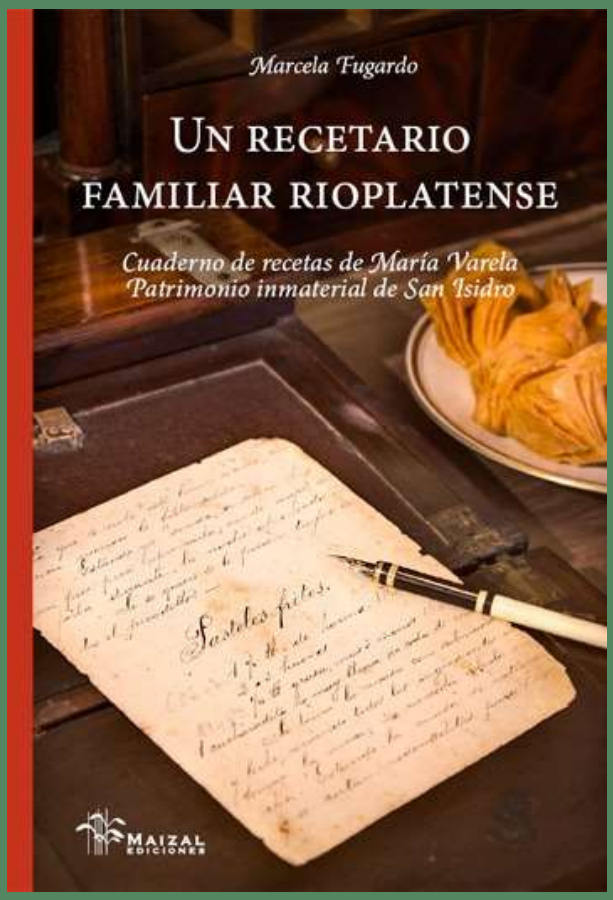
Sólo tras el abordaje historiográfico podemos comenzar a entender la significación de esta práctica codificadora de linaje femenino, e interpretar aspectos tan diversos como la proveniencia, atribución, nominación y circulación de las recetas, las influencias vernáculas y foráneas, la especificidad y disponibilidad de insumos, los modos de preparación, las pesas y las medidas, la infraestructura de la cocina como espacio "industrial" de toda casa, y su herramental asociado.

Las dos obras que comentamos satisfacen esa demanda propedéutica de análisis historiográfico. Y **en ambas aparece la huella de una identidad sanisidrense**, que no podría desligarse del ámbito identitario comarcal (el antiguo Pago de la Costa) y regional (los poblados bonaerenses y de la Banda Oriental), en el marco de las influencias metropolitanas de Buenos Aires y de Montevideo.

# El Cuaderno de recetas de María Varela, rescatado por Marcela Fugardo

## Marcela Fugardo

Un recetario tradicional rioplatense. Cuaderno de recetas de María Varela, patrimonio inmaterial de San Isidro.
160 páginas, con ilustraciones.
1a edición, Maizal ediciones, Martínez, 2018.
(ISBN 978-987-9479-65-0)




La arquitecta Marcela Fugardo (investigadora del patrimonio histórico y artístico sanisidrense y, desde diez años, directora del Museo Histórico Municipal de San Isidro "Dr. Horacio Beccar Varela), ha efectuado una detenida exégesis de ese precioso documento de época, aparecido casi por azar en el fondo de un arcón; y ha actualizado en tal curiosa *trouvaille,* aquella clase de descubrimientos que Horace Walpole bautizó como *"serendipity",* y que, a falta de mejor palabra castellana, solemos traducir como "hallazgo por accidente".

El "cuaderno" contiene la compilación de recetas que María Varela (antigua propietaria de la quinta "Los Ombúes" y fundadora de una familia de largo arraigo en esa casa solariega y en el distrito) reunió en un prolijo *corpus*, redactado de puño y letra, pero sin intenciones editoriales. Se trata de una libreta de uso doméstico, concebida como resguardo de saberes y prácticas culinarias. Es, por lo tanto, un documento de excepcional valor como registro de memoria intangible asociada a los roles de la mujer sanisidrense y rioplatense del siglo XIX, justamente en el momento de construcción simbólica de la identidad del colectivo-Nación Argentina. No existía, hasta ahora, en la bibliografía de San Isidro, una obra de estas características.

Al partir de la premisa de asignar al "cuaderno" un valor no sólo arqueológico, sino filológico y patrimonial, en cuanto **portador auténtico de memorias identitarias**, la autora viene a postularlo como un "semióforo", que se agrega como eslabón pionero y singular en su género, a la cadena de bienes inmateriales a través de los cuales la comunidad local interpela y re-semantiza su pasado, para encontrar los sentidos que definen su presente colectivo.

Pero la tarea de Fugardo no se ha agotado en un simple facsímil, comentado con pinceladas meramente descriptivas. El texto ha sido interrogado, analizado, contextualizado, subrayado y puesto en crisis en todos sus alcances. De este modo, la autora indaga en la personalidad de María Varela, la ubica en su época, en su género y en su estamento social, pone en evidencia sus inclinaciones comunitarias, se pregunta acerca de su método escritural y hasta conjetura acerca del momento y el lugar concretos donde ocurría la operación de compilación. Ello facilita al lector la viñeta imaginaria de la matrona melancólica y trágica (siendo una niña vio morir apuñalado a su padre, conoció el destierro, el naufragio y, dos veces, la viudez) deslizando la pluma sobre el papel, a la luz titilante de un candil, mientras cae la noche sobre el río inmóvil, y en el jardín de la quinta se encienden las luciérnagas.

Pero, además, la autora indaga en las fuentes del recetario, las transiciones y tensiones de aquellos menús, apegados todavía al gusto español-criollo, pero en vías de asumir las riquezas de la cocina cosmopolita (aquella misma que

Eduardo Wilde vislumbraba como una amenaza al carácter gastronómico argentino...). Y pone una nota de atención en la práctica de la "circulación" de las recetas en núcleos vecinales, advirtiendo la "nominación" o "atribución" de ciertas fórmulas que eran obtenidas por intercambio con los allegados y allegadas a la casa, sin importar su rango social: desde las *"empanadas del doctor Obarrio"* (una figura de perfiles patriarcales en el poblado), hasta la *"jalea de patas de la pobre Juanita Blanco"* (de cuya biografía sólo nos ha llegado su nombre y su pobreza). Esta última referencia atributiva permitiría conjeturar la influencia de los menús populares en las mesas de clase principal lugareña, entre otras cosas.

El estudio del herramental de cocina de la época, caracterizado por su arcaísmo rústico, alejado aún del confort tecnificado del siglo XX, merece una mención aparte: fogones, artesas, pozales, ollas, cribas, cuchillas y cuchillos, cucharones, cacharros de barro o de cobre, etcétera.

No falta una mención del personal de servicio afectado a estos oficios, cuya dureza contrasta con las facilidades de la tecnología moderna: baste pensar en el esfuerzo de cargar el agua en interminables pozales, en el aljibe (que aún puede verse en el patio de la quinta "Los Ombúes"), en comparación con la comodidad de abrir una canilla y obtener agua potable.

Asimismo, los sectores del terreno circundante, proveedores de insumos, son identificados y descritos: leñeras, gallineros, palomares, huerta; como también las proveedurías locales (las famosas "quintas de verduras" de Boulogne) y los vendedores ambulantes, que, en el caso del Pago de la Costa, no escatimarían la pesca del Bajo.

Y, finalmente, tras la transcripción de las 75 recetas codificadas por María Varela, la arquitecta Fugardo ha incluido un conciso glosario de términos asociados a la materia.

La fuentes bibliográficas, hemerográficas y documentales son abundantes, pertinentes y actualizadas, y tanto las fotografías tomadas por Sofía Lecomte, como las viñetas antiguas que ilustran el libro, son un acierto

iconográfico. Los prólogos, redactados por una especialista en patrimonio y una historiadora social, y el epílogo a cargo de una reconocida cocinera argentina, vienen a cerrar, desde miradas disciplinares y empíricas distintas pero convergentes, este ensamble de voces femeninas, que entonan, con instrumentos hermenéuticos del presente, la partitura culinaria de María Varela.

# El Almanaque de la cocinera argentina de V.P. de P, resignificado por Paula Caldo y Marcela Fugardo

## Paula Caldo y Marcela Fugardo

La cocinera argentina: un recetario del siglo XIX de enigmática autoría.
160 páginas.
1a edición ilustrada. Maizal ediciones, Martínez, 2020.
(ISBN 978-987-9479-99-5)

No voy a revelar, ni por acaso, el nombre que se oculta tras la iniciales V.P. de P, la autora del *Almanaque de la cocinera argentina,* porque sería algo así como arruinar el final de una película.

Diré, más bien, que las autoras de este libro viven y trabajan separadas por la distancia que va desde Rosario a San Isidro. Sin embargo, las ha unido la geografía invisible que transita esa memoria preservada en los viejos recetarios codificados y ensayados por mujeres. Ambas tuvieron su primer punto de encuentro (como prologuista y como autora, respectivamente) en la obra que antes comentamos. Fue el comienzo de una alianza intelectual entre la doctora Paula Caldo (historiadora social e investigadora del

CONICET) y la arquitecta Marcela Fugardo, que reclamaba un libro conjunto. Y el resultado es un todo que, a las claras, excede la suma de las partes.

Si, acaso, acometieron la tarea creyendo que estaban ante otro apacible recetario familiar, sazonado con los aromas de las cocinas de antaño, ahumado en la rusticidad de los fogones, degustado en la mesa doméstica y atesorado "de puertas adentro", pronto habrán advertido cuan lejos estaban de esa planicie: los desafíos críticos del texto impreso, la encrucijada epocal y el epílogo litigioso de la publicación del *Almanaque,* advenían, ahora, como problemas historiográficos a resolver, más allá de las recetas y más allá del nombre escondido tras las iniciales.

*"A distinguir me paro, las voces de los ecos...",* había dicho Antonio Machado. He aquí que el eco de una voz del pasado, silenciada durante décadas, parecía alzarse desde ultratumba y reclamar la carnadura de una identidad detrás de esas tres letras unidas por el prefijo. Y de pronto, más que la fácil pesquisa del nombre de la autora, la indagación de su azarosa vida comenzó a postularse como un imperativo ético y poético, a la par de las cuestiones gastronómicas implicadas, la hermenéutica del texto, su contexto social y las incidencias judiciales póstumas. La compiladora de las recetas, ausente en aquel juicio escandaloso, ventilado en los tribunales de la Capital, venía ahora a tomar la palabra. Era la voz, detrás del eco.

Porque, a diferencia del *Cuaderno de recetas* de María Varela, el *Almanaque* de V.P. de P. no es la versión impresa y literal de una libreta prolija, escrita con la pausada caligrafía de las mujeres de aquellos tiempos, pero sin intenciones editoriales. No se trata de un manojo de notas, concebidas como resguardo de saberes femeninos, ni es el registro privado de una memoria intangible que va de la mano, ya lo dijimos, con los roles femeninos de época y las marcas de las familias porteñas y comarcales de finales del siglo XIX.

Se trata de otro tipo de "construcción": es un producto editorial destinado a un público masivo, basado en un ejemplar cuyo original manuscrito no ha llegado hasta nosotros ni pudo conocer el público contemporáneo a su publicación. Más aún, la sorprendente revelación confesada en el pleito civil,

respecto de una deliberada "adulteración" del manuscrito, por mano del varón-compilador, bajo pretexto de mejor sintaxis y mayor ordenamiento, introduce el veneno de la duda en lo relativo a la fidelidad del texto publicado.

He aquí el carácter problemático de esta colección impresa de recetas, presentada ya no como un compendio doméstico de las cocinas bonaerenses, sino como un vasto y pretencioso catálogo de las comidas argentinas para todo el año.

Estamos, pues, ante **una operación simbólica, concebida y ejecutada en el momento en que las *élites* detentadoras del poder y la palabra, construían por un proceso alternado de selección y reprobación, el imaginario identitario de la Nación entera.** La invención disciplinadora de las representaciones oficiales de esa nueva entidad-Nación será, como dijo León Pomer, *"celebratoria y funeraria".* Pero será también culinaria, agrego de mi parte.

¿Conoció y cocinó V.P de P todos estos menús que integran el pretendido mosaico nacional de opciones gastronómicas? Es imposible afirmarlo. Lo que el pleito póstumo derivado de su autoría puso de manifiesto fue, más bien lo contrario: que el yerno-compilador, un varón adscripto al elenco coral de los intelectuales del relato "oficial" que va de Mitre a Roca, tomando como base los apuntes de la matrona, terminó elaborando un texto nuevo y negando, *post mortem,* la autoría de su suegra, a quien no vacila en caracterizar, ahora, ante el Tribunal, como una *mujer escasamente letrada*...Al fin y al cabo, se trataba , ante los ojos de la época, de una mujer más, que, como la mayoría de sus congéneres, redujo su protagonismo al espacio doméstico de la conyugalidad y la maternidad. Nadie iba a echar de menos, pues, su autoría, y más aun tratándose de un texto de cocina, un género muy por debajo de la aureola literaria que solía permitirse a algunas damas. Y, además, editado en formato de "almanaque", lo que se estimaba entonces como *"baratija del comercio literario".*

La tarea de Caldo y Fugardo debió afrontar estas dificultades críticas y, desde ya , no podía ceñirse al facsímil del impreso (que fue un éxito editorial del catálogo del librero Casavalle) ni satisfacerse en los trazos de una simple glosa Al contrario, también en esta ocasión, el texto viene a ser interrogado, interpelado, contextualizado, subrayado y puesto en crisis. El análisis, como operación sustantiva, se reencuentra aquí con la etimología griega de la palabra: analizar es *"desatar"*. Se desata aquello que nos viene envuelto o atado. Y así llegó a nosotros esta suma de recetas de una supuesta "cocinera argentina": convenientemente envuelto bajo la apariencia de un *Almanaque*, y convenientemente atado a la práctica epocal de la codificación doméstica.

Pero al desatar la madeja del "sentido común" finisecular, el *Almanaque* vuelve a poner en evidencia el acierto del *dictum* de Antonio Gramsci: *que el sentido común de una época está saturado de la propaganda del status quo; y que el elemento más poderoso de aquella propaganda es, simplemente, el hecho de que lo que existe, existe...*

En otras palabras, ¿se debería aceptar que el *Almanaque* publicado vino a ser el vademécum de las cocineras argentinas? ¿o que la autora de la compilación-impresa fue la misma autora de la compilación-manuscrita? ¿o que V.P. de P fue capaz de conocer y cocinar la totalidad de las recetas?. Las respuestas afirmativas a tales preguntas se derivarían de un "sentido común", casi instalado históricamente en la cuestión de los recetarios domésticos.

Sin embargo, Caldo y Fugardo lo desafían y ofrecen otras versiones que no se conforman con ese sentido común. Y para ello indagan en la figura misteriosa de V.P. de P, la ubican en su época, en su *status familiae*, en su segmento social arraigado en San Isidro, ponen en evidencia sus muchos derroteros y paisajes (a la zaga de decisiones y destinos patriarcales, primero del padre, luego del marido), nos revelan la trama de unos derechos conculcados ya en el mismo seno de su entorno materno, y de una identidad autoral negada tras la muerte.

Entonces, el *status quo* se agrieta...

Y V.P. de P, esa niña que creció en dos quintas de San Isidro (la de su padre y la de su tíos), alcanza, a través del relato de Caldo y Fugardo, la dimensión de una heroína trágica y de metáfora, quizá, de tantísimas mujeres argentinas, privadas de subjetividad histórica, de identidad, de mención, de reconocimiento y hasta de iconografía, en los albores de nuestra historiografía.

La afirmación obvia de que la bibliografía relativa a la historia social y al patrimonio inmaterial de la gastronomía rioplatense se enriquecen con este aporte científico de Paula Caldo y Marcela Fugardo, no bastaría para ponderar la trascendencia de este libro, que supera el episodio meramente culinario que el *Almanaque* aparentaba inventariar, e ilumina, a partir del caso de su autora (escondida primero y negada después), nuestra percepción de los procesos ideológicos, de las operaciones simbólicas y discursivas, y de los operadores políticos, judiciales, intelectuales periodísticos y editoriales que, **desde finales del siglo XIX, han determinado nuestro imaginario histórico, concediendo panteones, decretando ostracismos y fulminando anatemas. Instalando en suma un "sentido común" que comienza a mostrar su indigencia explicativa, cuando suben al escenario unas mujeres que obtuvieron logros por fuera de los roles convencionalmente asignados.**

La sólida investigación de las autoras satisface por igual la claridad del lenguaje, los aspectos descriptivos, el análisis del contexto de época, las demandas de la critica textual, el lugar de la memoria y el esfuerzo de re-significación de una figura femenina sanisidrense olvidada (y hasta ¡omitida en el guión museológico de la que fue residencia de su padre, en las Barrancas de San Isidro!) ¿Qué más podría pedirse a un estudio serio de historia y patrimonio?

# De brava a dura. Policía de la Provincia de Buenos Aires. Una Historia (1930-1973) de Osvaldo Barreneche

**Por Sabrina Castronuovo** [1]

## Osvaldo Barreneche

De brava a dura. Policía de la Provincia de Buenos Aires. Una Historia (1930-1973)
Prohistoria ediciones.

[1] FaHCE – UNLP

*De brava a dura. Policía de la Provincia de Buenos Aires. Una Historia* es la obra cúlmine de Osvaldo Barreneche, uno de los principales referentes de este campo de estudios. La misma es fruto de un intenso y pormenorizado proceso de investigación y reflexión sobre la policía bonaerense en las décadas centrales del siglo veinte (1930-1973), temática en la que el autor ha trabajado durante años. De esta manera, Barreneche escribe acerca de la historia de la policía de la provincia de Buenos Aires subrayando la pluralidad de instituciones, sujetos y conexiones que el propio término "policía" engloba y dejando en claro que este libro pretende ser "una" visión crítica de la institución de seguridad, rechazando cualquier aspiración a establecer generalidades sobre este actor tan complejo.

No deja de asombrar la habilidad del autor para interpretar a la multifacética institución policial bonaerense a través de las décadas, rompiendo con la imagen monolítica que ha prevalecido sobre ella. Además, una de las novedades de esta obra radica en su demarcación temporal situándose en un período que hasta el momento no había sido trabajado de manera global en materia de historia de la policía. Las aproximaciones académicas con las que contábamos hasta este momento sobre el período abarcado por esta obra han estado enfocadas en coyunturas de corta duración, por lo que la misma se presenta como un aporte inaugural a la historiografía de las policías en los cincuenta años anteriores a la última dictadura militar argentina.

La premisa central en que se sustenta el libro es la afirmación de que el período 1930-1973 se corresponde con un proceso de transición de una policía que pasa de ser *brava* en las décadas de 1930 y 1940 a convertirse paulatinamente en una institución *dura* a medida que se va institucionalizando. Se sostiene la imagen de una policía en esos primeros años impregnada de gran autoritarismo, que reprimía o llevaba adelante acciones en el terreno extrajudicial, dependiendo en gran parte de sus vinculaciones políticas. El peronismo va a jugar un papel clave como puntapié del proceso de institucionalización policial que terminará de tomar forma en las dos décadas siguientes, donde el autor encuentra en los acervos documentales policiales evidencias de una estructura policial bonaerense

cada vez más centralizada y verticalista. En otras palabras, ya para los años sesenta, y más aún los setenta, contamos con una institución de seguridad que interviene, con el visto bueno de las autoridades y en conexión con otros agentes represivos, en los conflictos sociales y los reprime *duramente.*

El libro se compone de cinco capítulos, un epílogo y un anexo final. A lo largo de los capítulos, Barreneche deja plasmada esta transición y la sustenta exhaustivamente con variadas fuentes documentales producidas por la propia institución de seguridad. El primer capítulo, *Reformas Permanentes*, realiza un recurrido por las reformas policiales que se ensayaron durante los gobiernos de Manuel Fresco y Domingo Mercante. En la era conservadora, bajo la jefatura de Ganduglia, observamos la voluntad de centralizar a las policías de la provincia y restar poder a los líderes locales. Más adelante, durante el peronismo se profundiza en este sentido de jerarquización e institucionalización policial.

A continuación, al autor se adentra en las reformas llevadas a cabo durante el frondicismo con la aplicación del Plan Conintes. Nos muestra aquí una reforma muy diferente a la de los años conservadores y peronistas. De la mano de las autoridades militares, asistimos a un desdoblamiento del personal policial, asignando a una parte del mismo a tareas represivas. Barreneche realiza aquí un importante aporte al diálogo con la Historia Reciente, ya que evidencia el estrechamiento de lazos entre la institución de seguridad y las fuerzas armadas. De este modo, en esta primera parte, Barreneche ilustra un recorrido irregular, con vaivenes y poco lineal, de una institución policial desorganizada, que obedecía más bien a liderazgos locales, hacia una policía ya estructurada jerárquicamente y con relaciones estrechas al poder político del estado en materia de represión política.

El segundo capítulo, *Los orígenes de la familia policial*, rastrea los orígenes del concepto de "familia policial", para lo cual el autor necesita correrse hacia las décadas previas a 1930. Aquí Barreneche desplaza el foco de análisis de las tareas estrictamente laborales de los agentes policiales bonaerenses y se pregunta por los sentidos que los propios actores le han otorgado a la familia

policial, introduciéndose así en el estudio de los ámbitos de sociabilidad policial.

El tercer capítulo, *Justicia por mano propia*, desarrolla una temática original y escasamente trabajada hasta el momento. Aborda la justicia policial bonaerense y, particularmente, el otorgamiento durante el período peronista a la institución policial de un fuero propio que dejaría en sus manos el juzgamiento de delitos comunes. Esta será, como explica Barreneche, una herramienta fundamental para una policía que atravesaba el peronismo con un perfil cada vez más institucionalizado.

El cuarto capítulo, *Corrupción y violencia*, se aboca al estudio de las prácticas ilegales y las distintas formas de violencia policial. Aquí, vemos cómo el contexto de excepción que comienza luego de la caída del peronismo facilita la introducción de comportamientos por fuera del marco legal, no solo sobre detenidos por causas comunes sino también en la persecución de la disidencia política. A través del análisis de causas judiciales, el autor nos muestra las bajas o incluso nulas penalidades aplicadas en los casos de corrupción y violencia policial, dejando entrever un escenario de múltiples complicidades de agentes policiales, judiciales y políticos.

*Las y los policías como trabajadores*, quinto y último capítulo del libro, pone de manifiesto una problemática cargada de actualidad y cuya reflexión histórica se transforma en un punto sumamente importante. Barreneche se enfoca en el proceso de sindicalización de la policía de la provincia de Buenos Aires y desarrolla un recorrido histórico sobre los reclamos laborales de la institución y su estrategias, centrándose particularmente en la huelga de 1973, que incluyó la toma de la Jefatura de Policía, y la gestación del Mopol, movimiento policial que será referencia en futuro reclamos de la policía bonaerense.

Como mencionamos, la obra cuenta con un Anexo titulado *Archivos policiales e investigación histórica. El caso de la Policía de la Provincia de Buenos Aires*. Este apartado, digno de ser destacado, presenta y reflexiona sobre los archivos policiales y la investigación histórica. Su importancia y

centralidad se debe, por un lado, al detalle en la descripción archivística de los reservorios documentales sobre la policía bonaerense que se encuentran en la ciudad de La Plata – principalmente el archivo de la Dirección General de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires, el archivo del Museo Policial y archivos de distintos institutos policiales-. Por otro lado, también a que el autor explica el derrotero por el que han pasado los mismos, proporcionando incluso datos sobre distintas normativas que llevaron a la destrucción de importantes acervos de fuentes policiales. El autor concluye este apartado señalando la importancia de abordar estudios sobre las instituciones de seguridad a partir de las fuentes producidas por ellas.

El minucioso conocimiento y manejo de la documentación de los archivos queda plasmado a lo largo de toda la obra. Esta cualidad, acompañada de una clara y fluida narrativa, convierte esta obra en una suerte de manual metodológico sobre el manejo e interpretación de las fuentes producidas por instituciones de seguridad.

Una de las novedades de este libro que merece ser ponderada, es la constante relación entre la historia de la policía y las problemáticas actuales en torno a dicha institución. Barreneche subraya la necesidad de analizar a las policías desde una óptica histórica y de las ciencias sociales como herramienta a la hora de gestionar e implementar políticas públicas de seguridad y reforma policial en América Latina.

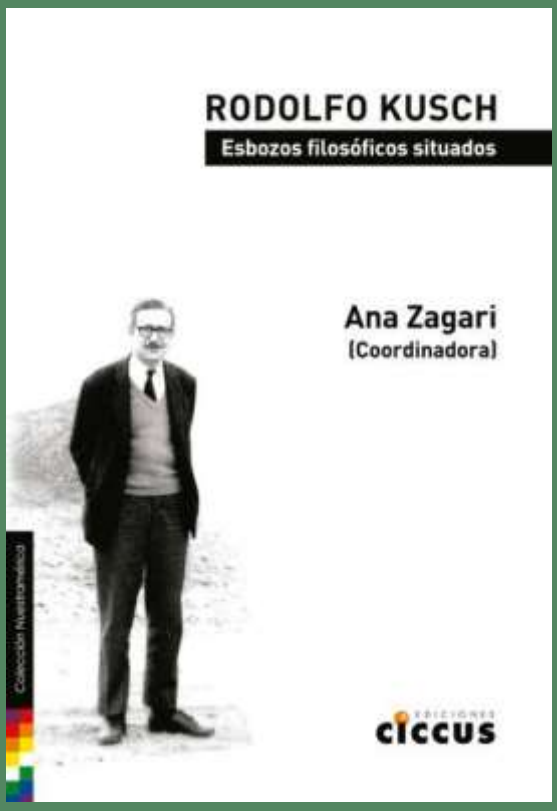
De esta manera, es posible concluir que esta obra es el cierre de una exhaustiva y meticulosa investigación y, a su vez, una invitación a nuevas generaciones de investigadores/as a continuar desde distintas líneas. Define, en ese vasto recorte temporal, algunos claros en la historia por investigar y se convierte así en una lectura imprescindible para aquellos interesados en el pasado y presente de las instituciones de seguridad.

# El poder salvaje de la filosofía

## Por Mariana Chendo [1]

### Rodolfo Kusch

Esbozos filosóficos situados.
Ana Zagari (coordinadora)
Autores: Ana Zagari, Mariana Chendo, Federico Mitidieri, Rebeca Canclini, Martín Lavella, Javier Gustavo Rio
Prologuistas: José Alejandro Tasat, Iván Ariel Fresia
Editorial: Ciccus
Año: 2020




Recuperar la pasión compartida por una comunidad de pertenencia, tal la recomendación de Francisco en Fratelli Tutti con la que abre el nuevo libro sobre Rodolfo Kusch coordinado por Ana Zagari y editado por Ciccus. Seguir pensando la herencia de un pueblo que quiere liberarse, en la línea de Scannone, de Dussel, de Casalla, seguir haciendo filosofía argentina hasta recuperar la pasión por una comunidad de pertenencia. "La obra de Rodolfo

[1] Licenciada en Filosofía (USAL), docente universitaria e investigadora en temas vinculados a la filosofía política latinoamericana. Actualmente, dirige la Licenciatura en Ciencia de la Educación de la Universidad del Salvador.



POLIEDRO Revista de la Universidad de San Isidro 2020 | ISSN 2718-6318 | Año I | N° 3 | pp. 202-206

Kusch posibilita seguir pensando. Y pensar es una forma privilegiada del amor al mundo", dice Ana Zagari en la contratapa de Rodolfo Kusch. Esbozos filosóficos situados. Leer desde Kusch es hacer ejercicio de ese privilegio, pero ejercitarlo desde su extensión: que el pensamiento abarque lo negado, lo desgarrado, lo pardo, lo escuálido; que el privilegio sea profundo, tan profundo como América.

¿Por qué insistir con Rodolfo Kusch en 2020? ¿Por qué juntarnos rosarinos, bahienses, urbanos y conurbanos para insistir con Kusch? Porque la ferocidad del mundo está siempre al acecho, con su globalización tramposa, su economía del cálculo y sus políticas del progreso, siempre al acecho las riquezas descomunales contra la descomunal pobreza. Juntarnos en nombre de Kusch es ejercitar el pensamiento desde la extensión de sus privilegios; empeñarnos, tozudos, en nuestro estar nomás; obstinarnos en nuestra tierra; filosofarnos en nuestra lengua.

Kusch lee la filosofía a contrapelo, lee Occidente desde la profundidad de América y lee a América desde abajo, desde sus signos salvajes: sobre el ser, elige el estar; sobre la identidad, la mezcla; contra la pulcritud, elige el hedor; sobre la vista, la escucha; frente al porteño, le sale el indio; frente a la sana razón, le brota el pueblo. También nosotros, en estos Esbozos filosóficos situados –cada uno a nuestra manera– intentamos desandar la filosofía al modo kusheano, pensar con los signos salvajes heredados de Kusch, pensar a Kusch mismo como un signo salvaje: leer(lo) desde el modo del contrapelo, del sur, de la profundidad, de la mezcla, del hedor, del peronismo, del pueblo.

El título mismo lleva uno de los signos salvajes: el esbozo. Esbozo de una antropología filosófica americana es uno de los textos de Kusch; el esbozo es un signo salvaje, que señala la lectura a contrapelo del método, a contrapelo de la teoría, a contrapelo de la filosofía y sus privilegios. Un esbozo nace escuálido, nace para ir y volver, para desplegarse en sus pliegues, nace múltiple y abierto, impreciso, contradictorio, reducido y pleno. El esbozo en Kusch es un signo salvaje, su filosofía toda hecha de esbozos, a bocetos, a gestos, esquivando los encierros de la filosofía académica: la idea clara y distinta, la seguridad de la definición, la pulcra teoría.

Todos los artículos del libro retoman algún signo salvaje, en todos los artículos hay algo de esa fuerza bestial con la que Kusch lee las profundidades de América, todos los artículos asumen el poder salvaje de la filosofía: pensar el retorno de lo que ha sido sistemáticamente negado, en la ontología, en la política, en la pedagogía.

La primera parte del libro está a cargo de Ana Zagari. En un primer paso, Ana marca la estructura del libro y lo sitúa en su propia trayectoria, recogiendo los frutos de investigaciones pasadas, las semillas de investigaciones presentes y las tierras fértiles de las investigaciones por venir. En un segundo movimiento, Ana presenta muchas de las ideas trabajadas en una investigación titulada Rodolfo Kusch. Un pensador extemporáneo, que tuvo lugar entre los años 2006 y 2010, dirigida por Ana y de cuyo equipo formé parte. En el artículo titulado La invención de categorías para pensar-nos, Ana recoge la herencia semántica de Kusch, disponiendo su aparato conceptual sobre la categoría de geocultura. Finalmente, hay otro movimiento en el artículo Olvido y ausencia, un movimiento de puesta en cuestión del pensamiento kuscheano: ¿por qué la geocultura de Kusch olvida la Patagonia?

En el artículo Pensamiento estético, dialéctica negativa y fagocitación. Afinidades electivas entre Kusch y Adorno, Federico Mitidieri propone leer a Kusch como un pensador de la teoría crítica. Propone pensarnos a nosotros no idénticos, mestizos, inadaptados, desgarrados, creativos, "pensar filosóficamente es tanto como pensar intermitencias, ser perturbado por lo que el pensamiento no es, por lo otro del pensamiento, por lo que no es sujeto. La fuerza del pensamiento para no nadar con la corriente es la fuerza de la resistencia contra lo prepensado". En este sentido, Federico encuentra en Rodolfo Kusch el potencial que la teoría crítica pierde después de su primera generación de pensadores.

En La metáfora vegetal en Rodolfo Kusch: algunas consideraciones, Rebeca Canclini trabaja los vínculos entre la cultura y lo arbóreo en la noción kusheana de geocultura. Rebeca elige un verdadero signo salvaje: lo vegetal, "la metáfora vegetal trastoca los fundamentos de la metafísica occidental

que, desde Aristóteles, ha entendido el lugar como accidente de la sustancia". Rebeca va de lo vegetal al suelo; del suelo, al espacio geocultural; de la geocultura, a la constitución de los colectivos americanos como pueblo; finalmente, de los pueblos americanos a la justicia social.

El artículo de Martín Lavella es un hallazgo original: El peronismo asambleario: el Frente Peronista de Liberación Cultural "Hugo Arrieta". Martín recorre una serie de documentos y textos del "Frente Peronista de Liberación Cultural 'Hugo Arrieta'", coordinado por Rodolfo Kusch. Este artículo analiza pormenorizadamente la cuestión del peronismo en la obra de Kusch y presenta la propuesta doctrinaria y programática del "peronismo asambleario".

En Perspectivas de una pedagogía geoculturalmente situada, Javier Rio pone en diálogo a Rodolfo Kusch y a Paulo Freire para "pensar una pedagogía situada desde el diálogo, el encuentro y el abrazo intercultural". Javier echa luz sobre algunas cartas del archivo de la casa de Maimará, que vinculan a Kusch con el Instituto de Investigación Cultural para la Educación Popular, así como el modo en que Kusch recepciona la obra temprana de Paulo Freire.

Contra la filosofía oficial, en Tolerar al diablo: heder, negar, fagocitar en la filosofía de Rodolfo Kusch, yo intento leer en Kusch una ontología mestiza; contra el método oficial, la fagocitación: reconocer lo ajeno, rodearlo con lo propio, ingerirlo, incorporarlo; contra la disyunción oficial de la filosofía ser o no ser, el imperativo material kuscheano maíz o maleza. La naturaleza precediendo al hombre, el hombre precediendo al ciudadano y el ciudadano precediendo al mercader.

Dos prólogos generosos anteceden a los artículos, el de Pepe Tasat y el de Iván Ariel Fresia, que acompasan el ritmo del libro y lo anuncian amorosamente.

Rodolfo Kusch. Esbozos filosóficos situados es un libro sobre la filosofía en Kusch que intenta, además, dar cuenta del estilo kuscheano: desgarrado, mestizo, salvaje. Insistir con Kusch es asumir la herencia salvaje de la filosofía,

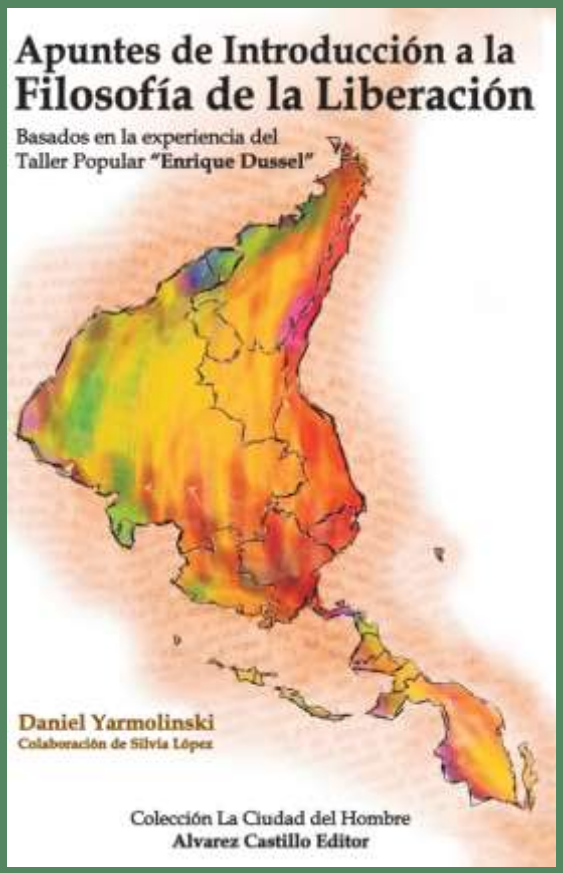
es recuperar la pasión por una comunidad de pertenencia, es extender el privilegio de estar amando nuestro mundo.



POLIEDRO Revista de la Universidad de San Isidro 2020 | ISSN 2718-6318 | Año I | N° 3 | pp. 202-206

# *Apuntes de Introducción a la Filosofía de la Liberación. Basados en la experiencia del Taller Popular "Enrique Dussel"*, de Daniel Yarmolinski con colaboración de Silvia López

**Por Jorge Alberto Reyes López** [1]




Daniel Yarmolinski

*Apuntes de introducción a la Filosofía de la Liberación. Basados en la experiencia del Taller Popular "Enrique Dussel"*. Autor: Daniel Yarmolinski, colaboración: Silvia López, 250 páginas.
Álvarez Castillo Editor (Web: http://alvarezcastilloeditor.blogspot.com/), Colección La ciudad del hombre.

[1] FFyL, UNAM



POLIEDRO Revista de la Universidad de San Isidro 2020 | ISSN 2718-6318 | Año I | N° 3 | pp. 207-211

## Fecha de aparición y lugar de aparición: Buenos Aires, Noviembre de 2020.

"La filosofía académica, por más revolucionaria que a veces parezca, en la medida en que se aleja de la realidad el pueblo torna al filósofo como un contemplativo lejos de todos los peligros y los avatares de la historia". Enrique Dussel (1973).

Desde hace medio siglo, nuestra región fue teniendo noticia de una nueva corriente de pensamiento que nació en la Argentina de finales de los años 60. Un pequeño grupo de intelectuales sostuvo reuniones con singular vigor para dialogar sobre la realidad latinoamericana de aquella época. Sus ejercicios filosóficos no los realizaron enclaustrados en ermitas del saber sino a los pies de los Andes. No se resignaron a discutir los temas teóricos en boga, sino que se atrevieron a formular una comprensión analógica del discurso crítico europeo y norteamericano que les habilitara con ciertos elementos categoriales sumamente sugerentes para cuestionar radicalmente a la modernidad capitalista que fue y sigue siendo hasta nuestros días la causa de la dependencia y de los procesos de dominación más nefastos que sufren nuestros países poscoloniales. Separándose tanto del marxismo ortodoxo como de las discusiones liberales, esta nueva filosofía se abría paso con métodos propios, con los oídos abiertos a la escucha discipular de los clamores de justicia del pueblo pobre. A medio siglo de distancia podemos preguntarnos con justicia ¿cuál ha sido el legado de este discurso filosófico no sólo en los centros académicos universitarios sino sobre todo en los procesos populares que luchan por una vida digna? En cuanto a lo primero sólo basta con dirigirse a buscadores especializados para poder saber el nivel de recepción de la Filosofía de la Liberación en diversas áreas del saber social y natural; pero en relación con lo segundo deben tomarse otras fuentes de información tales como los testimonios y documentos que este libro, curado pedagógicamente por Daniel Yarmolinski con la colaboración creadora de Silvia López, nos procura.

Estamos ante un libro con un valor sumamente especial, un valor formativo, educativo. Su objetivo no es la de presentar a una comunidad especializada un nuevo texto teórico-filosófico del formidable Maestro Enrique Dussel. Se trata, en cambio, de un esfuerzo ético por ofrecer o compartir, con un adecuado acompañamiento, la palabra producida en un núcleo de discusión intelectual a comunidades populares de vecinas y vecinos, hijas e hijos, abuelas y abuelos, compañeras y compañeros que están insertos en ciertos procesos de reivindicación popular. Se trata, en suma, de *hacer-pueblo* un texto filosófico pero no a la manera en que se ha ensayado por las academias, es decir, evitando considerar dogmáticamente (fetichistamente) el discurso especulativo; se trata más bien de una pro-vocación para discurrir y deliberar sobre los temas más apremiantes de la vida pública, una invitación al encuentro por la palabra y en la palabra del cara-a-cara de quienes han sido sometidos a una exclusión sistemática de la toma de decisiones a distintos niveles (en la familia, en el barrio, en la ciudad y en la nación), invitación encarnada en un colectivo que ha ido creciendo desde el 2016. La pregunta que nos arroja este libro es infranqueable: ¿cómo podemos *rehabilitarnos políticamente* en la toma de la palabra para poder decidir en común el rumbo de nuestra existencia? Esta rehabilitación, ciertamente, puede lograrse de diversos modos, pero el que han elegido Daniel y Silvia, el Taller Popular, nos devela un tipo de organización formativa que en simetría permite intercambiar ideas y propuestas teóricas pertinentes (propias y ajenas, cercanas y lejanas en el tiempo y en la geografía) para poder enfrentar la realidad compleja de todos los días.

Taller Popular y no Taller de divulgación científica. La flecha de la comunicación no se origina en la academia sino en el compromiso militante de quienes aprecian el servicio de la producción intelectual. La palabra filosófica, así, no queda sacralizada y resguardada en una urna impenetrable, sino que es hospedada en la comunidad pedagógica que la traduce, medita y devuelve con nuevas impresiones, exigencias e ideas lo leído. Toda práctica de lectura es discipular, es analógica, mucho más en el ámbito de lo cotidiano, esto es, en la calle, en el fogón, en las barricadas, en los estadios y

también en las plazas centrales, en un "formarse-formando" como lúcidamente expresa Daniel.

En el apartado denominado "Fundamentación", se nos ofrecen las razones y las definiciones de lo que significa un "Taller" (donde "Todo integrante es a la vez docente, investigador y estudiante") y sobre todo un "taller de Educación Popular" ("volcando sus conocimientos [Dussel] en situaciones concretas y prácticas del diario convivir (personal o profesional) de todos los integrantes del Encuentro... 'hundir' nuestros pies en lo cotidiano... 'bajar' las enseñanzas... 'ver' las categorías en clave práctica). Esta metodología de la educación popular tiene la misión de hacer-pueblo una enseñanza filosófica que vocacionalmente está desde el comienzo al servicio de las y los dominados.

En la siguiente parte se da cuenta de las clases que Enrique Dussel impartiera en el año de 2015 comentando su libro clásico: *Filosofía de la liberación*[2]. Pero no se alarmen los futuros lectores y lectoras: la transcripción de estas clases se encuentra intervenida por indicaciones, pasajes subrayados y comentarios que permiten fijar la atención en lo esencial del discurso a la vez que lo hacen accesible (analógica) a quienes quieren "formarse-formando". Por ejemplo, cuando Dussel habla de que la Filosofía de la liberación es un "marco de marcos" categorial que permite pensar cualquier tema o problema en diversos campos prácticos (totalidades), esta edición popular hace los énfasis pertinentes para poder dialogar sobre lo-*dicho*, lo que implica que al ser recibido por el colectivo orgánico se vuelve un *Decir*-vital). Este tratamiento se sigue en las 7 clases de Dussel ("Historia", "De la Fenomenología a la Meta-Física", "Totalidad", "Mediaciones", "Exterioridad", "Alienación" y "Liberación").

La última parte tiene textos complementarios de otros autores como Franz Hinkelammert, Rodolfo Kush, Boaventura de Sousa Santos, que permiten contar con material adicional de reflexión y análisis sobre temas difíciles para nuestro tiempo.

[2] Originalmente publicada en 1977 en la editorial mexicana EDICOL, fundada por el mismo Dussel, y posteriormente integrada a la colección Breviarios del Fondo de Cultura Económica (FCE ) en 2011.

No hay que dejar de lado el cierre de este libro educativo. Se trata de la conferencia "La función práctico-política de la filosofía" que Dussel leyera a sus estudiantes luego de haber sufrido en su casa, por parte de un grupo armado, un atentado de bomba el 3 de octubre de 1973. Lectura sobre otro gran maestro que fue condenado a muerte por haber "envenenado la mente de los jóvenes" atenienses: Sócrates.

Estamos ante un libro escrito y re-escrito por amor al Pueblo, con hedor a él. Esperemos que siga provocando la *imaginación política* de todas las generaciones y que sea el comienzo de una nueva estrategia educativa del "formarse-formando" en el cara-a-cara de las singularidades colectivas cuyas luchas forjan la Historia de nuestra Patria Grande. Enhorabuena por esta interpelación pedagógica de liberación.

# Cultura

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA
ISSN 2718-6318
Año I | Número 3 | Diciembre 2020

# No hay nombre posible

Juan Masabeu [1]
jfmasabeu@gmail.com

[1] Estudiante último año de la Lic. en Curaduría de arte (UNA). Profesor taller anual pensamiento visual en Escuela Relacional. Curador Galería Espacio Estudio. Ig: @masabeu

## Introducción

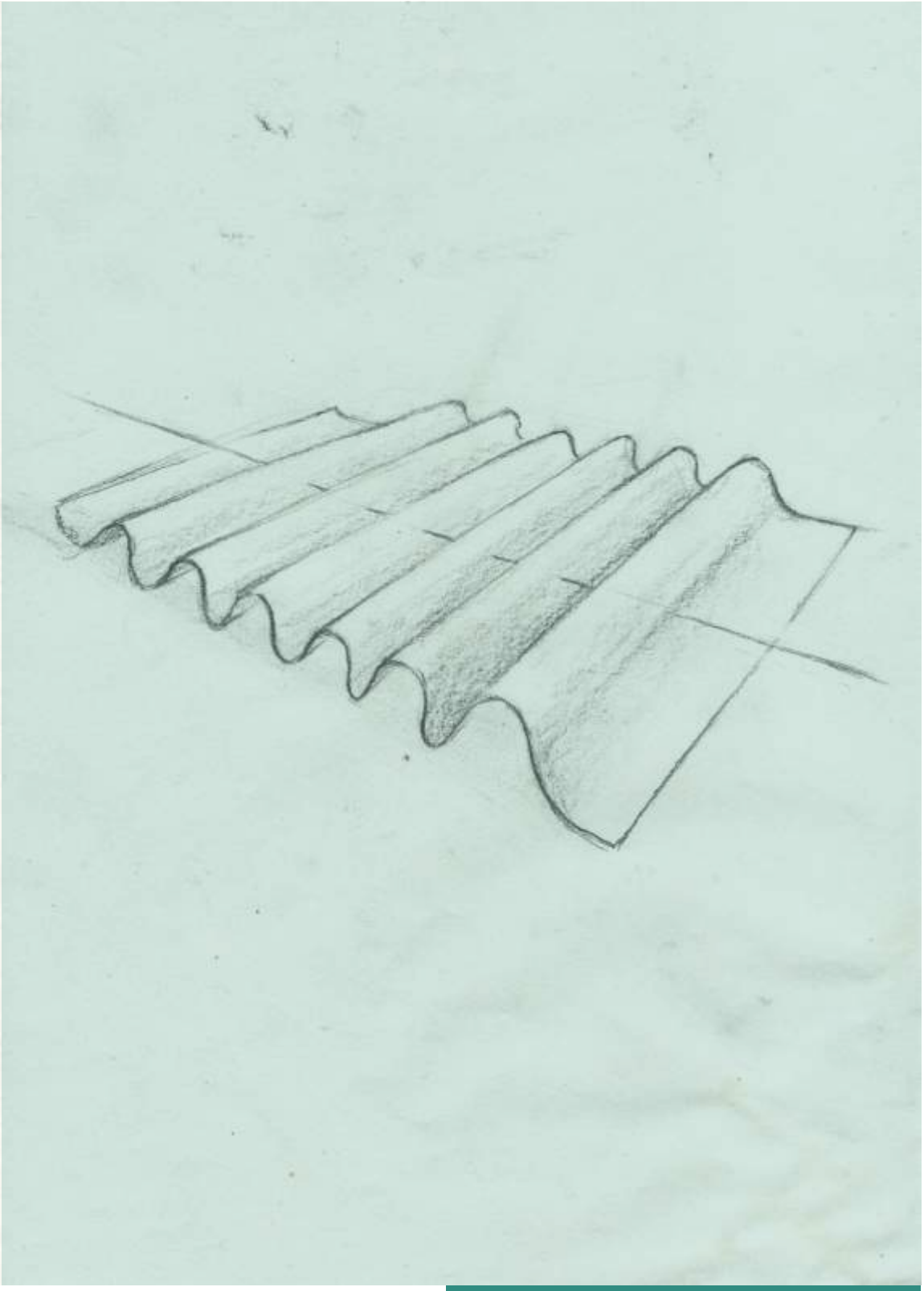
No suelo imaginar mis dibujos: son consecuencia de algunas lecturas fortuitas del entorno y de mis circunstancias.

Más que con las expresiones en sí, creo que el acto creativo está en íntimo diálogo con las impresiones que unx tiene; como decía Jaime Jaramillo Escobar, "poeta no es quien escribe sino quien percibe". En este sentido, considero que mis obras son más bien gestos de lectura que de escritura. Si no lo puedo leer, no lo puedo escribir. Por eso, no suelo dibujar con una frecuencia sostenida.

Como enfatizaba Grotowski en su laboratorio teatral, para el aprendizaje creativo, lo esencial no es adquirir nuevas técnicas y herramientas sino despejar las trabas que permitan alcanzar cierta integridad psíquica, física y mental.

No dibujo para crear, dibujo para barrerme.

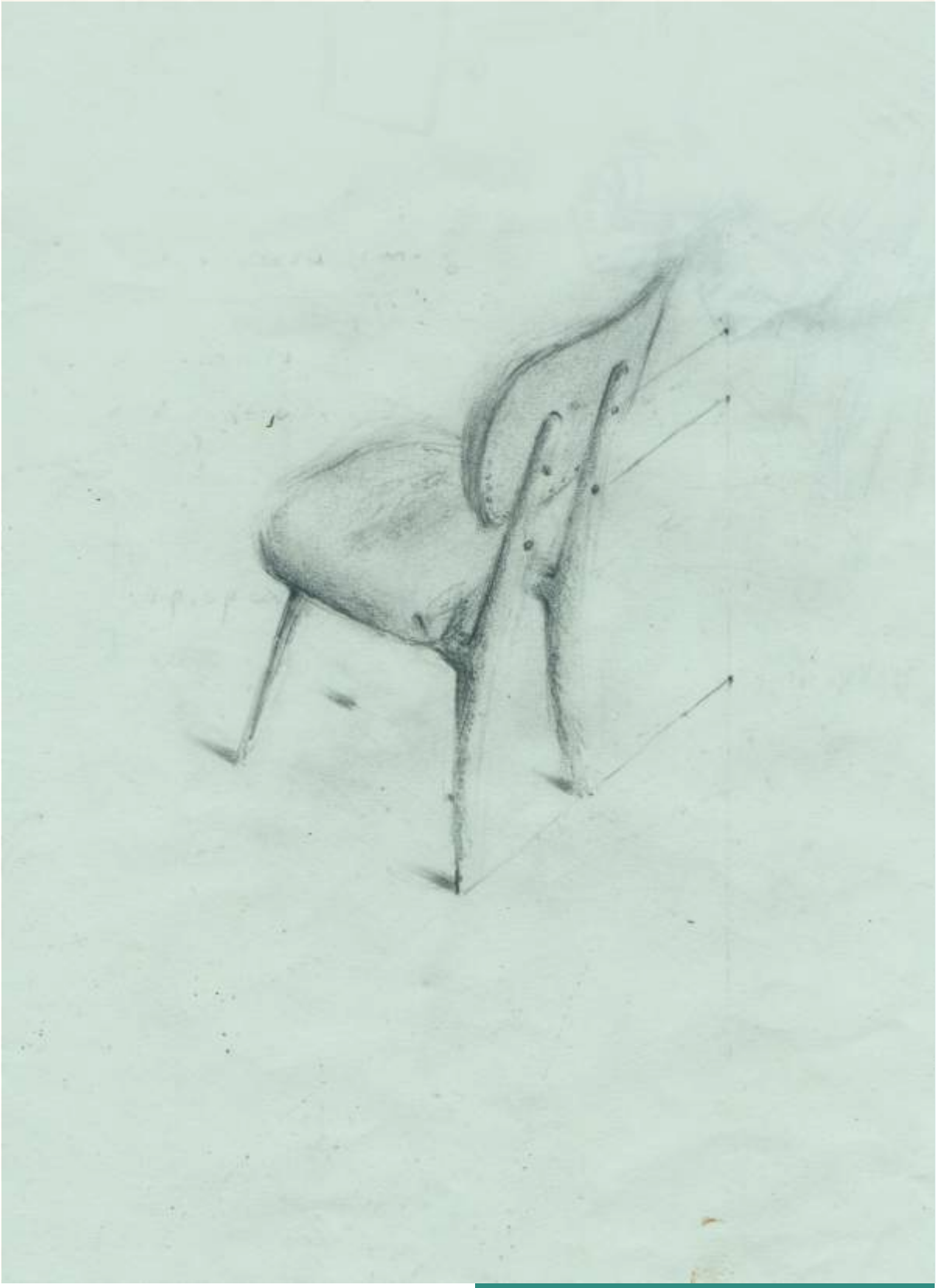
A continuación, tres dibujos que salieron a luz durante este año tan particular: “autorretrato”, “sombra” y el que le da título a esta tríada “no hay nombre posible”.



"Autorretrato"



POLIEDRO Revista de la Universidad de San Isidro 2020 | ISSN 2718-6318 | Año I | N° 3 | pp. 213-217



"Sombra"



POLIEDRO Revista de la Universidad de San Isidro 2020 | ISSN 2718-6318 | Año I | N° 3 | pp. 213-217

“No hay nombre posible”



POLIEDRO Revista de la Universidad de San Isidro 2020 | ISSN 2718-6318 | Año I | N° 3 | pp. 213-217

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA
ISSN 2718-6318
Año I | Número 3 | Diciembre 2020

# KINDER

Lala Altschuler [1]
lalaltschuler@yahoo.com.ar

[1] Psicoanalista, escritora. El presente cuento obtuvo el Premio ex aequo 2017, Lucien Freud 2017

Nota sobre espacios en blanco: representan la dificultad del habla en los niños de la Shoá.

Dejo la página en la que escribo; me he acercado demasiado, veo el alambre de púas, veo a los niños asomándose

solos. De pronto no más correr. Nosotros, las ratas, sin saber si ellas nos perseguían o nosotros las corríamos porque nos habían robado lo que nos daban para fressar.

Silencio. Se fueron con los hund no escuchamos ¡Fressen! y el aterrador ladrido de los hund. Silencio.

Nos agarramos Nos temblamos. No nos soltamos, nein. Luego, shtil, mirando para todos lados, vamos hacia el alambrado. Oímos vait, pasos que se acercan, pasos arrastrados aunque no vemos nieve, no vemos barro. Pero no son los guardias; otros pasos del otro lado pasos que vienen del silencio. Nadie más que nosotros en el laguer. A los otros ya se los habían ido.

Nos miramos si agacharnos bajo el alambrado escapar. De pronto aparecen.

Paralizados, impávidos. Escudriño su mirada. No hay dolor en ella, no podría haberlo... no aún, sí terror, sin nombre. No, no podría haber dolor, no allí, no en ese instante, ¿lo resistirían acaso? Los soldados rusos los miran espantados, pero no sé si ellos advierten su propia mirada espejada en la cara de los rusos. No puedo alejarme de la escena. Están allí, ahora más indefensos que antes. Ya no escuchan los gritos, lo único que han conocido hasta ahora. El mundo, su mundo se hundió; ellos no son los salvados. Y los ladridos, los ladridos de los perros, noche y día los ladridos se han silenciado...

Se acercan. Nos rodean. Quieren irnos. Nos apretujamos. Nos temblamos. Con asco miran nuestras cucharas, las cucharas que teníamos para fressar ese agua que se enfriaba con los mendrugos de pan. Quieren arrancarlas. ¡Nein, nein, nuestras! Nuestras, nuestras, decimos, y el Kommandant dice guestank, guestank. Es una lengua que entendemos. Él no grita, dice ¡málchiky, málchiky! Nos agarra, hay camiones afuera del alambrado. Salimos.

Quieren irnos. Nos suben, nos acercan una lata de sopa, espesa, intragable, quema. El camión arranca; no vemos esvásticas en la ropa del Kommandant ni en el camión y no hay hund. Nos apretamos. Nos dormimos.

Nos despertamos. Nos miran, nos hablan, ¿qué dicen? Málchik málchik jochno tu málchiky ¿shto, shto málchik? Jochno tu málchiky, no te dalekes málchik Las palabras son piedras que caen sobre nuestras cabezas, golpeándonos más que las palizas. Se acercan, sus manos extendidas. Uno de ellos murmura en una lengua que no conocemos ¡Oh! Señor, ten piedad de nosotros.

Nos dormimos.

El Kommandant nos despierta, el miedo se agarra de nosotros cuando quiere acercarse. Nos alejamos cuando lo vemos mirarnos. El camión se pone a andar. Nosotros no grita.

Silencio. ¡Oh! Ausencia, ¡oh! atroz ausencia. El silencio que los rodea baja sobre ellos inusual densa humareda. Tienen frío, entre ellos se aferran. Habían dejado atrás el laguer, el único mundo que habían conocido, mundo fuera del mundo. Nos cuentan: ¿seis, siete? Los rusos acaban de liberar el campo; entre ellos está Sasha. Es él quien les habla, está confuso, no quiere asustarlos. Entre el terror y la piedad su voz se le atraganta; los llama, quiere que se acerquen, que no le teman, jochno tu málchiky, no te dalekes málchik; está solo con los niños, él solo, en su bolsillo sostiene fuertemente la foto de Luba. En la mochila, un sobre. En los últimos cuatro años ha estado muchas veces al borde de la locura, pero nunca como ahora. Cuando ve a estos niños el borde se le desdibuja. La foto de Luba en el bolsillo de sus pantalones, su urgencia. Siente duro su sexo y le da vergüenza, siente la turgencia vital de su sexo y le da vergüenza. Aparta la mirada de los niños, necesita apartarla como yo lo hago. Pero vuelve a ellos sin remedio.

Solos en el camión. Dónde, dónde nos llevan, el pis se escapa por nuestras piernas sin poder detenerlo. El Kommandant nos habla. Retrocedemos. Nos agarramos. Nos dice ia Sasha, señalándose, y



POLIEDRO Revista de la Universidad de San Isidro 2020 | ISSN 2718-6318 | Año I | N° 2 | pp. 218-232

pregunta ¿ti? Esto sí lo entendemos, obedecemos. Rápido nos subimos las mangas y mostramos los números. Adelanta sus manos. Quiere tocarnos.

Nos temblamos. Nos acurrucamos. Nos dormimos.

Espectral silencio. Dios, ten piedad de nosotros, oh, Señor; o es que fuimos capaces, para ensombrecer tu grandeza, oh, Señor, lo que nunca hubieras imaginado, oh, Señor, al asistir una y mil veces al terror de que el hombre, la criatura creada por vos, en una inaudita fábrica de la muerte, haya podido crear niños muertos, oh, Señor.

Veo a Sasha desesperado, tratando de no asustarlos. También él casi un niño, camina estupefacto por el camión. Sus ojos ven, no saben ni sabrán lo que allí pasó. Nada sabe de Terezín. No sabe que la única lengua de los niños es la nazi, la lengua despiadada, de la orden implacable. La que no admite el "no". La lengua muerte. Silencia. No sabe Sasha de los abismos a los que se está asomando. Tampoco sabe de su infierno, apenas rozado, y que no hay palabra para nombrarlo. Todo su cuerpo se convulsiona con la inmundicia de su alrededor.

Nunca ido en un camión. Vemos los árboles, pasamos por gente, tirados en el piso, rotos, muertos, tot, otros, otra ropa. Se esconden en sus barracones al vernos, los ojos se cierran.

No soportan estar afuera, la luz les ciega, la ternura de la voz de Sasha los abrasa sin remedio y le temen. En su desesperación, lo único que hacen es dormirse, como si sólo los aliviara borrar el mundo que apareció repentinamente.

¿Mundo, dije? Mundo en el cual se abisman en un vacío insondable que no abre a ninguna parte y, con los ojos cerrados, se dejan llevar por el rítmico balanceo que les permite sentir el peso de sus ingrávidos cuerpos.

Otra vez la sopa. ¿Jóchez? dice el Kommandant, un pedazo de pan, y luego chai, señalando una lata. No grita fressen. Vomitamos. Nos contaron que a los que los llevan al camión los gasean.

Sasha conduce, le espera un larguísimo camino. Una ligera brisa revuelve su pelo rubio, le pega en la cara, la aspira ávidamente, la huele, quisiera llenarse de ella. Es primavera, hace días que dejaron Praga, no hay mariposas ni se escuchan pájaros. Sin tener edad suficiente para que lo llamaran, se alistó. Fue a combatir por su patria, maia saiusa; no se encontró sólo con el frente, con el enemigo, se encontró, él que era apenas más que un niño, con otros que tendrían que haber sido niños y jamás lo fueron. No sabe qué hacer con esta carga que lleva, a qué destino los conduce; piensa, obstinadamente, que podrá llevarlos a otro destino.

Maneja a campo traviesa, los caminos tiene que evitarlos, no importa cuánto tiempo más demore; la turbamulta, agazapada, busca a los que de la muerte de los laguer se han salvado.

Sasha extraña el bosque, sus luces tornasoladas que se filtran a través de las hojas de los árboles, translúcidas cuando el sol las ilumina. Extraña su sensualidad umbría, húmeda. Jugaba en el bosque durante el verano, siendo niño, hace un mundo de esto, cuando el mundo era aún mundo. Las flores de mayo que asomaban en cada claro, amapolas rojo sangre, violetas perfumadas. Extraña los bosques cerrados, la densidad de sus árboles, los sonidos que se arremolinan aquí y allá y se reproducen en mil ecos, o transportan las voces de distantes arroyos. Ahora tienen que atravesar los temibles claros.

Días y días. Viajamos, el camión se sacude, pero acá no nos escondemos. Sitztend, sitztend, sitztend todo el tiempo. No grita.

Se les acalambran los minúsculos cuerpos. Sasha hubiera querido hablarles sobre los bosques de su infancia. Pero los niños, ¿podrían escuchar? Duda. Ha observado que entre ellos no hablan. Cuando quieren decir algo, hacen un raro carraspeo.

El espanto y el encanto habitan el fantasmal bosque. Tendrán que salir de Checoslovaquia, atravesar Alemania, atravesar Bélgica, sabiendo que aún no se han salvado. Es apenas un día después. La muerte pasa rasante sobre sus cabezas y el águila sobrevuela, amenazante.

Estamos parados. No decimos que queremos schaisen. El camión frena, nos bajamos, corremos al árbol, ellos nos siguen. Se quedan cuando nos ven bajarnos los pantalones, tenemos que hacer rápido, eso lo sabemos. Esperan. Volvemos, nos setzen.

El camión se detiene frente a una patrulla rusa, Sasha les habla, vienen de Terezín, la voz se le quiebra, y sólo con un gesto puede señalar la carga que lleva. Lo observan perplejos, se acercan, echan una ojeada, pero no se atreven a mirar adentro. Ya se murmuraba con voz queda lo que era encontrarse con "ellos". Uno de los soldados se da vuelta, oculta su gesto, se persigna, leo sus labios:

Dios mío, ten piedad de nosotros. Dios mío, ten piedad de ellos.

¿Schto ti dumaiech?, ¿achivó, achivó?, ¿acudá? Discuten en una lengua que alguna vez fue mía, pero que ahora apenas entiendo. Nos dejan pasar.

Mayo de 1945. La dulce brisa que siempre había perfumado los caminos checos, alemanes, belgas, ahora sopla sobre los cuerpos desperdigados aquí y allá. No acuna a los muertos, y su pestilencia es insoportable para los vivos. Sasha se sienta, saca la foto de Luba, la pone frente a sí, le habla, le dice algo que no alcanzo a escuchar, la besa.

Nos quedamos setzen. Vemos pasar barracones, noche y día barracones, no son grandes, sin alambre de púa. Hay que se asoman, saludan, algunos kinder corren detrás nuestro. No visten como nosotros. Nos dormimos uno se despierta, su grito retumba en el camión es el más grande. Es el que nos contó de los gaseados.

Cómo seguir escribiendo cuando aún veo al niño en quien despertó un recuerdo. Un recuerdo, al ver a otros niños corriendo, saludando en checo. Hubo un tiempo en que fue hablado por la lengua; hubo un niño con padres; hace un mundo de esto. Y en ese momento, precisamente, soñó con un nombre, el que había tenido, su madre llamando: "¡Guuustaavvv!", el nombre que él había sido.

El camión para otra vez, hablan con el Kommandant, levantan la barrera. Otro barracón, no tiene esvástica, una frau, vienen, nos



POLIEDRO Revista de la Universidad de San Isidro 2020 | ISSN 2718-6318 | Año I | N° 2 | pp. 218-232

van, una ducha, nos quitan la ropa nos temblamos, sacan un tubo con gas. Nos acurrucamos. Está el Kommandant con nosotros. Nos baña, dice que nos desinfecta. ¿Schto schto? Málchiky málchiky no grita. El agua resbala sobre nosotros, nos ponen otra ropa.

Entre aterrados y excitados suben al camión. Siempre con la cuchara de madera en la mano, ni por un instante la sueltan.

Sasha está sacando la foto de Luba, la pone delante de sí mientras maneja, y de él brota, casi sin darse cuenta: florecerán iabluschki y gruschki, vijazila... esa voz de bajo, de tan virginal belleza: con su mirada la acaricia, con su voz la acaricia, con la letra la acaricia. Y le canta, y le habla. Ese feroz optimismo de los rusos, ese feroz amor a la patria. Canta la canción de los que volverán de la guerra. De los amantes que se esperan. Anhela su Moskwa maiá, a Luba, hace tanto que no sabe de ella. Maia Luba, ia lubluiu vas.

Pero qué hace, por qué canta, el canto golpea, y sacude la entraña nuestra. ¡Nein!, ¡nein!, nos tapamos los oídos. Gritamos. Nos temblamos. Nos acurrucamos. Nos dormimos.

Despertamos. Siempre en el camión, siempre él manejando, con esa tante que tiene frente a él, con el pañuelo en la cabeza, blanco. Viajamos, viajamos cuando es de día, de noche el Kommandant para. De noche no dormimos, nos acurrucamos, tenemos miedo a los hund, a los trenes que pasan. De día dormimos. Cada tanto nos paran, hablan entre ellos, levantan barreras, las bajan.

Son días y días de marcha, Sasha se detiene de noche, tiene que descansar, comer, tomar un té junto a los niños, luego apagar las luces del camión, también él tiene miedo, no puede dormir, se desvela. Hasta que, al fin, arriban al puerto. Respira aliviado. Ha llegado. Al fin ha concluido el más largo y difícil de los caminos que hizo desde que comenzó la guerra.

Ésta concluyó, pero no ¡ay! no termina de concluir. Nunca.

Esperanzado, con esta preciosa y terrible carga que lleva, quiere creer que a los niños algo diferente les espera: que por primera vez un instante

cualquiera exista para ellos, ese instante en que, extrañados, huelan el olor salobre del mar.

Nos temblamos al ver el mar, al oler el mar que el Kommandant nos señala con su mano. El barco nos espera, dice, nos hace bajar. Ningún tren se detuvo, nunca, al oscurecer, para irnos. Respiramos. Bajamos. Vamos donde hay otros hombres, le piden, saca papeles, los muestra, subimos.

No hay esvásticas.

No, ningún tren se detuvo, tal como sucedía en el campo para llevarlos; ninguno de esos días, durante ese largo trayecto, vieron el tren.

Me acerco, los veo subir al barco. La sonrisa contagiosa de Sasha convence a todos: la ropa enorme que llevan será el pasaporte con el cual podrán viajar pese a estar indocumentados; pero las aduanas igualmente piden: nombres, edades, apellidos... Con un gesto les indica que no digan nada, él hablará por ellos. Veo como, con un mismo gesto, los bautiza, los nombra. Por primera vez uno será Fedor, otro será Ilia, Igor otro, y así uno por uno. Lo mismo hará con los apellidos. Por un instante, mientras están subiendo al barco, se olvida de Luba. En el siguiente, lejano y próximo a la vez, resuena en él la entrañable melodía: florecerán iabluschki y gruschki.... Volverá a verla.

Una y otra vez los veo subiendo al barco, una y otra vez trastabillando, parecen tan pequeños, tan débiles en la enorme explanada. Sasha se adelanta, los conduce, se sienta junto a ellos en la cubierta, necesita una bocanada de aire puro, de cielo estrellado. Se quita sus pesadas botas luego de días y días de marcha; el olor agrio de de sus pies es un retorno a sí. No a quien había sido antes de la guerra y, menos aun, antes del encuentro con los niños.

Ellos aún calzan sus pesados zuecos de madera. Es imposible saber qué piensan. Desea irse de allí, dejarlos, su destino es otro. ¿Destino? Oh, Señor, ten piedad de nosotros; oh, Señor, ten piedad de ellos.

Sasha besa una vez más la foto de Luba. Quisiera contarle, hablar con ella, pero qué, cómo. Por su cara las lágrimas se deslizan. Llora, lo irremediable le penetra.

El barco empieza a moverse, el Kommandant insiste, nos habla: ia, Sasha, ¿ti? y lo repite y lo repite hasta el cansancio. Toda la noche viajando, mirando el cielo estrellado; no había cielo estrellado dentro de los alambrados. Luego Sasha nos lleva adentro, paidiu, paidiu, nos recuesta en camastros, nos tapa; spaciba dice, esperando que lo repitamos. Nosotros sordos cerrada la boca, eso lo sabemos, sabemos no oír, sino ¡heraus! ¡heraus!, más frío, más hambre.

Saco del bolsillo de mi campera cómoda, amplia, un sándwich. Tantos años y comerme un sándwich aún me avergüenza, como si mi vida entera se hubiera detenido en ese largo, larguísimo viaje que siempre fue a ninguna parte.

Lo como mientras la brisa deposita sobre mi rostro pequeñas, minúsculas gotas, que contienen el olor salobre del mal, al igual que hace muchos años, apenas terminada la guerra. La brisa, fresca, se arremolina sobre mi piel. Vivo.

Cerca de nuestros camastros vemos unas piedras. Son chicas, las tiramos, nos reímos, las arrojamos a las paredes, a ellos, a nosotros: son ratten, nuestras. Una le da a Sasha, se despierta furioso, grita ¡Niet! Corremos, uno de nosotros es el Kommandant. Gritamos ¡Ratten, ratten!

Una risa loca se apodera de ellos, ahora son Kommandant, las arrojan, las levantan para reiniciar el juego, se aturden con sus gritos: “Ratten, ratten”, las revolean. A los pasajeros se les desmesuran los ojos, miran para otro lado frente a lo inaudito de la escena.

Otra vez ponemos las piedras-ratten en la cuchara, las acercamos a la boca. Las tiramos con asco. Aullamos Ratten ratten, mientras sostenemos a una por la cola y se retuerce, escapa, und ponemos una ratte más chica en la cuchara nos están mirando.

¿Se ríen, dije? Si no hay en ellos alegría ni conocen el llanto... Son gritos, aullidos excitados que se reflejan en los mil ojos azorados de los pasajeros ingleses, franceses, que se corren a un costado eludiendo ser alcanzados por sus desgarrados ecos. Oh, Señor, ten piedad de ellos, es tanta la ira, dales descanso. Oh, Señor, que no se prolongue, que no sea perpetua...

Esta vez sí están  despiertos. Su único modo de mantenerse despiertos, pero se aburren pronto. O no les dan más las fuerzas. Están débiles y se han cansado. Ahora que tienen puesta otra ropa, sólo ahora, veo que ¡son tan pequeños! Se acurrucan entre sí, parecen no escuchar la sirena del barco que atraviesa la niebla, o no querer escucharla. ¿Se habrán dormido? ¿Si la escucharan, en ese instante, qué sería de ellos? ¿Sabrían que están fuera del laguer?, ¿lo están acaso? ¿Lo estábamos acaso?

La sirena insiste, no soporta ser desoída, nadie parece conmoverse con ella, celebrarla como se merece; está anunciando un arribo que marca para muchos el fin de la guerra; deberían bailar todos alrededor de ella. Aúlla una dos tres veces rasgando la niebla, rasgando el luto que ha vertido sus cenizas sobre las ciudades, aúlla sobre las espaldas de aquellos que apenas pueden incorporarse. Aúlla sobre las brasas,  sopla más fuerte, que éstas se enciendan, que den calor al abrazo próximo.

Sasha la escuchó, se despierta y se desvela. Lo miro. Está pensativo, le pesa la carta que lleva en la mochila, dirigida a la sénschina que alojará a los málchiky en su hogar, su hogar de huérfanos. “Terezinskaya málchiky”, repite para sus adentros, sin poder ni querer saber lo que eso significa. El sobre lacrado  está arrugado, ¿cuánto hace que lo transporta? Lo saca, lo alisa, allí terminará su destino. “Llegar a destino”, qué densa le parece ahora esta frase a Sasha, llevando a los niños. Él los acompañará, ella se encargará de ellos. Que empiecen la vida de niños, la que no han conocido, la que no han tenido, lo que no han sido.

Amanece, la sirena anuncia que han llegado. Londres, devastada después de la guerra; pero nada de esto verán los niños. Han llegado a un mundo ajeno.

Sasha baja junto a ellos, sabe que no toleran que se les acerque demasiado. Se aparta, retrocede.

La pequeña comitiva aguarda en el muelle a los niños y al oficial soviético. Hay un jeep, un auto; dos mujeres acompañadas por un militar británico. Parecen tensos, inquietos, y a la vez querrán ser hospitalarios cuando el grupo descienda.

Nos juntan. Pashlí, pashlí dice el Kommandant ¡Heraus, heraus!, retumba en eco, nos temblamos no hay ningún camión, ningún tren, ninguna esvástica. Pashlí pashlí pashol, Sasha nos da un empujón para que heraus, schnel bajemos.

Él observa las manos de los málchiky en los bolsillos, siempre aferradas a las cucharas de madera, las esconden. Su único bien. Lo único que han poseído. Para comer la mugrienta sopa. Se han puesto serios otra vez, sus caras han vuelto a la impavidez que tenían detrás del alambrado, incluso la de Gustav.

Embarazado, Sasha se presenta ante la sénschina; ella tiene la vista clavada en los niños, los que serán sus niños.

El Kommandant se aleja, nos temblamos.

"la Sasha", le dice a la mujer, "sovietsky soldat" y sonríe. "Ich bin Anna Freud". La observo, luce su sombrerito austríaco. No está sola. La acompañan una amiga y un hombre alto, flaco, de rostro inquieto que viste uniforme de oficial británico y espera cerca de uno de los autos. Están nerviosos, expectantes, azorados; la amabilidad de la escena, las mutuas presentaciones tratan de cubrir el denso silencio que desciende sobre todos frente a la presencia de los niños.

Hay gente con el Kommandant, hablan de nosotros, dirán que mostremos el número, no lo piden, nos llevan a los autos, subimos. Viajamos. Vemos barracones sin alambrados, ya los vimos al salir del laguer; éstos son más chicos, rotos, piedras por todas partes; vemos kinder corriendo fuera de los barracones, hombres arreglando paredes rotas de barracones. Todo es shtil aquí, no hay gritos, ni ladridos de hund, ni esvásticas.

Se dirigen al hogar de huérfanos. Y así inicia lo que Anna quiso que fuera el viaje de regreso a la vida. Ella querrá conducirlo. No supo, no podía saber, que de ese otro mundo, en el cual los niños habían estado cautivos, la salida, como ella imaginaba, quién sabe si existe.

Cada vez que ve a una madre con un kind de la mano, Gustav se estremece. Y al estremecerse su pesadilla grita. Anna hubiera querido cerrar la cortinilla del auto, que Gustav no mire.

Kom kom kom mit mir kind dice la tante; nos apartamos nos apretujamos nos temblamos. La tante nos schprejt, nos extrañamos, cerramos los ojos, nos dormimos.

Anna está resuelta: los llevará a su hogar, los conducirá al dormitorio que les preparó, un mismo cuarto para todos ellos, ¡se necesitan, se necesitarán tanto los unos a los otros!; limpio, aireado, soleado, camas con sus colchones, sábanas, edredones cubriendo las camas, mesitas de luz al costado con un espejo encima, cortinas floreadas en las ventanas. Estufa. Un baño con su ducha ¡de agua caliente!, jabón perfumado, tan difícil de conseguir. Juguetes. No ha pasado tanto tiempo desde que los rusos entraron a Terezín. Anna buscó con empeño, aquí y allá, entre lo poco que quedaba en pie en Londres, arrasada por los bombardeos. Ella querrá alojarlos, enseñarles otra lengua, hablada, compartida, viva. Darles niñez, otorgarles tiempo, el olvido que nunca habían tenido. Querrá que se haga en ellos recuerdo lo que habían sido. Todo ha terminado, una nueva vida les espera, tendrán su hogar en ella.

Anna abre las puertas del hogar. Tiene preparado un pequeño agasajo para todos: su amiga, Sasha, el oficial británico, los niños; los productos los ha conseguido gracias a sus contactos. El convite, ajeno al momento que están viviendo, los distancia de su zozobra, de la incredulidad. Finalmente, los oficiales se retiran. Sasha los mira largamente, sabe que no volverá a verlos.

Anna llama a los niños, los lleva hasta su cuarto, se los muestra, los hace ingresar con suavidad. Ya había intentado retirarles la cuchara de madera, lo intenta nuevamente, y nuevamente la esconden; se retira discretamente. Esperará. Cierra la puerta tras ella. Poco a poco, está decidida, nacerán a la infancia.

¡Nein, nein, nein! gritamos al ver el cuarto. Nos temblamos, cerramos los ojos, nos acostamos en el piso, no nos tapamos, nos dormimos.

El sol entra a través de las ventanas. Despiertan, la luz los enceguece, no pueden cerrar las cortinas. Entra la tante. Les dice tiernamente que ha comenzado para ellos un nuevo día. Les muestra los espejos, los invita a

mirarse, los nombra, pronto desayunarán; la tante se retira. Ellos ven allí, en ese trozo brillante, el horror reflejando las caras que nunca habían visto.

Nos temblamos al ver las caras. Gritamos ¡nein nein! con las cucharas de madera, con los dientes, destrozamos, rompemos, ensuciamos todo como hund somos hund hund todo todo todo shnel. Despiertos, temblamos ¡schnel, schnel, schnel!, gritamos. Camas, sábanas a los espejos los rompemos con lo ya destrozado; en ellos vemos las caras de unos kinder que

Anna entraba, veía los destrozos y les hablaba. "Kom kind, Kom". Uno a uno langsam les hablaba. Ya se había dicho a sí misma que necesitarían tiempo para el olvido. Otra lengua, en esa otra lengua podrán aprender a decir todo lo que el nazismo... También a ella el temblor la recorre. Cuando se dice lo que se está diciendo...

No los habita la palabra sino el grito. Son el grito. Y a los gritos destrozan todo lo que el grito de los otros ya había destruido. Hay una animalidad sagrada en sus aullidos. Parece provenir de lo más recóndito de la vida, de lo más recóndito de la muerte, quién sabe. O, quizás, de ese borde insondable donde la vida roza con la muerte; el aullido, implacable, las aúna y no sabemos si rige allí vida o muerte cuando no hay palabra que las separe o las enlace.

Los kinder son grito y son ira. Y su ira es de una radical osadía. La ira los mantiene vivos; la osadía, despiertos.

Dios mío, cuánto más solos se sentirán ahora los niños; cuando les hablan en inglés les acallan la ira.

Nos hablan, en inglés langsam todo lo dicen langsam shtil. Quieren taparnos la furia. Así como primero había insistido el Kommandant, la tante insistía. Ich, decía, ich bin Anna; du du bist Gustav, you are Gustav. Quería que así habláramos.

Pretende el modo sosegado. Si le convida con chocolate a Gustav, él no puede tomarlo, todos se abalanzan, son un solo cuerpo. Un solo cuerpo, su existencia posible. ¿Respondían así a la jauría de guardias que fue el pan



POLIEDRO Revista de la Universidad de San Isidro 2020 | ISSN 2718-6318 | Año I | N° 2 | pp. 218-232

magro de cada día? Si no hubo para ellos una sola palabra, una sola palabra que los pensara y al pensarlos, los nombrara. Ante cualquier pedido de Anna, dirigido a alguno de ellos, se aferran todos a su cuchara de madera, siempre juntos, siempre pegados entre sí, y siempre con la cuchara de madera que ni de día ni de noche sueltan.

Anna, con susurros tenues, cálidos, querrá desnazificar su habla, desladrar su grito... Les habla en otro idioma. Se estremecen al escucharla. La nueva lengua los amordaza; ellos se desvanecen.

Good morning miss Anna, ¡good morning to you! It´s a fine day today nos enseña. El silencio se atraganta en la garganta.

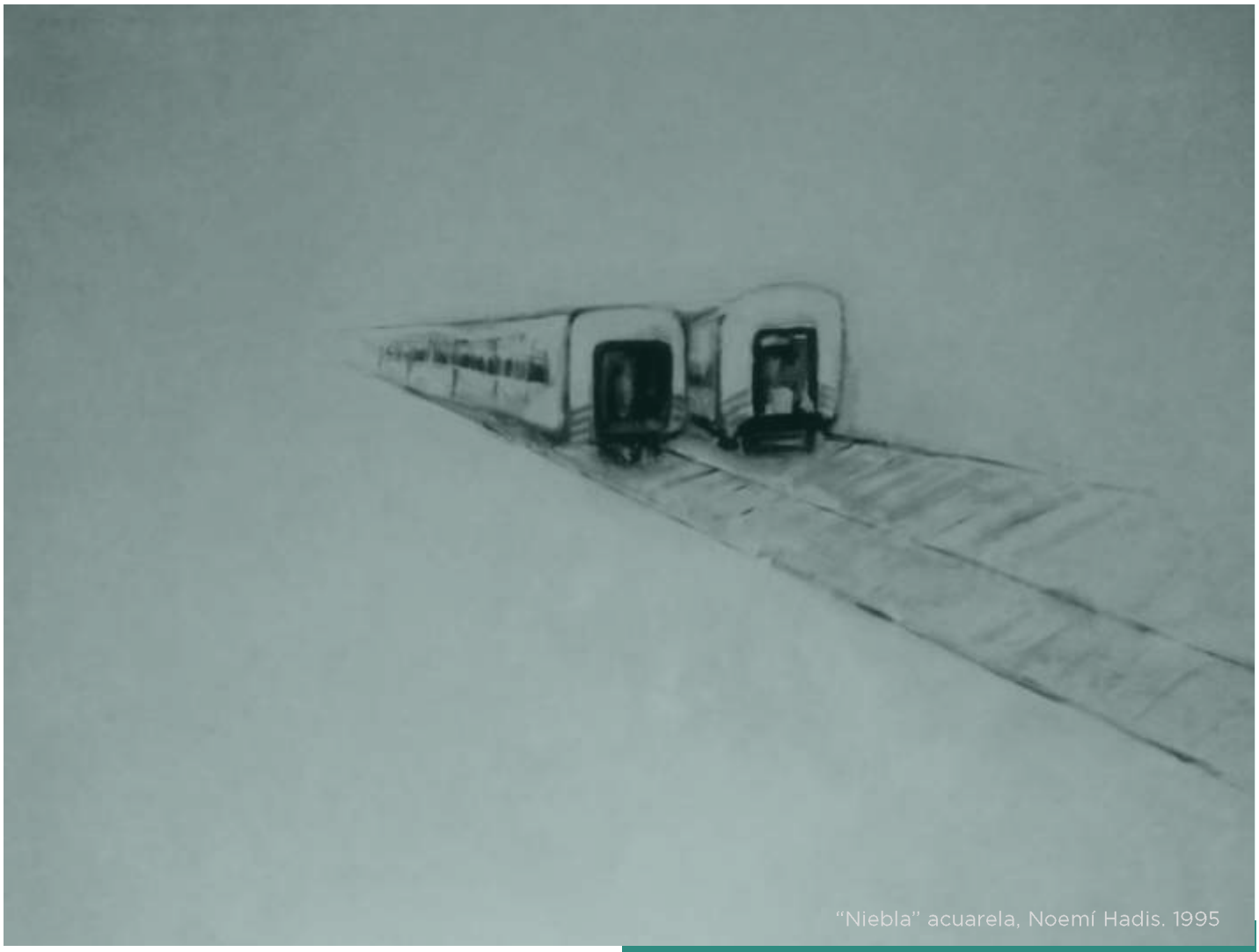
Dios mío, se les pega la lengua al paladar cuando dejan de escuchar gritos. Les silencian la ira cuando dejan de gritarles. Se les convierte en tumba la boca cuando acallan su grito. Les hablan en una lengua en la cual quién sabe si existen.

Todo se ha vuelto humo, gris, niebla, ceniza...

Un rostro entre todos los rostros olvidados.

Y tal vez yo sea Gustav.

Este relato está basado en una historia real: la de los niños sobrevivientes del campo de concentración de Terezín, liberado por el Ejército Soviético una vez concluida la Segunda Guerra Mundial. Anna Freud -hija menor de Sigmund Freud- dispuso alojar en su hogar de huérfanos de Londres a seis o siete de ellos. Ya bajo los cuidados de Anna Freud, a medida que fueron aprendiendo el inglés, se enfermaron gravemente, rozaron la muerte. ¿Hubiera sido posible otra cosa? ¿Cómo saberlo? Algunos de estos niños nacieron en el campo de concentración. Extrañamente, hasta ahora, hay muy poca documentación al respecto. En la misma se insiste en la imposibilidad de estos niños de separarse de sus cucharas de madera, en los destrozos realizados en el hogar, en su necesidad de responder colectivamente cuando eran nombrados.



"Niebla" acuarela, Noemí Hadis. 1995



POLIEDRO Revista de la Universidad de San Isidro 2020 | ISSN 2718-6318 | Año I | N° 2 | pp. 218-232

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA
ISSN 2718-6318
Año I | Número 3 | Diciembre 2020

# Romper el auto. La rebelión en lo(s) prefijo(s).

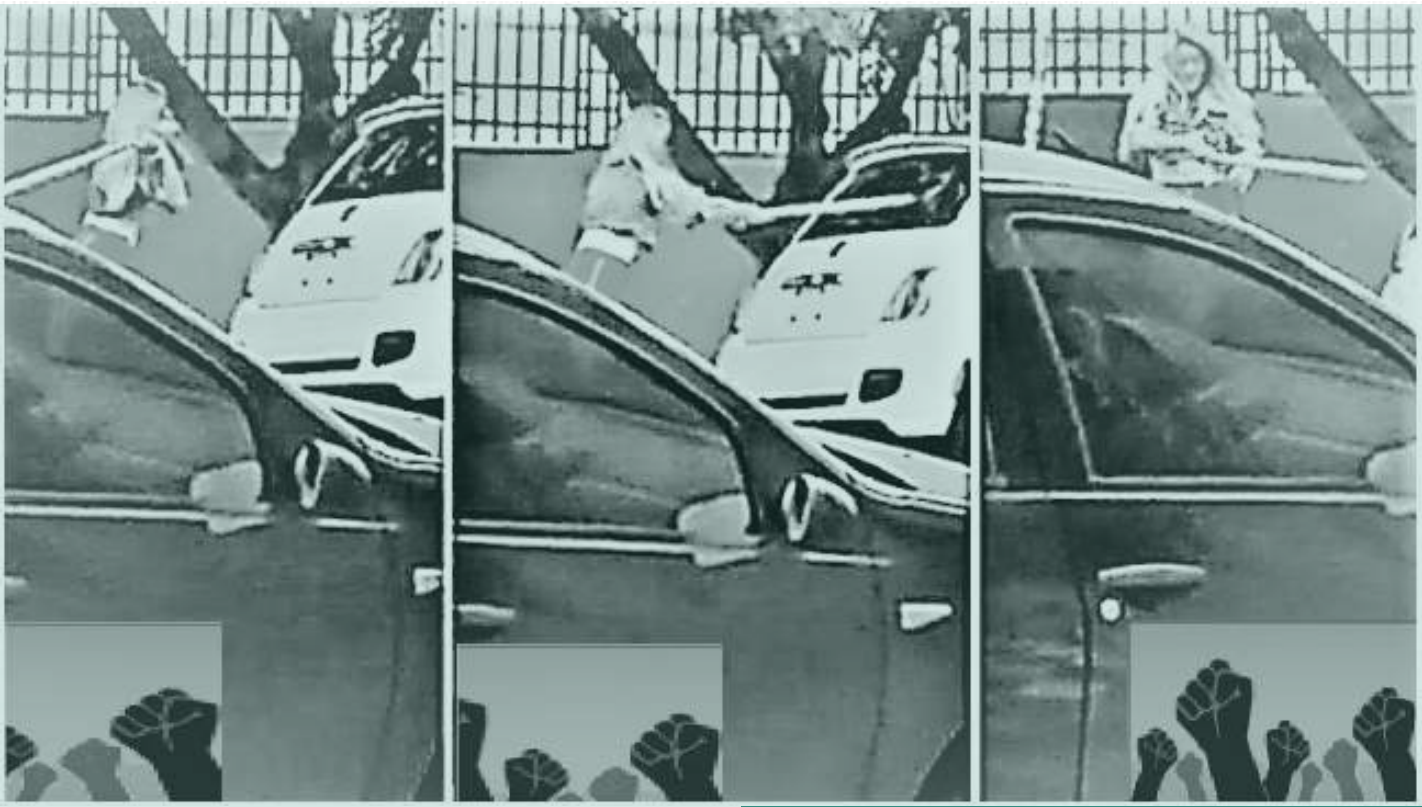
Carolina Rodriguero[1]
carolinarodriguero@gmail.com

[1] Hace ensamblajes textuales y prácticas artísticas que conjugan la poesía y la performance. Ejerce el diletantismo como profesional sin título de la UBA y se desempeña como proletaria cultural. Ig: @caro.rodriguero

"Quien busca la salvación como dogma de fe

en el texto está de antemano esclavizado a la creencia."

val flores



Un miércoles pasado en una tertulia poética nos confesamos, es decir, nos propusimos hablar-todo: pensar debemos, debemos pensar, nos es preciso hacer historias así como fabricar agitaciones críticas y alegres. La inquietud por un fenómeno saltó de la semántica a la sintaxis. Con las palabras suele pasar eso, nos propulsan a hacer extraños viajes.

Un prefijo es un afijo, un morfema que se antepone a una raíz o base léxica para formar una opción lexical con diferente significado. Así, una palabra se forma o se transforma. De hecho, bucear en las etimologías nos demuestra que muchas palabras contienen afijos que se han fusionado hasta tal grado que dejamos de reconocerlos como tales. A veces, las palabras aglutinan muchos modificadores y más que palabras son frases escritastodojunto.

## Cosa ´e prefijo.

Escribo en el buscador "libros de autoayuda pdf" con la pretensión de descargar alguno y chusmearlo. Me descubro temerosa de quedar atrapada en la lectura como me pasa con algunas series o con malas pelis de terror. Me interno en el primer sitio que aparece y me quedo con: "Piense y hágase rico" de Napoleón Hill (oh, vaya nombre), la experiencia debería funcionar, total, para escribir esto ya estoy pensando.

Comienzo. El nombre del "Capítulo 1" me gusta: "Los pensamientos son cosas" y pienso que esta cosa-frase ya pensada está buena para sumar a mi lista de exploracioncitas. Los títulos de los otros capítulos son de criterio bastante dudoso.

En "Nota del traductor" se indica que el libro consiste en la enseñanza de una filosofía para el logro y la realización personal. Nunca esperé eso de la filosofía o de las filosofías. Entonces, me doy cuenta de que eso de que los pensamientos son cosas no implica un materialismo filosófico sino la posibilidad de dominar los pensamientos de manera que puedan evitarse los que son incontrolables. La nota también dice que se deslizan consejos, técnicas y que los trece pasos hacia la riqueza se erigen en forma de una verdad universal e inmutable. Apa, este Napoleón no es ningún gil. De hecho, se lo deja bien claro: el resultado depende del discernimiento y esfuerzo del lectore. Qué vivo. El traductor se llama Aldo Lagrutta. Parece joda. Después de todo, comenzar a escribir desde el forzamiento de una experiencia no estuvo tan mal. Parece ser que el secreto del libro es resultado del consejo de un anciano y esto es un aspecto que leerán más adelante, ya que este comienzo está escrito después de lo que vendrá a continuación. En el libro no aparece la palabra autoayuda, pero el prefijo "auto" aparece unas 120 veces unido a algunos vocablos: sugestión análisis determinación grafiado administrado disciplina mática control móvil ridad conocimiento satisfacción afirmación conciencia. Ya está, no juego más.

## Cómo hacerse une misme o el arte de la selfie.

Dentro de la gran variedad de prefijos existentes, hay uno que nos llama poderosamente la atención. El prefijo auto es un elemento compositivo de origen griego, que se une a sustantivos o verbos y significa de o por sí mismo. También significa el acortamiento de la palabra automóvil, o sea, se refiere al vehículo en calidad de máquina u objeto y es usado como elemento compositivo prefijo para generar voces que tienen que ver con este tipo de vehículos. O sea que el prefijo auto unido a otra palabra no siempre quiere significar que eso a lo que está unido es relativo a sí mismo sino que puede referirse a algo relacionado a un vehículo como, por ejemplo, autocine, que no es lo mismo que decir hacerse la propia película. Sin embargo, el automóvil es capaz de generar su propia fuerza motriz para funcionar: se mueve por sí mismo.

En inglés, auto equivale a self, aunque ese vocablo no siempre se emplea como prefijo. También se refiere al yo, al sí mismo como identidad o personalidad. Un ejemplo de un empleo que se distingue del uso de auto en español, sería self-defense, no sería del todo correcto traducirlo como autodefensa sino como en defensa propia. En el ámbito jurídico el matiz es relevante. En psicología, en cambio, se usa para señalar procesos cognitivos diferenciados.

Desde la Psicología social el sí mismo es una construcción hecha por la persona a partir de su relación con los demás y las respuestas que recibe de la sociedad.

En el año 1859 tienen lugar algunos sucesos editoriales: se publica El origen de las especies de Charles Darwin y Sobre la libertad de John Stuart Mill. También se publica otro que, al contrario de estos dos, arrasa inmediatamente en ventas: su autor fue Samuel Smiles y el libro se titulaba Self-Help, algo así como Autoayuda aunque en castellano se tradujo con el título ¡Ayúdate!. Con Samuel Smiles (¡ay, Samuel Sonrisas, me caigo y me levanto!) nace el fenómeno de la autoayuda.

## Hágase usted mismx. El "arte" de la biblioterapia.

Antes de los libros de autoayuda ya se publicaban manuales "Hágalo usted mismo" que enseñaban desde cómo hacer una estantería hasta la manera de fabricar un avión. Estos manuales técnicos tienen una aplicación en aspectos prácticos de la vida, pero después surgen otros que van más allá en la pretensión y enseñan técnicas sobre la vida misma.

Durante la Primera Guerra Mundial, se comienzan a emplear libros como método curativo para aliviar los trastornos traumáticos de los soldados que volvían de la guerra. La lectura pasó a tener fin terapéutico y se la denominó "biblioterapia" aunque se mezclaban libros de autoayuda con libros de ficción.

De ahí en más, comienzan a surgir libros sobre motivación, superación y/o desarrollo personal. La literatura de autoayuda, así en general, intenta fomentar la autogestión de la individualidad y ofrece recetas o un conjunto de pasos repetibles y generalizables para alcanzar una solución a problemas personales. Posee, entonces, una orientación instrumental y se destaca por la promesa de veloces resultados. Estos libros suelen ser entendidos en el marco de la cultura masiva caracterizada por sus productos seriados y comercializables. La gama de terapias o estrategias asociada con el fenómeno de la autoayuda varía: desde disciplinas alternativas como talleres de meditación oriental o constelaciones familiares hasta grupos de ayuda mutua vinculados a iglesias (evangélicas por lo general), así como también recursos y creencias vinculados a la medicina popular, al curanderismo o la santería. De hecho, en la Cámara Argentina del Libro, los libros de autoayuda están en la categoría "Astrología, esoterismo y autoayuda".

Estos libros hablan de buscar soluciones biográficas a contradicciones sistémicas y fomentan la individualización atribuyendo al ámbito de lo personal los distintos males que nos aquejan. Se busca favorecer la autonomía absoluta, un yo completamente autónomo que no necesita de otrxs para resolver sus necesidades. Podemos pensar que pretenden encarnar un gran Otro a través de enunciaciones de un sujeto que parece contener todas las respuestas, una encarnación de un superyó que nos

adoctrina bajo la promesa de obtener el goce pleno. Frente a este Otro que nos acecha, ¿podemos lograr alguna clase de autonomía cierta?

## ¿Y la autonomía de la autoayuda?

Habíamos dicho que el fenómeno de la autoayuda había empezado con una publicación, pero la culpa no la tienen siempre lxs yanquis. Los griegos también han hecho de las suyas: "El trabajo y los días" de Hesíodo puede considerarse el primer intento de este fenómeno. Como género de épica didascálica, usa a los dioses para ejemplificar conductas de superación y muestra cambios en la vida cívica y moral griega en relación a la valoración del trabajo. La autoayuda sería una variación moderna del consejo de los sabios o de los mayores (hombres, en su mayoría). En este sentido, Lacan, a propósito de los consejos que Polonio le da a Laertes en la obra Hamlet de Shakespeare, dice que las palabras de Polonio son las del buen policía, frases

que condensan la experiencia de vida emitidas desde el discurso del amo porque provienen de la educación destinada a domesticar el exceso y el vicio para conducirlos hacia la virtud.

Lacan retoma a Freud para su lectura. Y resulta curioso que Freud se declare deudor de los grandes libros de la literatura, como la tragedia shakespeariana o la tragedia griega para la elaboración de su teoría. ¿El ícono del psicoanálisis adicto a la autoayuda literaria? No tan así, porque el interés freudiano por la lectura se dirigía a aquellos pasajes en los que se revelan conflictos e incoherencias de lxs sujetxs y no soluciones que atentan contra toda posibilidad de transitar o habitar la complejidad.

Tanto Polonio como Samuel Smiles pueden ser considerados antecedentes fecundos de los coach o entrenadores de conducta actuales. Para ser merecedor de esta americangueioflai, hay otras vías de acceso, como el PNL o el coaching ontológico, que despiertan nuestra alerta como modos laico-evangélicos de modelización de conductas y subjetividades. La programación neurolingüística es una tecnología que provee herramientas prácticas para el desarrollo de estados de excelencia personal y fomenta el pensamiento estratégico. Surge alrededor de los setentas en Estados Unidos y apunta a entender cómo a través de la comunicación verbal y no verbal se producen cambios en el comportamiento de las personas.

DISEÑÁ TU FUTURO, DECIDÍ QUÉ TIPO DE VIDA QUERÉS TENER. FORMATE COMO COACH Y HACÉ QUE SUCEDA (¡ay! asusta, ¿no?). El Coaching Ontológico es un modelo de Observación-Acción y Resultado. Es una dinámica de transformación personal que permite a individuos y equipos potenciar al máximo su desempeño. El modelo parte de la pregunta por el ser para dar inicio a la búsqueda del sentido de la vida. Y, OJO CON ESTO porque ya verán que es importante: lo hacen contando historias. Pero ¿qué historias son ésas?

## El neoliberalismo no es un mito.

Que el neoliberalismo se organiza y sostiene a través de los principios de la competencia y la maximización del rendimiento no es nada nuevo. Que, a su

vez, atraviesa las subjetividades con dispositivos de control y normalización en los cuales el lenguaje juega un papel preponderante, tampoco. Los modos de subjetivación neoliberales apuestan al sujetx emprendedor como empresarix de sí mismx, que es más que el self-employed, trabajador por cuenta propia o trabajador autónomo. Además de actor de su propia vida, tiene que racionalizar su deseo en las técnicas de conducirse a sí mismo y a lxs otrxs pero resulta incapaz de una elaboración crítico-política que dé cuenta de su lugar en los mecanismos que adoctrinan su cuerpo. Inversor de sí mismx, administra sus activos personales buscando la autovaloración en la lógica del rendimiento. De esta forma, se construye un ethos neoliberal a través de modos de vida que tienen como referencia, entre muchas otras cosas, la literatura de autoayuda y de gestión sobre sí mismx. El modo de vida neoliberal (patriarcal, colonialista, neofascista) en su nivel molecular -lamento avisarles "estimades" que ningune de nosotres está exente- reclama la exigencia de autoproducirnos y reconocernos como gestores efectivxs de nosotrxs mismxs. Inutilizar y desinstrumentalizar nuestro capital humanx supone una especie de reprobable autosabotaje ya que se nos necesita enamorades de nuestras felices imágenes, aptas y listas para circular en las redes sociales, demasiado prolijas de nuestras vidas tan poco estables. Lo curioso es que, en su gestión de la vida, el neoliberalismo sabe también hacer del fracaso un componente de su imaginario como rasgo distintivo del éxito futuro, por eso, invita a la autosuperación. Deleuze deviene filosofía new age, Beckett fracasa mejor en los manuales de autoayuda. ¿Cómo resiste la vida en este contexto? ¿Qué posibilidades tenemos de generar formas de vida con las que poder contar para sortear las capturas, expropiaciones y explotaciones que el capital como máquina social ejerce una y otra vez sobre nosotrxs? Incluso el individualismo mejorado en la noción de autopoiesis ya no nos resulta suficientemente bueno para pensar/nos y, si bien es de los pocos autos a los que le tomamos cariño, se refiere a unidades preexistentes que, al fin y al cabo, entablan relaciones de competencia.

La cuestión pasa menos por diferenciar libros buenos de libros malos que por tomar partido por ciertos mundos. Ciertamente, no por aquellos que minan nuestra capacidad para imaginar alternativas que eviten los ídolos de

soluciones hechas, los gurúes que dicen conocer todas las respuestas en lugar de fomentar preguntas, que disponen cómo deben ser las cosas y que alumbran por medio de la fe, la fuerza o una pedagogía autofundada a quienes tienen, según ellxs, necesidad de aprender. Estas fórmulas mágicas se basan en la falsa prisa de "lo quiero ya" sin contemplar que las urgencias tienen temporalidades diferentes y que, los actuales, son tiempos de urgencia que demandan otras historias.

## Romper el auto (propio).

Romper el auto, es romperse en tanto unx mismx, en tanto que no nos hacemos a nosotrxs mismxs, en tanto que no somos unidades iniciales que luego interactúan. No somos individuxs-bien-definidxs-más-el-contexto. Nuestra pariente Donna Haraway (casi que todo es una excusa para invocarla) nos dice que no somos homos sino humus, pilas de compost de material-semiótico en embrollos interespecíficos habitables. ¿De qué nos hablás, Donna? Nos hablás de la fabulación especulativa feminista que, lejos de aportar soluciones, se contenta en seguir con el problema porque lo que importa son las ideas que pensamos para pensar otras ideas, pensar en los tiempos de urgencia sin los mitos complacientes y autorealizadores. Abandonando al Humano que se hace a sí mismx, elegimos prefijos compañeros que no tienen el papel de dar un sentido final a las fábricas de relatos y de mundo. Con cierto sentimiento de urgencia buscamos las palabras de esta otra historia aún no contada. Importa saber qué historias cuentan las historias a fin de cultivar prácticas de cuidado y no de éxito que inviten a pensar en común. Para aprender a contar otra cosa que la historia viriloide de los Humanos en la Historia necesitamos mil nombres, mil otros algo para inventar nuevas prácticas capaces de bien vivir y de bien morir. Pensar debemos. Debemos pensar. Buscar prácticas composicionistas capaces de construir nuevos colectivos nunca exclusivamente humanxs, historias menos binarias que no se plieguen a la cultura capitalista global.

## La rebelión en lo(s) prefijo(s).

Trabajar con los prefijos como tropos teórico es un ensayo, un intento para pensar las palabras que usamos y tratar de producir gestos que vacíen los

contenedores usuales de palabras como son, por ejemplo, los libros y comentar/los: pensar con narrativas que recojan ideas y las transporten. Eso es lo que tenemos que hacer: pensar debemos, debemos pensar. Y pensar es una práctica materialista-concreta que se hace con otrxs, ya lo dijo Napoleón, los pensamientos son cosas. Y una parte del pensamiento se hace de forma narrativa. OJO CON ESTO, ¿se acuerdan?

Trabajar con la materialidad del lenguaje nos permite pensar que el lenguaje ejerce una acción plástica sobre la realidad y que, a la vez, hay una plasticidad de lo real hacia el lenguaje. Los modos de vida neoliberales funcionan a través de y se consolidan en el lenguaje, marcando así nuestros cuerpos. Si bien la idea no consiste en lanzar la proscripción de las palabras que se forman con el prefijo auto, repensar los usos del lenguaje nos ofrece la posibilidad de otras combinaciones posibles al desarticular cristalizaciones que horadan nuestras subjetividades. Un prefijo trans/forma palabras, un prefijo no es inocente. Reapropiarnos del lenguaje significa ejercer el poder de la palabra, es decir, poder hacer cosas con palabras pero también hacerle cosas a las palabras. Devenir lenguaje quiere decir que las palabras no están hechas sólo para designar sino para situarnos con ellas. Hay que darnos el lenguaje como escucha y esto implica una continuidad "sujeto"-lenguaje, una unión del afecto (lo que se siente) con el concepto (lo que se piensa). Si el lenguaje es la presencia del cuerpo en lo que se dice-escribe-lee, pensar las palabras es pensar qué puede un cuerpo en el lenguaje.

## El prefijo arbitrario.

Gianni Rodari en el libro "Gramática de la fantasía" propone una manera de hacer productivas las palabras y ponerlas a explorar sus posibilidades, ya que al deformarlas o forzarlas a declinaciones inéditas se estimula nuestra libertad de hablantes. Los prefijos funcionan como modificadores de las palabras, por eso tienen un papel destacado en esta posibilidad. La aplicación arbitraria de ellos actúa como mecanismo de propulsión: del prefijo a la utopía. Un prefijo unido a una palabra-raíz puede crear nuevas imágenes y hacer que las palabras se ennoblezcan mediante esa deformación. En este ejercicio de encontrar palabras con las cuales pensar,

hay otros prefijos no tan famosos como el auto y que, quizás por ello, son mucho más atractivos. A ver:

Trans es una preposición latina que significa: que atraviesa de un lado a otro, sobrepasar del otro lado, más allá, del otro lado y está vinculado a la raíz indoeuropea tera que significa pasar por, cruzar. Marlene Wayar que hace teoría con ese prefijo (en su libro "Travesti. Una teoría lo suficientemente buena") transgrede a Nietzsche y juntxs dicen "La persona humana contemporánea es una cuerda tendida entre el mono y la persona trans". El prefijo trans señala el traspaso del espectro de la heterosexualidad sexo/genérica asignada al nacer. Pero también indica pasajes de umbrales porque con lo trans se pueden generar otros territorios de cruce. Se transgreden fronteras, se cruzan o atraviesan, se las penetra, tal vez se las transforma, o se las supera. Los contenidos de esos espacios, de esos cuerpos que se atraviesan quedan transgredidos, afectados. Lo trans aplaza o desplaza, es una práctica de contrapoder en nuestras escrituras de vida. Lo trans genera un campo de existencia de algo complejo, tiene que ver con la posibilidad de penetrar los límites y transformar los contenidos de estos límites. A través de lo trans se puede superar lo localizado, fijo o contenido, mezclando, adulterando o contaminando. Es un prefijo tan temido que, en su nombre, se llega al extremo de atacar y violentar cuerpxs (transfobia).

El prefijo sim o sin proviene también del griego y significa con. Donna evita referirse a nuestra época actual como el Antropoceno, denominado así en alusión a una nueva época geológica generada a raíz de las transformaciones causadas por la actividad humana, porque se presta fácilmente a la autocertidumbre y a las predicciones autorealizadoras. Como la especie humana no hace la historia, prefiere el concepto de lo que llama el Chthuluceno, ya que describe más y mejor nuestra época como aquella en la que humanxs y no humanxs se encuentran inextricablemente ligados en prácticas tentaculares. El Chthuluceno requiere simpoiesis, o hacer-con, en lugar de autopoiesis, o autocreación. Aprender a seguir con el problema de vivir y morir juntxs en una tierra herida favorece un tipo de pensamiento que otorga los medios para construir futuros más vivibles. Pensar debemos, debemos pensar.

## Coda.

Un grupo de jóvenes se reúnen para compartir conocimientos. Se enseñan a sí mismos o, dicho de otra manera, aprenden en común. Pero un día, se les ocurre organizar conferencias e invitan a Samuel Sonrisas a dar un discurso. Lo que le llama la atención a Samuel es el "espíritu de ayuda propia" que ve en el grupo. Entonces, les dedica palabras de estímulo y les muestra ejemplos de lo que otros hombres habían hecho con sus vidas poniendo el foco en que la felicidad como individuos depende de la disciplina sobre sí mismos. Los jóvenes crecen y se dispersan prosperando cada-uno-por-su-cuenta. El libro ¡Ayúdate! es el compendio de estos consejos y ejemplos. Esos acoplamientos generados en común por los jóvenes son reducidos o explicados como resultado de una iniciativa propia en cumplimiento de un deber individual. No dudamos de la buena voluntad de Samuel Sonrisas pero estos modos de comprender/nos ya no nos resultan suficientes.

Simayuda transugestión simanálisis simdeterminación simgrafiado transadministrado simdisciplina transmática simcontrol transmóvil transridad simconocimiento simsatisfacción simafirmación transconciencia. Ya está, no juguemos más.

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA
ISSN 2718-6318
Año I | Número 3 | Diciembre 2020

# Almendras amargas

María Inés Bedia [1]
mibedia@gmail.com

[1] Abogada, escribe, forma parte de lxs detectives de la elipsis (taller literario). Hincha de Boca, sobre todo. Ig: @mariainesbedia

Mi viejo no usaba zapatillas. No hacía deportes, aunque cada tanto simulaban jugar al tenis con mi mamá. Ella se ponía ropa deportiva, él se disfrazaba de persona común y corriente y así partían hacia el Boat Club con las raquetas en un bolso que mi papá se colgaba sobre su hombro izquierdo, de manera cruzada, dejando sobresalir el mango sobre el derecho. A mi hermana y a mí nos llevaban con ellos para que disfrutemos el aire libre, pero ante este evento tan inusual, terminábamos haciendo de público.

Era raro verlo sin camisa o chomba, pero sobre todo sin sus mocasines marca Guido. Se compraba un par cada cuatro años, decía que duraban el lapso que hay entre los mundiales o las elecciones presidenciales. Eran caros pero cómodos, así que había que hacerlos durar, como le había enseñado su padre, mi abuelo, quien había negociado casarse por iglesia –siendo ateo practicante- a cambio de un asado y un par de zapatos de industria nacional.



POLIEDRO Revista de la Universidad de San Isidro 2020 | ISSN 2718-6318 | Año I | N° 3 | pp. 246-249

Los Guido existen desde 1952 y todavía hoy sigue abierta la casa donde mis viejos iban a comprarlos, allá por Quintana y Callao, en el mismo cruce de calles donde varios años antes bajaba el coche Milord en el que viajaba el entonces jefe de la policía, Ramón Falcón, el día que fue ajusticiado por el anarquista Simón Radowitzky.

Mi mamá se enojaba porque mi papá llevaba el reglamento a cada partido y lo revisaba ante cada jugada dudosa. No llegó a conocer el VAR, pero hubiese sido un fiel defensor, por su temor a que los errores humanos condicionen el resultado, y para discutir conmigo, deporte al que sí asistía con pasión. Además, jamás buscaba la pelota cuando se iba lejos, turnándonos para hacerlo entre mi hermana y yo, hasta que nos cansábamos y renunciábamos a la tarea sin aviso. Aprovechábamos el momento en el que se ponían a discutir alguna cláusula del reglamento para ir en busca de un helado de agua de esos que nos dejaban las manos teñidas de color rosado después de comerlo.

El partido se suspendía antes de tiempo ya sea por alguna pelea entre los contrincantes o por dolor de espalda de mi viejo a causa de -nos contaba mirando para atrás mientras manejaba de vuelta a casa- agacharse para alcanzar la pelotita. Mientras mi mamá cocinaba, mi papá se bañaba y al rato lo veíamos sentado en la mesa vestido, ahora sí, de él mismo, con camisa a cuadrillé aunque fuera fin de semana, y sus mocasines siempre lustrados.

Había heredado de su padre una caja para lustrar zapatos en las que guardaba de un lado el cepillo y del otro, las distintas pomadas color negro o marrón marca Wassington. Cada mañana los lustraba hasta que parecían recién comprados. Yo disfrutaba verlo hacer alguna tarea que no fuera leer, al menos por un rato. Sacaba la caja del piso del placard y la apoyaba al borde de la cama, donde se sentaba con una pierna cruzada sobre la otra. Embadurnaba el cepillo con betún y empezaba a darle lustre con la valentía de un lustrabotas.

Me quedaba al lado suyo todo lo que duraba la danza del cepillo. Sabía que en un rato perdía a mi papá entre los estantes de su biblioteca, y además, me gustaba el perfume de la pomada. ¿Sabes lo que le da ese olor? La esencia

de mirbano, así se conoce al nitrobenceno, me decía. Yo escuchaba y asentía con la cabeza mientras pensaba que el olor me hacía acordar a las almendras amargas.

Hace poco volví a la casa a buscar algunos libros de mi infancia para pasárselos a mi hija. Mientras revisaba la biblioteca, sentí curiosidad por la caja para lustrar, ¿seguiría guardada en el mismo lugar? Me asomé al placard y ahí estaba, en un costado, intacta. Abrí una lata de betún y me devolvió a mis nueve, diez, once años. Quisiera poder guardar el olor en un frasco de mermelada vacío para poder abrirlo cada vez que lo extraño. Cerré la lata y dejé la caja en su lugar, debajo de las camisas y pantalones colgados, al lado de los mocasines Guido.

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA
ISSN 2718-6318
Año I | Número 3 | Diciembre 2020

# Marco Denevi y su novela de anticipación

Nicolás Abadie [1]
abadie_nd@yahoo.com.ar

[1] Doctor en Letras (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

## Introducción

Marco Denevi (1920-1998) fue un escritor multifacético que encaminó la mayoría de sus "ejercicios de escritura" en las distintas variantes del género narrativo, descontando piezas teatrales breves y algunos poemas que incluye en libros misceláneos[2]. Dentro de este variado conjunto de producciones, *Manuel de historia* (1985) se inscribiría dentro de lo que Fernando Reati (2006, p.19) denomina "literatura de anticipación"[3].

En líneas generales, el subgénero se ocuparía de aquellos textos de ficción que imaginan futuros posibles desde la certeza intuitiva que presta la obra literaria. Atendiendo a su desarrollo, la literatura de anticipación presenta distintas variantes entre las que encontramos la ciencia-ficción especulativa, la política-ficción, la antiutopía y la distopía. Lo que entrelazaría a los subgéneros es la "proyección imaginativa" hacia el futuro de un estado de cosas actual. En otros términos, se "anticiparían" las posibles direcciones que iría tomando la historia nacional en particular y, podría agregarse, el mundo globalizado en general, siempre, reiteremos, desde la descripción de situaciones contemporáneas al texto que las aborda, por lo que más que una narrativa científica propiamente dicha es una *narrativa de crítica social*.

[2] Hasta el momento que analizamos enlistamos: Parque de diversiones, Buenos Aires, Emecé, 1970; El emperador de la china, Buenos Aires, Huemul, 1970; Salón de lectura, Buenos Aires, Huemul, 1974; Los locos y los cuerdos, Buenos Aires, Huemul, 1975; Parque de diversiones II, Buenos Aires, Macondo, 1979; Araminata o el poder, Buenos Aires, Editorial Crea, 1982.

[3] Las novelas que analiza en su ensayo Postales del porvenir. La literatura de anticipación en la Argentina neoliberal (1985-1999) son las siguientes: Los misterios de Rosario (1994) de César Aira; Planet (1998) de Sergio Bizzio; Cruz diablo (1997) de Eduardo Blaustein; El aire (1992) de Sergio Chejfec; El oído absoluto ([1989]1997) de Marcelo Cohen; No somos una banda (1991) de Orlando Espósito; Las repúblicas (1991) de Angélica Gorodischer; La ciudad ausente (1992) de Ricardo Piglia; La Reina del Plata (1988) de Abel Posse; La muerte como efecto secundario (1997) de Ana María Shúa; Una sombra ya pronto serás (1992) de Osvaldo Soriano y 2058, en la Corte de Eutopía (1999) de Pablo Urbanyi.

En su ensayo Reati analiza en un corpus de doce novelas las articulaciones de cuatro aspectos sociodiscursivos: a) la emergencia de lugares y espacios sin límites geográficos precisos lo que, en otro orden de ideas, es consecuencia de "la desaparición de las fronteras nacionales"; b) la representación de la ciudad futura –léase Buenos Aires– bajo distintos rostros: internacionalizada, "guetoizada", mutante, panóptica y/o posapocalíptica; c) la banalización de las prácticas culturales que se manifiesta de manera directa en la estética del espectáculo, el maquillaje y el disfraz; y c) la pérdida del lenguaje como imaginario de identificación singular y colectiva. *Manuel de historia* tematiza cada uno de los aspectos señalados como resultado de la descomposición social y cultual de una nación que es presentada como una "anomalía histórica".

Entre 1985 y 1989 se circunscribe la trilogía deneviana –*Manuel de historia* (1985); *Enciclopedia secreta de una familia argentina* (1986) y *La República de Trapalanda* (1989) – cuyo tema principal es la preocupación por el ser nacional. El arco temporal abarca desde el año en que comienza el juicio a las juntas militares por las violaciones sistemáticas a los derechos humanos cometidas en la última dictadura cívico-militar hasta aquellos momentos de hiperinflación, saqueos a supermercados y desilusión colectiva que motivaron la renuncia de Alfonsín y la inmediata aplicación de las medidas neoliberales más ortodoxas. La referencia a esta coyuntura no es gratuita porque la crisis política, económica y social motiva el pesimismo y la visión decadentista que recogen las páginas, sobre todo en lo que respecta a la debilidad de las entidades políticas, garantes de la vida democrática.

Resulta curioso que la novela escrita a poco de restaurada la democracia se aventure a imaginar una Argentina sin soberanía y sujeta a las órdenes y los mandatos de las Naciones Unidas. La ficción, construida al modo de cajas chinas, representa un escenario de honda crisis económica, exclusión social, mendicidad y delincuencia, claves que anticipan el futuro político y que posibilitan establecer contacto, de acuerdo con nuestra interpretación, con los síntomas que se podían percibir en el periodo de transición democrática (Cfr. Reati, 2006, p.40). Denevi tratará de explicar las causas del fracaso social y político analizando los comportamientos y las conductas del

individuo. En la novela de 1985 se anuncia, como motivo estructural, que el argentino padece de una enfermedad endémica, el *manuelisma*. Casualmente, este término es el que motiva la curiosidad del protagonista Sydney Gallagher quien encamina su búsqueda a desentrañar su significado. Literalmente, el "Repertorio de argentinismos", de un tal José Sorbello lo define como "parónimo o parodia de aneurisma. Designa una enfermedad mental endémica entre los habitantes de Buenos Aires. Sus manifestaciones consisten en la mitologización del pasado, en la negación del presente y en la afirmación apodícitica (sic) de un futuro utópico". Cfr, *Manuel de Historia*, de Ramón Civedé. (Denevi, 1999, pp.13-14). Los tres síntomas coincidían con el diagnóstico que Sydney hacía sobre las causas de la desaparición de Argentina como estado independiente.

Complementariamente, podríamos argumentar que una 'lectura alegórica' desplegaría otros sentidos. Por ejemplo, el nombre Manuel, amén de sus reminiscencias bíblicas –Emmanuelle: Dios con nosotros– ilustraría ciertas características del individuo que habita este lugar del mundo. Dentro de este orden de ideas, la antroponimia u onomástica antropológica[4] nos permitiría establecer otro tipo de conexiones, no tan místicas. De acuerdo con esa disciplina los *manueles* tienen una naturaleza emotiva que todo lo aprovecha; son metódicos, imponen jerarquías y les gusta sentirse materialmente seguros. Al momento de expresarse –y entramos aquí a un terreno escabroso que a Denevi le complace transitar– les gusta llamar la atención y sentirse superiores y buscan la prosperidad y la realización personales. Los *manueles*, nos dicen autor y doxa, son de mente liberal, fácil de amoldar y propensa a la imaginación cuando no a la fantasía. Son obsesivos, extrovertidos y sociables, gracias que los hacen muy buenos comediantes, actores, oradores, estilistas y comerciantes.

Mirando la *Enciclopedia secreta de una familia argentina* nos iremos figurado la imagen de los distintos *manueles*, quienes podrían ser, incluso, dice Denevi, la reencarnación de UN solo Manuel que "Dios sabrá quién fue". De este modo nos encontraremos con la representación del pícaro de la tradición

[4] La antroponimia u onomástica antropológica es la rama de la onomástica que estudia el origen y significado de los nombres propios de persona, incluyendo los apellidos

literaria española, flaco y feo pero dueño de otros atributos, que se sube a las carabelas del descubrimiento; la de Manuel el Virreinete exageradamente envuelto en terciopelos bordados; la del otro Manuel que actuaba de muerto en las conspiraciones por la Independencia; las de los gemelos desfigurados por una cicatriz facial, especie de dúo pantagruélico que vivía bajo la ley de las pampas; la del burócrata analfabeto que era jefe de Registro en épocas de Triunviratos, Directorios y Asambleas constituyentes; las del Mazórquido engalanado de rojo punzó y del Peregrino de la Nueva Troya exiliado y delator. Todos y cada uno de los próceres de esta familia argentina tenía su retrato pintado al óleo en la pinacoteca de la mansión solariega de la calle Humberto Primo que es destruida por la furia de las "hordas salvajes" el 17 de octubre de 1945.

Entonces, nombre e Historia se cruzan en un solo espacio discursivo que es producto de la imaginación de la historia de un mismo sujeto. En este sentido, no podemos dejar de mencionar que las obras se concibieron como un solo proyecto y que, debido a su extensión, se tuvo que dividir en mitades por cuestiones de edición[5]. La primera, si bien más uniforme en cuanto al contenido tratado, resuelve la imbricación en un juego de palabras; en lugar de '*manual*, *Manuel* de Historia', enunciado que permitiría reparar en la estrecha conexión de los ámbitos aludidos. En este sentido, explica Denevi que "Manuel sería el nombre del protagonista e Historia porque es la biografía de un hombre que viviría en los cincuenta años de su existencia, los quinientos que vivió el país" (Denevi, 1999, p.6).

## Anticipaciones

En *Manuel de historia*, la materia narrativa se estructura en distintos niveles en los que el orden del relato se altera y los personajes, junto con las situaciones, se mezclan y descomponen. La novela comienza describiendo un

[5] "AVISO//No me gustan las novelas de tamaño colosal y la mía iba camino de adquirirlo y aún de sobrepasarlo. El monstruo quedó dividido en dos criaturas de dimensiones normales. Una es este libro. La otra, muy alterada por la escisión, se titulará "Una familia argentina" y aparecerá, Dios me perdone, muy pronto. Digo todo esto para aclarar, por qué "Manuel de historia" parece o es el desmesurado prólogo de una novela que jamás habría sido escrita, con lo que sin habérmelo propuesto vendría a ejemplificar sobre aquello que Octavio Paz afirmó de los argentinos: que somos un país sin historia donde todo es pura aspiración.//"M.D. (Denevi, 1999, p.7)

tiempo futuro con respecto al presente de la enunciación. Los capítulos «1996» simétricamente enmarcan el desarrollo de los acontecimientos. En este ambiente un narrador omnisciente que, en ocasiones, se entromete libremente en la diégesis, nos va relatando las peripecias del héroe disfórico.

Sydney Gallagher es un *adviser* del Departamento para la Culturización que quiere estudiar el fracaso sociopolítico de Argentina y configura como objeto de estudio el lenguaje y sus representaciones. El arginglés es una forma lingüística híbrida y bastarda —windona, desguisarse, lovear, overcoto, esnifar, oká (Denevi, 1999, p.19)—que estaría haciendo desaparecer los vestigios de la argentinidad para dar entrada a la lengua anglosajona como única variable homogénea de comunicación social. Si es que todavía era posible la defensa de un idioma nacional en el primer capítulo ya no habrá posibilidades de permitir las filtraciones de los vocablos en el último.

Mientras que el Secretario para la Culturización Wendell O'Flaherty permitía mantener en uso algunas manifestaciones del lenguaje hablado ripolatense debido a su inclinación por el trato íntimo con individuos nativos del mismo sexo, con el nuevo director Zoy Bronowski se prohíbe cualquier tipo de expresión que no sea en inglés. "Los vamos a culturizar en forma. Esta es la idea" dictamina con la determinación de quien tiene la orden de iniciar las tareas de demolición. "Internacionalizamos este maldito país por la materia prima y la mano de obra barata. Si alguno [de los bastardos args] tiene cerebro lo mandamos a América, pero a los demás les daremos la misma basura que comieron siempre, sí señor, primero en arginglés y después en inglés" (Denevi, 1999, p.152) No hay fronteras ni idiomas nacionales en este contexto geopolítico en el que la ONU, también, se está encargando de internacionalizar a la India (p.152) Este relato se contextualiza en una Argentina, léase Buenos Aires, subordinada y devenida en "republiqueta".

Nuestro protagonista, entonces, intentará demostrar su hipótesis y comenzará con su investigación. De modo que se encontrará con Ramón Civedé y con Deledda, su esposa, y conseguirá leer, supuestamente, la novela titulada *Manuel de Historia*. Aceptará, fingidamente, traducirla al inglés y participará, además, de una reunión con todos los amigos de Deledda y su

hijo Guillermo en un muestrario en el que Denevi intenta exhibir las posturas políticas más radicales en la historia argentina a partir de los años setenta. En este aspecto es necesario detenerse para subrayar el carácter de crítica social y política presente en la novela. Decíamos que la técnica compositiva se asemeja a un juego de espejos donde los personajes se repiten en cada reflejo; entonces, la manera de ir configurando una representación cabal consiste en rastrear indicios e informantes en cada relato enmarcado. Por medio de este procedimiento nos enteramos que los amigos de Deledda, esposa "negociada" –por haber pactado de común acuerdo un casamiento interesado por lo económico antes que por lo marital– de Civedé eran "monseñor Carasatorre, abate mundano proveniente del siglo XVIII; el ex-embajador Maluganis, alias Memé, soltero y retirado del servicio; Letizia del Piombo, viuda de un dudoso marqués italiano; José Sorbello, soltero, infatigable compilador de argentinismos, y el doctor Castelbruno, soltero, médico, que ha inventado una terapéutica universal a base de emplastos de barro" (Denevi, 1999, pp.106-107). En líneas generales, todos representan una elite social decadente que, en apariencia, vivía fuera de la realidad y sólo hablaban de pintura, de mitología, de la cultura china, de religión, o de la sexualidad de los antiguos griegos. En este círculo de amigos estaba prohibido hablar de política. Sin embargo, el pacto se rompe cuando monseñor Carasatorre pregunta, con toda intencionalidad, por el inventor de la sinarquía. Como nadie de los presentes responde se encarga de precisar que se refiere, puntualmente, a la sinarquía internacional, que en 1955 derrocó a Perón del gobierno. Pero, luego de la resistencia y la vuelta consumada del Líder, el silogismo es concluyente a la vez que tendencioso: "No hay sinarquía que pueda impedir que Perón vuelva" (Denevi, 1999, p.128)

Entonces ocurre un fenómeno curioso: como si la violación del tabú hubiese levantado las demás prohibiciones, se lanzan a un frenético debate sobre política. Pepe Sorbello se revela peronista. Castelbruno, izquierdista. Maluganis, militarista. Letizia del Piombo, fascista. Monseñor Carasatorre, medieval: todavía cree que el Poder viene de Dios, cree que los gobernantes lo son por la gracia de Dios" (Denevi, 1999, p.128)

La narración se encamina a partir de aquí a actualizar un balance de la década de 1970 en el símil de una discusión que progresa aceleradamente y en relación inversamente proporcional a la duración manifiesta en el orden textual. Para solucionar el enfrentamiento en el que estaba inmerso el país, cada personaje esquematiza y representa la solución ideada por la facción que alegoriza:

> Striptease de Pepe: sólo Perón puede arreglar al país. Striptease de Castelbruno: mientras el país esté gobernado por la oligarquía, nos comerán los piojos. Striptease de Maluganis: necesitamos por lo menos veinte años de régimen militar. Striptease de Letizia del Piombo: pero por favor, qué democracia, la democracia es puro comunismo. Y ese introductor de la discordia, el protonotario apostólico, que dice: Pierda cuidado, señora, ya Perón se encargará de poner al comunismo en vereda. Y Castelbruno: Dejate de joder, Mario, con Perón, Perón ya no pone en vereda a nadie. (Denevi, 1999, p.129)

Dentro de este contexto la voz del narrador se configura desde una posición que supone neutral, apartidista, equilibrada pero, como veremos enseguida, significativamente parcial. El enfrentamiento entre las dos posiciones extremas que en la novela están representadas en Deledda y Guillermo habrá de influir en su actitud.

La cónyuge de Civedé es la encarnación del antiperonismo y de esa clase social pequeñoburguesa temerosa del "terrorismo de izquierda" que se había adueñado del país, pero que, sin embargo, ante la muerte de Perón, presiente el advenimiento de una Argentina aún más terrible a la que sólo, según ella, los militares podrían poner en orden. Por otro lado –y en total desconocimiento por parte de Deledda–, está su hijo, Guillermo que representa la izquierda revolucionaria armada y es perseguido y asesinado pocos días después del golpe militar de 1976.

La vuelta de Perón no logra sofocar el clima de violencia desatado y su deceso, al poco tiempo, agrava más la situación que ha de culminar en el autodenominado Proceso de Reorganización Nacional. Deledda festeja alborozada. Civedé contempla impasible. El cadáver de Guillermo es un daño colateral. Encarna, en la narración, el prototipo de una juventud

revolucionaria que "juega con fuego" y termina incendiando a toda una ciudad y a todo un país. Por eso no es gratuito el retoricismo de la función autoral que cuestiona, de modo aleccionador: "¿No merecieron arder, Sodoma y Gomorra? Para quienes creen en Dios, las incendió Dios. Los que incendian la República Argentina ¿se sentirán dioses?" (Denevi, 1999, p.138) Considerando tales motivos el relato trasciende los márgenes de la historia personal para "abarcar la historia de uno de los momentos más trágicos de la Argentina, pero también, para anunciar una línea más en el rizoma textual" (Jara, 2007, p.7)

Si apelamos a esta perspectiva, el discurso, como práctica, está cruzado por evaluaciones sociales. En este sentido, la voz autoral se posiciona en una línea de interpretación que se circunscribe a la masivamente conocida "Teoría de los dos Demonios" firmada por Ernesto Sábato en el Prólogo del Informe de la CO.NA.DE.P. En este sentido, es notoria la filiación del texto de Denevi con la sentencia que abre el *Nunca Más* que determinó, de manera consensuada, que "durante la década del 70 la Argentina fue convulsionada por un terror que provenía tanto desde la extrema derecha como de la extrema izquierda". Si bien las Fuerzas Armadas se extralimitaron en la lucha contra la subversión respondiendo con un "terrorismo infinitamente peor que el combatido" para muchos sectores, tanto el que incluye a como el que es incluido por Denevi en sus ficciones, era la solución necesaria. Por eso "Deledda quiere brindar con champán", desconociendo la participación de su hijo en la "juventud heroica" que luchaba por la liberación. La contraofensiva es tan trágica como fatídica, pero era el precio que debía pagar quien empuñaba un revólver y armaba barricadas en las plazas. El conflicto, entonces, se le presenta a Civedé en los términos éticos y morales del encubrimiento o la delación.

A pesar del dolor, "el miedo sobrecogedor" o "una tendencia consciente o inconsciente" justifica, para Deledda, el horror de besar la frente de un "pequeño bulto, un maniquí frágil, cubierto por una frazada" (Denevi, 1999, p.145), ponerse de hinojos y rezar. Pero ese es un "sentimiento vacilante"

> porque se sabía de tantos que habían sido tragados por aquel abismo sin fondo sin ser culpables de nada; porque la lucha contra los «subversivos», con la tendencia que tiene toda caza de brujas o de endemoniados, se había convertido en una represión demencialmente generalizada, porque el epíteto de subversivo tenía un alcance tan vasto como imprevisible (Sabato, 1984, p.2)

Y hace carne en el duelo de Sebastián Hondio, cuatro años después de perpetrado el golpe. En 1980 la función autoral Hondio-Civedé-Denevi, evidencia los síntomas de una transición política que, a su vez, no deja de ser cultural. Por eso, ante el letargo de un país que se refleja en la cotidianidad de los discursos que invaden a la sociedad argentina –ejemplificados en la referencia a la prensa y la televisión– se enuncia, y anuncia, una necesidad catártica de rencores y malestares acumulados. Algo que, sin ser específicamente una queja

> Es otra cosa, una especie de disimulo, de falsa indiferencia de todo un país enmascarado mientras los militares hacen y deshacen a su antojo. No es posible que la psicología argentina haya cambiado hasta el punto de que, a lo largo de cinco años, el pueblo se mantenga mudo y sólo haga oír su voz para protestar por el precio de la carne o de la verdura. Debajo de ese silencio, de ese aparente conformismo político causado por el miedo se está almacenando algo que no sé qué es pero que es temible. (Denevi, 1999, p.147)

De vuelta en el relato anticipatorio propiamente dicho, las novelas de Civedé no se difundieron. Al contrario, el mismo autor compró todos sus volúmenes y los atesoró en el sótano de su mansión cita en 2711 French St., en el VII° District. Para lograr el reconocimiento es necesario que sea traducida, miente Gallagher. Toma un ejemplar, lo olvida en el taxi. Dice leerlo y al ser examinado por Civedé se pierde en calificativos vacíos y generalizadores que delatan su mentira. Solicita un nuevo ejemplar que llevará con él hasta su desaparición física. El *adviser* será devorado pero las hojas del libro quedarán flotando en esta tierra como un símbolo de fatalidad y renacimiento.

Los actores sociales alegorizados son modelados desde una visión clasista: los personajes que rodean a Civedé representan, como vimos, la clase alta venida a menos, el afán de prestigio y la falta de compromiso político con la realidad social y económica del país: “Para mí la Argentina es Buenos Aires —

dice Deledda— No conozco el interior del país. Yo no tengo mis raíces en un pedazo de tierra sino en una forma de vivir" (Denevi, 1999, p.27). La clase media liberal de Aníbal Benítez encarna los estereotipos clásicos del porteño: fanfarronería, viveza criolla, machismo extremo, desvinculación partidaria y desinterés político: "Nunca fuimos independientes. Lo único que cambió es que los que antes nos mandaban desde afuera ahora nos mandan desde adentro. La patria está donde si trabajo morfo y si no trabajo no morfo" (Denevi, 1999, p.18) sintetiza, de manera vehemente, el taxista. Crist alegoriza a la juventud desclasada que no encuentra posibilidades de progreso y busca acomodarse a los vaivenes hegemónicos para asegurarse un bienestar transitorio: es capaz de humillarse con tal de ser reconocida y no tiene miedo de emigrar de un sistema que la excluye: "No me importa qué clase de job sea. Fregar pisos, limpiar windonas, cocinar. Cocino oká- Pero ¿sabés lo que me gustaría? Ser tu secretaria privada. Ocuparme de vos todo el día. Sería capaz de hacerlo fri" (Denevi, 1999, p.45). Los travestis y los suburbios son los desplazados, los seguidores de Perón, los que esperaron por décadas el progreso, los que no laburan, los que no respetan la propiedad privada, los que fagocitan y devoran al extranjero.

El antiperonismo de Denevi en *Manuel de historia* se manifiesta sin eufemismos. Al epitetario del odio de Heredia (2012, pp.207-213) habría que añadirle los calificativos con los que los personajes se refieren al Líder y a sus partidarios con una tonalidad que, en ocasiones, raya el recelo más visceral. Dentro de este orden de representaciones, Perón fue un "falso redentor de la clase obrera", un político "astuto" que se las arregló para que "la ilusión pareciese una realidad" (Denevi, 1999, p.130) y un "zorro que pierde el pelo pero no las mañas" (Denevi, 1999, p.131). Los peronistas, por su parte, son "prepotentes", "mal educados", "delincuentes" y "resentidos" (Denevi, 1999, p.132). Ante los enfrentamientos civiles que se producían entre las facciones, no es de extrañar que Denevi ponga en boca de Pepe Sorbello, la lapidaria excomunión: "Estoy avergonzado de ser peronista" actualizando el mecanismo religioso de la "conversión".

El Movimiento es concebido como fatalidad, como el "hecho maldito del país burgués" y Perón pasa a ser una entelequia. Así, no es de extrañar que, ante

la convulsión social e institucional Deledda comente: "—Qué extraño. Odié toda mi vida a Perón y ahora que se murió lo echo de menos" (Denevi, 1999, p.133) señalando los vaivenes ciclotímicos de una clase social que sólo aspira a no perder sus privilegios. Pero, superando una lectura restringida, el peronismo, entiende Denevi, es un constructo amorfo que acecha, vigila, fagocita y devora. Un peligro que adquiere notoriedad en las inscripciones borrosas como pinturas rupestres que ve Sidney en el muro de una fábrica de los suburbios –"Somos la rabia de Perón", "Mueran los milicos", "Isabel es Eva"– y se corporiza en la imagen de "mujeres desgreñadas", "niños semidesnudos, viejos astrosos, hombres de facha torva" (Denevi, 1999, p.174) dentro de un contexto de miseria y caos.

No obstante esa fuerza subterránea, esa "seducción de la barbarie" es el único –y último– bastión revolucionario con el que la "anomalía histórica" puede presentarle batalla a la extranjerización. Las ratas devoran a Wendell O'Flaherty. Los travestis hacen lo propio con Gallagher:

> Un monstruoso animal hambriento se había arrojado sobre él y le clavaba los colmillos, las pezuñas, lo poseía. Vio, por entre las convulsiones epilépticas de la bestia, un trozo de muro, la leyenda borrosa, somos la rabia de Perón. Después un fogonazo color cobalto lo encegueció. (Denevi, 1999, p.177)

Advertimos que las características de la novela de anticipación exceden el relato propiamente "futurista" de 1996, lo que nos permite sugerir que Denevi hace confluir los elementos narrativos en esta línea distópica. Por ejemplo, en «1988» la conciencia autoral, el compaginador y, por lo mismo, editor de los materiales que conforman el *Manuel de historia* 'lee' los elementos de la realidad sociopolítica del país como el cumplimiento de las "profecías agoreras" del *adviser*: las materias primas son destruidas por su bajo precio, el Poder Ejecutivo multiplica exponencialmente sus tentáculos burocráticos, el peronismo se divide en nueve facciones y el resto de los partidos opositores se alterna para boicotear las sesiones del Parlamento, los pasillos del Palacio de Justicia están bloqueados por montañas de expedientes, las pocas fábricas pagan a sus obreros por semana vencida con vales y anticipos, el sanmartín –o cancharrayada– es la moneda que el gobierno crea

en sustitución del devaluado peso y a diario hay saqueos de comercios, y los vándalos que en 1984 mataron a Sidney Gallagher reaparecen con tanta frecuencia por las calles de Buenos Aires y de otras ciudades del interior del país que el periodismo, harto de ellos, los ignora [...] Los izquierdistas dicen que la culpa de todo la tiene el liberalismo y que el gobierno debería prohibir la iniciativa privada. Los derechistas dicen que la culpa es de la democracia y que los militares deben volver para restaurar el orden [...] Hasta que reconciliado con mi país y conmigo mismo, apago el televisor y pongo en funcionamiento el porta-casetes. Las voces de Ramón Civedé y de Sidney Gallagher repiten una vez más su diálogo. ¿De qué hablan? Ya lo dije: planean la ejecución de "Manuel de historia" (Denevi, 1999, p.187).

En «1984», el presente de la enunciación, las "voces" de los narradores se entremezclan y tensionan al mejor modo babélico. El lector deberá agudizar la percepción para tratar de recomponer el hilo argumental, debido a las continuas referencias intra e intertextuales. En «1968-1980» a las "funciones autorales" Sebastián Hondio y Sidney Gallagher habrá que sumarle la participación activa del narrador innominado que podría ser la representación de la instancia de enunciación. El capítulo «1988» problematiza aún más esta cuestión. La voz anónima reorganiza en el nivel textual los materiales que construyen la novela y, en una reflexión metatextual, explica la lógica compositiva. En primer lugar, declara, recibe una encomienda en la que encuentra un relato escrito a máquina titulado con una fecha, «1996», escrito por Sydney Gallagher y cuya acción se desarrolla en el futuro distópico al que aludimos. También encuentra un manuscrito del apócrifo Sebastián Hondio quien, en la reorganización de la novela, pasará a llamarse Ramón Civedé en el que relata los hechos acaecidos entre «1968 y 1980» en nuestro país, de marcada alusión al contexto político y la violencia estatal y paraestatal. Conjuntamente, el narrador halla un *cassette* en el que dos hombres dialogan proyectando la escritura de un libro que se llamaría *Manuel de Historia,* y que contendría una novela dentro de otra: una sería la "novela del futuro"; la otra, la biografía de Manuel, o la historia de una familia argentina. El narrador anónimo de este último capítulo infiere que la voz de

uno de los dos hombres es la de Ramón Civedé y, la del otro, la del joven norteamericano.

Explica, entonces, que este diálogo le inspiró para escribir el capítulo titulado «1984», parafraseando a George Orwell, con la intensión de dar "mayor comprensión al relato". Por último, advierte que en la encomienda había, además, un recorte periodístico titulado "Reaparecieron los vándalos", que da cuenta de un hecho policial fechado en el año 1984, en el que un joven con la "apariencia de un turista norteamericano", había sido asesinado[6] La configuración de los demás personajes no es gratuita en el sentido de que permite establecer interpretaciones políticas en relación con el peronismo y sus adversarios. Oligarquía, Iglesia, Diplomacia y Academia se alinean en un antiperonismo declarado y se manifiestan en tipos tan anacrónicos como incompletos.

## Conclusión

Tal como Denevi acostumbra *Manuel de historia* es una especie de rara avis dentro del subgénero de la literatura de anticipación: si bien se apoya en sus elementos fundamentales la novela acusa un tratamiento libre y original que se puede ver a simple vista en la manera en que se tensiona el tiempo en los relatos. Esta singularidad es la que podría originar incongruencias y confusiones en una primera lectura. Un fatídico determinismo sumerge al país en el "mito del eterno fracaso" (Feinmann, 1985) y por eso lo que pasa en 1996 es una mutación un tanto figurativa de lo que pasa en 1968-1980, en 1984 y en 1988.

El carácter estrictamente anticipatorio en la novela de Denevi lo ejemplifica de la siguiente manera: «la premonición de que la violencia no se terminará con la llegada de la democracia comienza a afirmarse en "1984" (que corresponde al presente democrático de los primeros años de posdictadura) cuando en un ominoso final se produce la muerte del joven estudiante norteamericano agredido por vándalos en pleno centro de Buenos Aires. En

[6] Similar exposición de la trama de la novela de Denevi puede cotejarse en JARA, Sandra: «Manuel de Historia de Marco Denevi: una lectura del pasado y del futuro», ver Bibliografía.

"1988" se anticipan algunos aspectos de la crisis de 1989 (...) el narrador describe un país en virtual caos económico, con comercios saqueados, inflación fuera de control, niños mendigos y jóvenes delincuentes pululando por las calles, mientras los partidos políticos están divididos, la Justicia paralizada y la universidad pública sin recursos» (Reati, 2006:42).

Es en este sentido, que la narración del futuro funcionaría como una *contrautopía postapocalíptica*, es decir, después del apocalipsis político, social y moral que significó el Golpe de Estado de 1976, surge una Argentina en ruinas en la que sólo quedan algunos restos de identidad. Sin idioma propio, surge un país de "materia prima y de mano de obra barata" donde la mayoría de los habitantes parecen conformes al reconocer que "los que antes nos mandaban desde afuera ahora nos mandan desde adentro". No obstante, el brutal asesinato de Sydney Gallagher, consejero del gobierno internacional, opera como el indicio de la lucha organizada que se está gestando contra la dominación del Mandato. En efecto, el rizoma continúa, fluye y se singulariza en la emergencia de una nueva utopía revolucionaria, violenta, que conlleva, una vez más, el deseo de liberación (Jara, 2007, p.7).

No hay ningún Manuel en la historia porque la narración se encarga de presentar un sujeto múltiple. La historia es interpretación, fragmentariedad y una red de perspectivas distintas en la cual la falsificación de los datos aviene con una posición, discursiva y política, liberal. El efecto caótico desde un nivel estructural se suma a la reiteración arbitraria de personajes y situaciones lo que concluye en un juego refractario en el cual los hechos del pasado, como elementos lúdicos, se mantienen, se retoman y se distorsionan de un modo irónico. Ciertamente, concluimos con Sandra Jara en reconocer que con *Manuel de historia* "nos enfrentamos a la voluntad crítica de mostrar la imagen del fracaso de un país, enmarcada en el clima del desencanto posmoderno"; y, acaso, éste sea, para la cosmovisión deneviana, sino el único, uno de los lugares desde el cual se pueda narrar la Historia Argentina de los últimos cincuenta años.

## Bibliografía

Abadie, N. (2015) *Voces y actores sociales en la narrativa de Marco Denevi. Un examen político a través de la ficción de oralidad*. Córdoba: UNC.

Denevi, M. (1999). *Manuel de historia*. Buenos Aires: Corregidor.

Feinmann, J.P. (1985) *El mito del eterno fracaso*. Buenos Aires: Legasa.

Heredia, P. (2012). *Las multitudes ululantes.* Córdoba: Babel.

Jara, S. (2007) «*Manuel de Historia* de Marco Denevi: una lectura del pasado y del futuro» ponencia para el II CONGRESO INTERNACIONAL "CE.LE.HIS" DE LITERATURA, organizado por el Centro de Letras Hispanoamericanas de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata entre los días 25, y 27 de noviembre del 2004. Publicado en *Actas* en Formato CD-ROM – año 2007. Versión on line disponible en:http://lapalabrainconclusa-literatura.blogspot.com.ar/2010/07/manuel-de-historia-de-marco-denevi-una.html

Reati, F. (2006). *Postales del porvenir. La literatura de anticipación en la Argentina neoliberal (1985-1999).* Buenos Aires: Biblos.

Sabato, E. (1984) «Prólogo» del *Nunca más.* Informe de la Comisión Nacional de la Desaparición de Personas; Buenos Aires, septiembre de 1984, disponible en
http://www.dhnet.org.br/direitos/mercosul/a_pdf/nunca_mas_argentino.pdf

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA
ISSN 2718-6318
Año I | Número 3 | Diciembre 2020

# "El lenguaje secreto del que estamos hechos": territorios textuales en las narrativas bolivianas contemporáneas

Magdalena González Almada [1]
mgonzalezalmada@gmail.com

[1] Doctora en Letras (Universidad Nacional de Córdoba) e investigadora asistente en el Conicet. Profesora asistente en la cátedra de Introducción a los Estudios Universitarios (UNC) y profesora de Literatura Latinoamericana II en el Instituto de Educación Superior "Simón Bolívar".

*La propia lengua,*

*el lenguaje secreto del que estamos hechos.*

*Sólo eso.*

Eugenia Almeida

## De la pluralización en la designación del objeto

En el marco del presente trabajo, resulta pertinente proponer una reflexión acerca de la denominación que se emplea para referir a las producciones literarias que se escriben, se publican y se leen en América Latina. En el ámbito académico, y derramando desde este hacia otros espacios culturales y mediales, la designación tradicional es "literatura latinoamericana". Así enunciada, se presenta como una categoría cerrada, totalizadora. La pregunta por qué se entiende por literatura latinoamericana, por los textos que la integran y por el canon que se construyó y se construye para ponderar la inclusión de ciertos textos y autores y marginar a otros; la pregunta por los imaginarios que se construyen y se proyectan a partir de esta categoría, provocan un cuestionamiento acerca de los saberes, de las selecciones y de las elecciones que se reproducen en la esfera académica, en el campo literario, en el sistema editorial, etc. El riesgo de permanecer en un ámbito que prioriza la singularidad y una idea total o absoluta de producción literaria radica en el adormecimiento crítico que obstruye una mirada más amplia sobre un objeto de estudio dado. No se trata, desde este punto de vista, de asumir sin más aquello que viene dado por gozar de mayor legitimidad o por contar con mayor tradición académica. De hecho, Raymond Williams (2009) advierte que toda tradición literaria es selectiva ya que

> A partir de un área total posible del pasado y el presente, en una cultura particular, ciertos significados y prácticas son seleccionados y acentuados y otros significados y prácticas son rechazados o excluidos. No obstante, dentro de una hegemonía particular, y como uno de sus procesos decisivos, esta selección es presentada y habitualmente admitida con éxito como "*la* tradición", como "*el* pasado significativo" (p.159).

En consecuencia, en toda tradición literaria se mantienen acuerdos con cierta producción que se ubica en los espacios hegemónicos de la sociedad; por tanto, y en el marco de la reflexión que guía a este trabajo, la categoría "literatura latinoamericana", por insuficiente, merece una revisión.

A partir de la lectura de *Elogio de la traducción. Complicar el universal* (2019) de Barbara Cassin, quien postula que "debemos pasar al plural" (p.26) en lo que refiere a la preocupación por la diversidad de lenguas, propongo que es posible pensar en una literatura latinoamericana pluralizada, no sólo para su enseñanza sino también, para su análisis y crítica. De este modo, hablar de "literaturas latinoamericanas" resulta una opción que se adapta y ajusta a un momento de la producción literaria de América Latina que no se reduce a los grandes países latinoamericanos, aquellos que estaban en el mapa canónico de la literatura latinoamericana del siglo pasado, sino que se evidencia la visibilización de "otras" literaturas y de literaturas "otras" que quedan ubicadas en los márgenes por ser expresiones orales o escritas en lenguas indígenas, por ser consideradas literaturas "menores" por los temas tratados o por sus posiciones geográficas en la cartografía modelada por el mercado editorial y sus consecuentes posibilidades de venta.

Intentar, a partir de estos razonamientos, una discusión sobre lo que se esconde y sobre lo que se *trasluce* cuando decimos "literatura latinoamericana" es un principio de reflexión sobre nuestro objeto que resulta urgente en el contexto actual en el que -en muchos aspectos- es preciso reconocer y acentuar la diferencia -en este caso literaria- no como exotismo ni como elemento "mágico" traducible a los ojos del mercado europeo -como fue con el *boom* de la literatura latinoamericana- sino como potencia estética y política que se escribe desde diversos espacios y lenguas y que convergen

en una propuesta literaria que invita a desmarcarse del singular para intentar pluralizar y pluralizarse.

## El "diseño territorial"

Para Domingo Ighina (2000) el diseño territorial se corresponde con "un circuito en el cual actúan distintos proyectos intelectuales y políticos sobre el "espacio-territorio"" (p.17). Ighina analiza el modo en el cual se imprimen los diversos proyectos de Nación latinoamericanos en un territorio que se "constituye [a partir de] un diseño intelectual de apropiación de ciertos significados espaciales" (p.17). A partir de esta categoría, propongo detenerme en las apropiaciones que valen para la constitución de los Estados-nación latinoamericanos y trasladarlas para pensar en la construcción de un diseño territorial ya no vinculado al Estado y a la nación, sino afín a la configuración de un espacio que se subjetiviza y que se delinea a partir de la escritura. La operación que planteo tensiona la categoría "diseño territorial" para configurar un "diseño textual" en el que el territorio a apropiar es la página en blanco.

Numerosos textos literarios que integran las producciones literarias latinoamericanas contemporáneas configuran una "territorialización de la escritura" (González Almada, 2016), proceso que consiste en crear territorios textuales. Esta categoría expone la apropiación de un espacio para convertirlo en la "casa" del escritor o de la escritora. La composición -en el doble sentido de componer, esto es, como formación de una cosa combinando otras y como composición original y creativa- de un espacio escritural conlleva la creación de una experiencia que se materializa en esa escritura y que, a la vez, sostiene claves de apropiación muchas veces intersticiales, inestables, heterogéneas. Hablar de territorios textuales o de la creación de territorialidades textuales involucra, en el plano de la literatura que se escribe, se lee y se publica en América Latina, una serie de espacios textuales que representan, precisamente, lo opuesto a lo que una categoría cerrada y totalizante como "literatura latinoamericana" contiene. Cada vez con mayor frecuencia se evidencia la existencia de una literatura que se compone y se escribe desde territorios que no sólo, o no necesariamente,

son espaciales, sino que el territorio se construye y se subjetiviza en la medida del deseo y de las necesidades del escritor o de la escritora. Cómo, si no, se podría concebir una literatura latinoamericana que se escribe desde Alemania (Samantha Schweblin) o desde Estados Unidos (Edmundo Paz Soldán) o desde Francia (Laura Alcoba), por citar algunos pocos casos. Y, de hecho, al tensionar todavía más este hilo imaginario es posible suponer que la referencia territorial-nacional es insuficiente ante una literatura latinoamericana que se edita y se publica en sellos europeos y estadounidenses al mismo tiempo que en el territorio latinoamericano.

En este sentido entonces, y advirtiendo otro punto de convergencia en lo que se denomina "literatura latinoamericana", se observa una literatura que reúne el componente indígena y el componente afro, que entrecruza y tensiona expresiones en inglés, francés, portugués y castellano, que no se escribe y se publica en una sola lengua, sino en versiones bilingües, autotraducciones, intersecciones entre lenguas -el castellano y las lenguas indígenas, por ejemplo-, entre otras expresiones que desplazan los límites de los géneros, de los marcos culturales, de las diversas fronteras que atañen a lo literario. Es decir, la creación de territorialidades textuales no sólo refiere a la composición de espacios ficcionales heterogéneos e inestables en el plano intratextual sino que supone dos dimensiones: en primer lugar, la del autor como sujeto creador y su propia territorialidad y, en segundo lugar, la composición de un espacio diverso que se incrusta en los textos y que es apropiado por los personajes. En ocasiones, esta apropiación no se realiza, lo que implica un proceso de desterritorialización[2] que, en ocasiones, se produce incluso en el propio espacio en el que se desarrollan las experiencias de vida de los personajes.

Nociones como las de nación e identidad, en este contexto, sufren los embates de la imposición de una cultura global y pluri-multi cultural. En el

[2] Entiendo que la desterritorialización es un proceso en tanto que no es un fenómeno o circunstancia que se da de repente, que se desraiza o quita de un territorio de una vez. El proceso conlleva un tiempo y un ajustarse a un espacio y en ello radica la potencia de los sentidos que proyecta.

marco del presente trabajo es relevante atender a lo que la producción literaria y la consecuente crítica académica expresan al respecto.

## Procesos escriturales de desterritorialización

Migración, viaje, exilio, destierro. El apátrida, el migrante, el traidor a la lengua, y -peor- el traidor a la patria, son personajes y narradores que se encuentran configurados en diversos textos literarios. En esa inestabilidad, en la pendular salida y retorno al espacio "propio", la experiencia de la migración y el viaje involucra no sólo lo geográfico, cualquier geografía de salida y de llegada, sino también a la lengua. En lo que refiere a las experiencias de escritura configuradas en personajes de la narrativa boliviana contemporánea, Elena, el personaje femenino de *El lugar del cuerpo* (2010) de Rodrigo Hasbún[3], crea su propio territorio textual en el extranjero cuando el hábitat en el que se aloja le resulta hostil. Al comenzar la novela, Elena escribe: "escribir o morirse. Escribir o dejar de tragar las pastillas asquerosas y luego morirse. Escribir o ya no beber ni una gota de nada y secarse o reventar" (p.10). Durcot, el personaje de la novela *Los deshabitados* [1957] (1995) de Marcelo Quiroga Santa Cruz es un poeta que no puede escribir; la impotencia que lo atraviesa se vuelve clave de lectura en el título mismo de la novela: *Los deshabitados*. El conflicto mayor que experimenta el personaje es, precisamente, su imposibilidad de la escritura:

> Se sentó frente a su mesa de trabajo sobre la que lo esperaba, amenazante, una larga hoja de papel blanco. Ya con el lápiz en la mano y la hoja de la misma posición oblicua a que se había acostumbrado en el colegio, comenzó a sentir un temor creciente, tantas veces sentido, que su recuerdo lo paralizaba, ofreciéndole la oportunidad de compararse con una estatua de sí mismo, en actitud de escribir. (p.121)

La escritura, entonces, no sólo se vuelve territorio de la letra, sino que asume una materialidad biológica, orgánica, el territorio textual es denso y poroso, impregnado de las subjetividades que atraviesan a los personajes y, en ocasiones, a los narradores. Vital, necesario, imprescindible. Causa de dolor, de dislocación, de tensión. A veces esa escritura se remonta al pasado, se

[3] El autor vive en Canadá.

dice desde el pasado, se contraría con el presente, se niega en el futuro. A veces, sencillamente, no es convocada y existe en su falta, en su ausencia. La escritura sostiene y da razón de existencia, crea un nuevo ser que se constituye en esa escritura, se indaga la escritura como materia palpitante que, por momentos, viene dada por algo externo y que debe ser apropiada. La constitución escritural, la experiencia de la escritura se vuelve materia palpitante, experiencial, emocional a la vez que racional. En la dislocación de la incertidumbre, en la frontera desplazada y porosa del orden escritural, se escribe una subjetividad "deshabitada". Personajes y narradores de la narrativa boliviana contemporánea crean para sí un territorio textual para poder decirse en la letra.

## Territorialización de la escritura en las narrativas bolivianas

La "territorialización de la escritura" tiene lugar en el momento de la apropiación de la materialidad de la escritura, gesto o ejercicio que la toma como suelo a partir del cual se sostienen algunas representaciones de la realidad boliviana del siglo XXI. Esta territorialización está vinculada al cuerpo y a la lengua porque "la palabra se adquiere como eco muscular y nervioso; la fineza de los músculos requeridos por ella alcanza la de los músculos reclutados para la escritura" (Serres, 2011, p.78). La territorialización de la escritura supone habitarla, apropiarse de ella.

En la primera mitad del siglo XX, principalmente en textos clásicos como *La Chaskañawi* (1947) de Carlos Medinaceli, entre otros, la lengua del texto -castellano- aparece entrecruzada por las lenguas indígenas, en este caso, el quechua. Su irrupción sostiene el realismo del texto,

es decir, es empleada como una estrategia estética para acentuar el color local y se traduce en notas al pie o en un glosario ubicado al final del texto.

En los textos que sostienen esta indagación, el uso de la lengua es tanto una manifestación de la lengua del deseo (Gasparini, 2010) como una potencia estética que habilita la apertura del abanico lingüístico puesto al servicio de la creación literaria. En poetas como Mauro Alwa o Elvira Espejo, la creación en la lengua indígena no sólo es una opción estética privilegiada, sino una

elección en la que se puede decir "mejor". Empujados por las leyes del mercado editorial boliviano y a los fines de encontrar más lectores, autotraducen sus creaciones literarias al castellano en el afán de intentar, muchas veces de manera infructuosa, el registro de matices que el aymara o el quechua les posibilita. En Alwa o Espejo, la experiencia con la lengua indígena no acentúa color local ni realismo de ningún tipo. No busca, sino que encuentra. Ni artificio ni artilugio. El juego entre lenguas que plantean ambos autores se percibe y experimenta en sus propios versos.

Elvira Espejo dejó su comunidad de origen, el ayllu Qaqachaka en el departamento boliviano de Oruro, para dirigirse a la ciudad de La Paz en donde cursó estudios en la Academia Nacional de Bellas Artes. Desde entonces, realizó estudios en diversos lugares, dictó cursos sobre textiles en Estados Unidos y en otros países de América Latina. Su trayectoria estética está marcada por la música, la poesía, el textil y el canto. Elvira Espejo es una artista que escribe y se escribe en tres lenguas: aymara, quechua y castellano. Las dos primeras son sus lenguas maternas lo que marca la singularidad otorgada por el bilingüismo, tránsito a veces indiferenciado en el puente entre lenguas. El conocimiento y el uso del castellano vendrá después con la institucionalización y la llegada de Espejo a La Paz. *Kaypi jaqhaypi* o *Por aquí, por allá* (2017) es el tejido trilingüe que propone la poeta para decirse en aymara, castellano y quechua. Un dato llamativo es que, en la edición del texto, la traducción al castellano se encuentra en cursiva, marca de extranjería en el tejido escritural de la autora. La estructura del poemario no renuncia a las hebras lingüísticas que intersecta y, por ello, la primera parte -el canto-poema "Inkay"- está en aymara-castellano, la segunda "Kaypi jaqaypi" en quechua-castellano y la tercera "Phaqar kirki, t´ikha takiy" en aymara-castellano y quechua-castellano. El encuentro de todo el entramado lingüístico se condensa en el final del texto dando densidad poética y lingüística al poemario de Espejo.

En el caso de Mauro Alwa, el conjunto de poemas *Paninitaki* (2013) se escribe y publica en aymara y castellano. El camino hacia la adquisición de la lengua castiza en el poeta fue también a partir de su llegada a La Paz y de su institucionalización en la escuela primero y en el Seminario después.

*Paninitaki* es el segundo volumen de textos del autor y, en ellos, se evidencian los límites de la traducción, traducción que realiza él mismo y que, incuso en esas condiciones, encuentra insuficiente. Por ello, numerosas palabras-conceptos que aparecen en la versión en aymara de algunos de sus poemas son intraducibles en la versión en castellano. Estos intraducibles condensan la relevancia de aquello que se ubica en los límites, siempre porosos y estriados, de la lengua. Alwa resuelve sostener y ceder ante el intraducible. La traducción, en términos de lengua, se detiene ahí dando paso a la traducción cultural. Se entiende, se comprende en ambas lenguas, se tensiona el conocimiento lingüístico para dar un paso hacia un entendimiento que la trasciende:

> Me he desnudado de mi cuerpo
>
> Quiero danzar y danzar
>
> Mi boca recibe del *yatiri*
>
> Voces Aymaras, Quechuas...
>
> Quiero danzar y danzar
>
> Con el retorno del sol
>
> Con la voz de *pinkillunaka*
>
> Sale la *Pachamama*
>
> A danzar nuestra fiesta
>
> -mi llanto grita-
>
> Los dos, los dos, los dos siempre. (p.7)

En la edición preparada por la editorial paceña 3600 se sostiene la cursiva para los términos, las palabras-conceptos, en aymara que no pueden traducirse. Alwa se afirma en su decisión de permanecer en su lengua captando la atención y el entendimiento del lector sin sacrificar la potencia estética de su letra.

## Palabras finales

Este trabajo se propuso registrar una reflexión que tuvo a lo territorial, a la lengua, a la traducción como ejes posibles de discusión. Queda evidenciado que la pluralización de las literaturas latinoamericanas supone un aporte para poder desterrar la universalidad sugerida por el término en singular. Mientras, los territorios y las lenguas en las que se escribe, se publica y se lee en América Latina continuarán su vocación poética y estética, política también, para decirse en la letra, para no cesar de traducirse, para seguir creando territorios textuales. Las escrituras literarias presentadas son una prueba de ello.

## Bibliografía

Almeida, E. (2019). *Inundación. El lenguaje secreto del que estamos hechos*. Córdoba: DocumentA/Escénicas.

Alwa, M. (2013). *Paninitaki*. La Paz: 3600.

Calomarde, N. (2017). Ficciones territoriales. Formas de un atlas latinoamericano. *Revista Recial*, año VIII, nº 12, pp 1-28.

Cassin, B. (2019). *Elogio de la traducción. Complicar el universal*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Espejo Ayca, E. (2017). *Kaypi jaqhaypi. Por aquí, por allá*. Lima: Pakarina.

Gasparini, P. (2016). Apatridade. Extraterritorialidade. En Stelamaris Coser. (Org.). *Viagens, deslocamentos, espaços conceitos criticos*. 1ed.Vitória Edufes, pp. 22- 27 y pp. 138- 145.

_____. (2010). El portugués del otro o de la otredad del portugués: el inmigrante como traductor/traducido. *Revista Iberoamericana*, vol. LXXVI, núm. 230, pp. 81-99.

Ighina, D. (2000). Territorios desplegados. Los ensayos de reconfiguración de la Nación. En Ighina et. al. *Espacios geoculturales. Diseños de Nación en los discursos literarios del Cono Sur 1880-1930.* (pp. 15-49 ) Córdoba: Alción.

González Almada, M. (2016). Territorialidades, textualidades. Torsiones y configuraciones en textos de Juan Pablo Piñeiro, Sebastián Antezana y Liliana Colanzi. *Saga. Revista de Letras*, nº 6, Rosario: Facultad de Humanidades y Artes, pp.1-27.

Medinaceli, C. (1947). *La Chaskañawi. Novela de costumbres bolivianas*, La Paz: Fundación Universitaria Simón I. Patiño. Edición facsimilar publicada en el año 2019 por el gobierno autónomo municipal de Potosí, Bolivia.

Mignolo, W. (1996). *La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)*. Caracas: Ayacucho.

Quiroga Santa Cruz, M. (1995). *Los deshabitados*. La Paz: Plural.

Serres, M. (2011). *Variaciones sobre el cuerpo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Steiner, G. (2009). *Extraterritorial. Ensayos sobre la literatura y la revolución del lenguaje*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Williams, R. (2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

# Dossier

sobre la encíclica

# Fratelli Tutti

# Presentaciones

Es esta una presentación múltiple. Estamos presentando con este dossier la primera publicación del Instituto de Estudios Filosóficos, Teológicos y Sociales "Juan Carlos Scannone", y estamos también presentando en sociedad a su Consejo Académico.

El Instituto nació el día del quinto aniversario de la encíclica *Laudato Sí*, primer texto pontificio de esa jerarquía que menciona a un intelectual no europeo: nuestro queridísimo Juan Carlos Scannone. Fue creado con dos objetivos: por un lado, difundir la obra de nuestro mentor y promover la profundización en su estudio y, por otro, partir de su legado para fortalecer el diálogo entre la filosofía, la teología y las ciencias sociales, tal como él lo hizo constantemente, con la certeza de que no es posible entender la raíz de los problemas que nos afligen ni, por lo tanto, pensar soluciones idóneas, sin asumir la complejidad inherente a los mismos. La enjundia intelectual de quienes conforman el Consejo, la pluralidad de sus procedencias teóricas y disciplinares, y, sobre todo, su compromiso constante y apasionado con la búsqueda de la verdad, permiten augurar el buen logro de esos objetivos. La lectura de sus nombres es una muestra cabal de la capacidad de convocatoria de Cachito, como lo llamaban sus cófrades de la Compañía de Jesús y como lo llamamos hoy al pedirle su intercesión.

Así como nuestra comunidad de la Universidad de San Isidro consideró que aquel aniversario era la ocasión adecuada para crear formalmente el Instituto, del mismo modo consideró pertinente que su primera actividad pública fuera un coloquio virtual sobre la encíclica *Fratelli Tutti*, el pasado 27 de octubre. En aquella ocasión recibimos con inmensa alegría la carta del Sumo Pontífice que se reproduce en estas páginas.

En línea con estas presentaciones, entendemos que la de este dossier de reflexiones efectuadas en torno a la encíclica *Fratelli Tutti* es el momento apropiado para dar a conocer la constitución del Consejo que estará a cargo de la orientación general del Instituto. Por cierto, la valía de estas contribuciones, que llena de orgullo a nuestra casa de altos estudios, nos permitirá una más adecuada relectura de esta encíclica tan oportuna y necesaria.

En el texto pontificio se pone en juego de modo exquisito ese diálogo imprescindible entre teología, filosofía y ciencias sociales. En efecto, su teología de profunda raigambre trinitaria nos habla de un Dios que es relación antes que sustancia. Su concepción filosófica, en concordancia con ese fundamento teológico, nos enseña que somos hermanos y hermanas no sólo entre seres humanos, sino que compartimos ese carácter fraterno también con el resto de la creación y ello es fuente de inspiración para concebir una eficaz respuesta a los problemas contemporáneos. Respuesta que está tan alejada de las recetas ideológicas de quienes piensan que sólo existe el individuo pero no la comunidad y hacen del egoísmo su clave de bóveda escondiéndolo bajo el disfraz de una falsa libertad, como de quienes piensan que solo existe la colectividad y no el individuo haciendo de la envidia esa clave y escondiéndola bajo el disfraz de la igualdad. Unos piensan que la sustancia, o lo que es lo mismo, el sujeto de la historia es el individuo; otros que el sujeto de la historia es el proletariado, o también un pueblo hecho sustancia. Ideologías binarias que plantean la existencia o de lo individual o de lo colectivo poniendo a la humanidad en un callejón sin salida. Lejos de cualquiera de esas ideologías, la encíclica nos enseña que ni las personas ni las sociedades tienen existencia por sí, sino que sólo podemos realizarnos en el marco de una comunidad, de un pueblo que también se realice, pues "cada uno es plenamente persona cuando pertenece a un pueblo y, al mismo tiempo, no hay verdadero pueblo sin respeto al rostro de cada persona" y entonces la clave estará dada por la fraternidad. No la fraternidad forzada e impuesta por el poder autoritario, sino la que brota del corazón de quien anhela vivir en plenitud y descubre que sólo puede hacerlo

si atiende a quien le necesita. Una fraternidad que redimensiona y plenifica tanto a la libertad como a la igualdad.

A la inversa de cualquier poder autoritario, Francisco habla con autoridad, con la autoridad de quien sabe de qué habla y que concita en quienes lo escuchan el discernimiento necesario para crecer, para desarrollarse plenamente en el marco de una comunidad que también crece y se desarrolla, pues no en vano la palabra *autoridad* deriva de *augere*, hacer crecer.

Fundamento. Pueblo. Autoridad. Cuando se pretende negar todo fundamento, ese lugar es llenado por el fundamentalismo. Cuando se pretende negar toda autoridad, ese lugar es llenado por el autoritarismo. Cuando se pretende negar la existencia del pueblo ese lugar es llenado por el populismo. Fundamentalismos de mercado, populismos identitarios cerrados a toda posibilidad de encuentro con el otro, autoritarismos de todo signo cercenando derechos elementales. La encíclica denuncia con valentía evangélica los grandes desafíos y propone alternativas audaces pero realizables.

Scannone enseñaba que la Doctrina Social de la Iglesia encuentra su fuente primera en las Sagradas Escrituras, con especial énfasis en el Evangelio. Luego se continúa en la Tradición a partir de los primeros Padres para actualizarse constantemente y adecuarse a las circunstancias particulares a través de las encíclicas pontificias a partir de la Rerum Novarum. En plena concordancia con esa herencia recibida y a partir de ella, el Papa nos propone caminos posibles para salir del atolladero contemporáneo. No necesita para eso emplear un lenguaje alambicado ni palabras rebuscadas, sino que lo hace en un estilo de pastor y de pastor con olor a oveja. Es que quizá, toda la sabiduría necesaria estaba ya contenida en una comunidad chiquita de las periferias, en la que tanta importancia tenían los pastores y las ovejas. Por eso, pedimos junto a Francisco:

Dios nuestro, Trinidad de amor,

desde la fuerza comunitaria de tu intimidad divina

derrama en nosotros el río del amor fraterno.

Danos ese amor que se refleja en los gestos de Jesús,

en su familia de Nazaret y en la primera comunidad cristiana.

# CONSEJO ACADÉMICO
# Instituto Juan Carlos Scannone


## Presidente honorario

Enrique Dussel

## Consejeros

Alcira Bonilla
José Carlos Caamaño
Mónica Caballero
Mario Casalla
Peter Casarella
Piero Coda
Emilce Cuda
Enrique Del Percio
Edvaldo Antonio de Melo
Sergio De Piero
Roberto Doberti
Josef Esterman
Roberto Esposto
Aníbal Fornari
Raúl Fornet-Betancourt
Ariel Fresia
Paul Gilbert
Domingo Ighina
Mauricio Langón
Daniel López
Manuel Reyes Mate
Nerio Neirotti
Susana Nuin
Dina Piccotti
Gabriela Rebok
Eduardo Sinnott
José Tasat
Miguel Yañez
Ana Zagari

# Carta del Papa Francisco a la USI por la creación del Instituto Scannone

Vaticano, 20 de octubre de 2020

Sdl. Pbro. Oscar O. Ojea
San Isidro

Querido hermano,

Sé que la Universidad de San Isidro, el próximo 27, hará la inauguración del Instituto Juan Carlos Scannone.

La noticia me alegra. Es un reconocimiento a un maestro y pensador que ha influido mucho en la filosofía latinoamericana.

Te ruego haga llegar mi saludo al Sr. Rector Enrique del Percio y a la Comunidad Universitaria por este gesto, y mi gratitud. Estaré espiritualmente presente con mi oración y mi pedido de que recen por mí.

Que Jesús te bendiga, la Virgen Santa te cuide. Fraternalmente,

Francisco

"Querido hermano,

Sé que la Universidad de San Isidro, el próximo 27, hará la inauguración del Instituto Juan Carlos Scannone.

La noticia me alegra. Es un reconocimiento a un maestro y pensador que ha influido mucho en la filosofía latinoamericana.

Te ruego hagas llegar mi saludo al Sr. Rector Enrique Del Percio y a la Comunidad Universitaria por este gesto, y mi gratitud. Estaré espiritualmente presente con mi oración y mi pedido de que recen por mí.

Que Jesús te bendiga, la Virgen Santa te cuide. Fraternalmente,

Francisco"

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Número 3 | Año I | Diciembre 2020

# El desafío inclusivo de la espiritualidad desde *Evangelli gaudium* y *Fratelli Tutti*

Virginia Raquel Azcuy [1]

raqazvi@gmail.com

[1] Doctora en Teología. Profesora Titular ordinaria en la cátedra de Teología Espiritual y profesora de Lectura de Textos del Vaticano II y Eclesiología en la Universidad Católica Argentina (UCA). Profesora de Mariología y Eclesiología en la Facultad de San Miguel. Investigadora invitada en el Centro Teológico Manuel Larraín (Chile).

*Reconocernos como hermanos y hermanas de Jesús*
(Mc 3,33)

La aparición de la nueva encíclica y particularmente su título, *Fratelli Tutti*, han suscitado un movido debate entre mujeres de las iglesias cristianas, quienes se preguntaron *¿dónde están las hermanas?*[2] La pregunta es válida, actual e incluso insoslayable; ella nos remite al Evangelio y al mismo tiempo al presente histórico que vivimos. A partir de esta cuestión, se intenta deletrear el desafío inclusivo de la espiritualidad propuesta por Francisco en *Evangelii gaudium* y *Fratelli Tutti*, en diálogo con diversas dimensiones de la vida cristiana.

## 1. La dimensión comunitaria y abierta de la espiritualidad ¿con acento inclusivo?

La exhortación pastoral *Evangelii gaudium* recuerda, en su capítulo III, que la tarea de la proclamación explícita del Evangelio "vale para todos" (EG 110). La dimensión comunitaria-eclesial de la espiritualidad se expresa ante todo en la idea de "un pueblo que peregrina hacia Dios" (EG 111) y se repite desde la perspectiva de la acción del Espíritu que impulsa a todos los bautizados a evangelizar (cf. 119-121). Con su propuesta de *un pueblo para todos*, Francisco abre la dimensión comunitaria a un sentido universal: los destinatarios de la gracia y la misericordia son todos (cf. EG 112-114). Los desafíos que plantea la unidad, que no significa uniformidad sino convivencia, quedan a la vista: la diversidad, *los muchos rostros de un pueblo y los diversos pueblos,* no es una amenaza sino una riqueza (cf. EG 117).

En este capítulo, la noción de *pueblo de Dios* sirve a Francisco para asumir una visión inclusiva de la Iglesia en dos sentidos: con respecto a todos los bautizados y en relación con todas las culturas. Sobre el lugar de las mujeres

[2] La fórmula "Fratelli Tutti" proviene de un texto de San Francisco, el santo que inspira al papa Francisco, al dirigirse a todos los hermanos y hermanas de su tiempo. Cf. Francisco, Fratelli Tutti, 1.

en este pueblo de Dios, se habla en el capítulo II, al plantearse la crisis del compromiso comunitario, el excesivo clericalismo y la necesidad de ampliar espacios para una presencia incisiva de las mujeres (cf. EG 102-103). Se podría pensar que la intencionalidad inclusiva con respecto a las bautizadas se hace visible en estos textos, aunque su traducción en las estructuras eclesiales permanece algo indeterminada.

Estos fundamentos de *Evangelii gaudium* para una espiritualidad comunitaria se retoman y desarrollan en la encíclica *Fratelli Tutti*, que afirma la necesidad de "constituirnos en un «nosotros» que habita la casa común" (FT 17) y de buscar una sabiduría común por medio de las prácticas de la escucha y del diálogo. Con el icono del buen samaritano (Lc 10, 29-37), el capítulo II plantea la invitación a ser *ciudadanos del mundo entero*, esto es, a ser constructores de un nuevo vínculo social, por el cultivo de *un amor que se abre a todos*. La nueva oportunidad que se presenta es entendida como la llamada a realizar la vocación cristiana siendo "otros buenos samaritanos" (FT 77) y se expresa de modo inclusivo, exhortando a cuidar "la fragilidad de cada hombre, de cada mujer, de cada niño y de cada anciano" (79). Como en *Evangelii gaudium*, la nueva encíclica plantea la clave teologal, de salida de sí: "el amor crea vínculos". El vínculo, la comunión y la fraternidad son expresiones de la vida humana, que no es vivir como islas (FT 87). Sobre esta base es posible construir la amistad social y una fraternidad abierta (FT 94). Si Francisco critica a la sociedad actual como "mundo cerrado" (FT cap. I), las propuestas se realizan bajo el lema de un "mundo abierto" (cap. III) y "un corazón abierto al mundo entero" (cap. IV), en el cual se trata de la "sociedad mundial" y la "comunión universal" (FT 149).

El escenario social resulta evidente en *Fratelli Tutti*. En él, la situación de las mujeres se presenta como una materia pendiente: "la organización de las sociedades en todo el mundo todavía está lejos de reflejar con claridad que las mujeres tienen exactamente la misma dignidad e idénticos derechos que los varones. Se afirma algo con palabras, pero las decisiones y la realidad gritan otro mensaje" (FT 23). ¿Cómo podemos colaborar en la transformación de esta situación?, ¿de qué modo podemos implicarnos? La

construcción de una espiritualidad eclesial que incluya plenamente a las mujeres y la de un *nosotros* social, que puede encontrar inspiración en una espiritualidad comunitaria, supone asumir los retos de una apertura que no discrimina ni margina, sino que acoge e integra. Una espiritualidad con dimensión abierta exige ir a fondo con la dignidad fundamental de las mujeres.

## 2. La dimensión inculturada y dialogal de la espiritualidad, de cara al machismo

Como ya se anticipó, al referirse al sujeto evangelizador, *Evangelii gaudium* presta atención a las diversas culturas que encarnan el Evangelio (cap. III). Recuperando aportes del magisterio latinoamericano y de la *teología del pueblo*, Francisco explica que la cultura es la base para plantear una espiritualidad encarnada.[3] La relación entre espiritualidad y cultura se esclarece a partir de este principio: "la gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe" (EG 115).[4] De modo que la salvación no acontece sólo en el plano individual o comunitario –eclesial–, sino también en el ámbito de las diversas culturas: "el cristianismo no tiene un único modo cultural" (EG 116). Para crear comunidad –en sentido intercultural–, necesitamos superar la tentación de absolutizar la propia cultura y aprender a valorar a cada una como mediación de la salvación. La espiritualidad comunitaria, eclesial e inculturada, requiere asumir el don de la diferencia y la pluralidad, lo cual también plantea una exigencia para la misma Iglesia puesto que "sería inadecuado pensar en un esquema de evangelización llevado adelante por actores calificados donde el resto del pueblo fiel sea sólo receptivo" (EG 120).[5] ¿Somos capaces de una pastoral inclusiva, en sentido intercultural y en una dinámica abierta a lo popular?, ¿somos actores y actoras de una evangelización que comprometa a todos los bautizados, también a las personas más sencillas?

[3] Cf. L. Gera, Teología argentina del pueblo. Introducción y edición de V. R. Azcuy, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile: 2015.
[4] Cf. V. M. Fernández, Espiritualidad encarnada, San Pablo, Buenos Aires: 2004, 99-188.
[5] Valoro la contribución de J. C. Scannone sobre el sujeto comunitario de la espiritualidad y la mística popular, aunque prefiero distinguir lo comunitario y lo social como dimensiones diferentes. Cf. J. C. Scannone, La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco, Sal Terrae, Santander: 2017, 233-251.

*Fratelli Tutti* se expresa de manera semejante al plantear el reto del diálogo social y el desafío de respetar el punto de vista del otro (cf. FT cap. VI, 203). En este contexto, junto al reto de una espiritualidad y un *ethos* dialogal, cabe retomar lo inadecuado y nocivo del sesgo masculino dominante que atraviesa nuestras culturas y reconocer que el machismo generador de violencia se presenta como una realidad que debe ser purificada. La relación de este problema sociocultural con la fe cristiana se pone en evidencia mediante la referencia a las culturas populares de los pueblos católicos (cf. EG 69). ¿Cómo va la recepción de este punto en el diálogo eclesial? En el párrafo 23 antes citado de *Fratelli Tutti*, se pone de manifiesto la vinculación entre la brecha socio-económica y la sexo-genérica: "es un hecho que «doblemente pobres son las mujeres que sufren situaciones de exclusión, maltrato y violencia, porque frecuentemente se encuentran con menores posibilidades de defender sus derechos»" (FT 23). La perspectiva que abre este texto, citando EG 212, merecería ser profundizada, porque la discriminación presenta diversas dimensiones: socioeconómica, étnico-cultural y/o sexo-genérica, entre otras, que lamentablemente se acumulan y a veces una recibe más atención que otra. Cabe preguntarse si la discriminación sexo-genérica es motivo de diálogo suficiente en las comunidades cristianas.

## 3. Dimensión social de la espiritualidad, entre universalidad y preferencia

En *Evangelii gaudium*, la escucha del clamor de los pobres sirve para enlazar muy bien las dimensiones personal, comunitaria y social de una espiritualidad centrada en Cristo, la Palabra de Dios que se entrega a nosotros en la Escritura, la comunidad de fe y la humanidad sufriente o crucificada (cf. EG 154-155). En la visión de Francisco, la opción por los pobres es una "categoría teológica" (EG 198), porque apunta a la fuente y al contenido de la opción que es el Dios trinitario. La opción por los pobres es teológica porque habla de Dios, es teocéntrica porque el Dios cristiano está en su centro; ella no deriva de un análisis sociológico o de una urgencia pastoral –si bien ambas son importantes–, sino de Dios mismo y sus entrañas de misericordia. Esta es

la razón por la cual este *amor de preferencia* (FT 187) no es opcional, sino evangélico (cf. EG 201).[6] En definitiva, la dimensión social del Evangelio hunde sus raíces en el misterio de Dios Trino y sus relaciones de mutuo amor.[7]

Si *Evangelii gaudium* propuso centrar la mirada en "la dimensión social de la evangelización" (EG 176), conforme al sentido integral de la misión y a la tradición eclesial liberadora,[8] en *Fratelli Tutti* se plantea el camino de la caridad como "espíritu de la política" (FT 187), en relación con la dignidad y la cultura de los pobres. Los ámbitos son diferentes, pero están en relación. Temas como diálogo social, vida pública, bien común y memoria de las víctimas abren a la perspectiva de una espiritualidad de la paz, la reconciliación y el reencuentro; objetivos todos difíciles de alcanzar, pero no por ello menos necesarios para una vida justa.

Afirmar que la opción por los pobres y el amor hacia ellos debe estar en el centro de la misión eclesial y de la vida social es, sin lugar a dudas, una señal evangélica que Francisco aporta para nuestro tiempo, marcado por una crisis mundial social y medioambiental.

La radicalidad evangélica de *Evangelii gaudium* (cap. IV) en este punto podría compararse, en cierto modo, con la propuesta de la mística de la política sugerida por *Fratelli Tutti* (cap. V): reconocer a cada ser humano, a todos, supone reconocer a los descartados y descartadas de nuestras sociedades. En esta encíclica, aunque de forma más implícita a cómo aparece en EG, la dinámica del Espíritu y la gracia lo atraviesa todo, sobre todo en las prácticas de cuidar la fragilidad y cuidar a los frágiles (FT 115).[9] El énfasis está

[6] Cf. A. Ortega, "Claves sociales para la ética en perspectiva teológica", Moralia 36 (2013) 361-382.
[7] Cf. E. Cambón, Trinidad ¿modelo social?, Ciudad Nueva, Buenos Aires: 2014; E. A. Johnson, La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista, Herder, Barcelona: 2002.
[8] Cf. El planteo general se apoya en el capítulo III de Evangelii nuntiandi, sobre todo en los párrafos 27-33. Cf. L. Gera, "Evangelización y promoción humana", en: Teología argentina del pueblo, 347-381. A. Brighenti, "El Pacto de las Catacumbas y la tradición eclesial liberadora", en: X. Pikaza; J. Antunes da Silva (eds.), El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia, Verbo Divino, Estella: 2015, 213-230.
[9] En el ámbito de la migración, se habla incluso de un "cuidado político" que asume la forma de la hospitalidad hacia los migrantes y la solidaridad hacia los movimientos populares y en responsabilidades educativas y formativas (cap. III).

puesto en la dimensión universal de la comunión y se afronta especialmente la realidad –muchas veces dramática– de la migración. Se trata, sin duda, de un fenómeno global, que atraviesa de distintos modos las diversas culturas y que, por ello, también está presente en el ámbito local invitándonos a ese *comenzar desde abajo* (FT 78). Con un estilo práctico que recuerda a las propuestas de Francisco en *Amoris Laetitia*, el nuevo documento propone cuatro acciones frente al problema migratorio: acoger, proteger, promover e integrar. De este modo, se lanza una invitación a la hospitalidad social y a una ciudadanía abierta a las personas o grupos en situación de migración, atenta a velar por sus derechos (FT 131, cap. III). Otro tema que se enfoca en el cap. V es el de una "mejor política", más allá del populismo y del neoliberalismo, cuya base se apoya en el reconocimiento de cada ser humano (FT 180). Se apunta, en este contexto, a la dimensión política de la espiritualidad: "reconocer a cada ser humano como un hermano o una hermana y buscar la amistad social que integre a todos no son meras utopías" (FT 180). El "amor preferencial por los pobres" (FT 187), como expresión alternativa de la opción preferencial por los y las pobres, constituye una auténtica andadura espiritual.[10] Esta espiritualidad social condensa la mejor profecía eclesial latinoamericana desde tiempos de Medellín.[11] Por eso es fácil de comprender que Francisco quiera irradiarla y ampliarla, como anuncio de esperanza, en esta hora grave de la humanidad. El pensamiento magisterial retrocede hasta Juan XXIII, para recordar que "la Iglesia es y quiere ser Iglesia de todos, Iglesia de los pobres" (Radiomensaje del 11 de septiembre de 1962). La universalidad es condición de la preferencia porque esta no ha de cerrarse volviéndose excluyente y la preferencia es la condición de la universalidad porque garantiza que los últimos sean los primeros y, así, incluidos en la universalidad. Y nosotros ¿optamos por un amor inclusivo?

[10] Cf. G. Gutiérrez, "una teología de la liberación en el contexto del tercer milenio", en: L. Mendes de Almeida; J. Noemi; otros, El futuro de la reflexión teológica en América Latina, CELAM, Santafé de Bogotá: 1996, 97-165, 111s.
[11] Cf. V. R. Azcuy, "La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos. Medellín como recepción inacabada del Vaticano II", en V. R. Azcuy; C. Schickendantz; E. Silva (eds.), Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile: 2013, 89-126.

## 4. El reto inclusivo: hermanos y hermanas de Jesús (Mc 3,33)

Para que la espiritualidad pueda realizarse en sus dimensiones comunitaria y abierta, inculturada y dialogal, social, universal e inclusiva, se hace necesario revisar el lenguaje. Para que se puedan abrir espacios de una presencia más incisiva de las mujeres en las iglesias y se dé paso a su reconocimiento con igual dignidad que los varones en nuestras sociedades, para que la cultura sea purificada de su sesgo masculino dominante y para que podamos construir un *nosotros* que incluya a todos y todas, hermanos y hermanas por igual, se vuelve imperioso analizar el lenguaje y las imágenes que utilizamos cada día.

A este respecto, el título de la nueva encíclica ha venido a plantear un problema conceptual, el de una "fraternidad", un término derivado del latín *frater*, que significa hermano, con pretensión de universalidad. Las implicancias sexo-genéricas de las palabras como las socioeconómicas o culturales, por todo lo dicho anteriormente, no pueden ser desconocidas o relativizadas y requieren de una reflexión actualizada. Evidentemente, para lograr una eclesiología y una sociedad inclusiva, no alcanza con decir "hermanos y hermanas" unas cuantas veces.[12] Tampoco resulta suficiente decir a las mujeres *que se sientan incluidas porque están implícitas* en la fraternidad de los hermanos varones. Esto ya no funciona. Entre otras razones, porque existe otra palabra, la "sororidad", para designar la relación entre las hermanas mujeres. Como no es una cuestión simple de resolver, pero sí fundamental porque implica a la mitad del género humano y es importante tomar nota de la necesidad de empezar a interrogarse y estudiar el asunto, para ver si está relacionado con el reto inclusivo.

En el contexto de estas reflexiones, más que profundizar en la conceptualización referente a la fraternidad y la sororidad, sus usos en el discurso científico y común, teológico y pastoral, se elige ver la problemática abarcada por estos conceptos mediante una ejemplificación. La misma está

[12] Cf. V. R. Azcuy, "La eclesiología inclusiva del Concilio Vaticano II. Del acontecimiento y los textos a la recepción y los desafíos", en V. R. Azcuy; J. C. Caamaño; C. M. Galli (eds.), La eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía, Ágape Libros, Buenos Aires: 2015, 535-555.

tomada del capítulo VIII de *Fratelli Tutti*, en el cual se ofrece una lista de santos para nuestro tiempo, en el contexto de las religiones al servicio de la fraternidad:

> "En este espacio de reflexión sobre la fraternidad universal, me sentí motivado especialmente por san Francisco de Asís, y también por otros hermanos que no son católicos: Martin Luther King, Desmond Tutu, el Mahatma Mohandas Gandhi y muchos más. Pero quiero terminar recordando a otra persona de profunda fe, quien, desde su intensa experiencia de Dios, hizo un camino de transformación hasta sentirse hermano de todos. Se trata del beato Carlos de Foucauld" (FT 286).

Las cinco figuras que ilustran la idea de la fraternidad universal son hermanos varones. Queda planteada, una vez más, la pregunta por las hermanas. ¿Cómo encarnan las hermanas mujeres esta espiritualidad abierta al servicio de la igualdad de todos los seres humanos?, ¿cuáles son sus nombres?, ¿cuáles son las razones por las que ellos faltan en esta encíclica?

Tal vez una idea de *Gaudete et exsultate* puede contribuir, en este contexto, a una breve reflexión final. Ella es la noción de "los santos de la puerta de al lado" (GE 6-9):

> "Me gusta ver la santidad en el pueblo de Dios paciente: a los padres que crían a sus hijos, a esos hombres y mujeres que trabajan para llevar el pan a su casa, en los enfermos, en las religiosas ancianas que siguen sonriendo. En esta constancia para seguir adelante día a día, veo la santidad de la Iglesia militante. Esa es muchas veces la santidad «de la puerta de al lado», de aquellos que viven cerca de nosotros y son un reflejo de la presencia de Dios, o, para usar otra expresión, «la clase media de la santidad»" (GE 7).

Esta idea de la santidad de la puerta de al lado, sin desvalorizar a los santos y las santas ya beatificados/as o canonizados/as, ofrece la posibilidad de acoger y reconocer a aquellos y aquellas que caminan en las comunidades de las iglesias locales. En este sentido, quisiera nombrar a las hermanas de la familia de Carlos de Foucauld, cuya presencia ha iluminado la vida cristiana y social desde sus pequeñas comunidades evangélicas. En primer lugar, a Maddeleine Hutin, fundadora de las Hermanitas de Jesús en 1939, que llegó a

América Latina a mediados del siglo pasado e impulsó la formación de comunidades en diversos países que tuvieron una irradiación significativa en ámbitos de marginalidad. A ellas puede aplicarse la *osadía de vivir en las fronteras* que Francisco pide no perder en este tiempo.[13] Que esa misma osadía nos impulse a reconocernos como hermanos y hermanas de Jesús.

[13] Cf. Francisco, "Busquemos ser una Iglesia que encuentra caminos nuevos". Entrevista con Antonio Spadaro SJ, Ediciones Mensajero, Bilbao: 2013, 28-29.

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Número 3 | Año I | Diciembre 2020

# ¿Quiénes son *Tutti*?

José Carlos Caamaño [1]

josecarcaa@uca.edu.ar

[1] Sacerdote y doctor en Teología. Es Profesor Ordinario Titular en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (UCA) y Director de la Revista Teología. Es autor de numerosos ensayos y artículos científicos.

*Fratelli tutti* (FT) es una encíclica que expresa la novedad ya en su punto de partida. Por un lado, porque no quiere detenerse en la importancia del amor fraterno. Es indudable la primacía del amor en el evangelio de Jesucristo, y ya el papa Benedicto XVI, en el año 2005, había promulgado la magnífica encíclica *Deus caritas est.* A ella debemos referirnos para encontrar una señera reflexión del magisterio actual sobre el tema. Además, los énfasis que gran parte de la teología ha dado a su sistema en las últimas décadas, en torno al amor y la comunión, son sostenidos. Pero sí, el papa Francisco, quiere dedicar en esta encíclica una honda reflexión acerca carácter universal de este amor fraterno. Es un amor que no tiene límites, todos y todas son el prójimo. De allí que un centro de la argumentación papal estará puesto en la interpretación de la parábola del buen samaritano.

Además, el Papa presentará este documento como una encíclica que se inscribe en el magisterio social. Esto significa que su contenido, que intenta desarrollar esta dimensión universal del amor, es fundamento para pensar la justicia y las exigencias del orden comunitario (FT. 6). Es una encíclica sobre la fraternidad como fundamento de toda consideración sobre la convivencia y el orden social: todos somos hermanos.

Estas páginas que ofrezco son sólo ocho tópicos que, dialogando con otras voces, pueden ayudar a profundizar en esta dimensión universal del amor a la que nos invita Jesucristo.

## 1. Una fraternidad abierta (FT. 1)

Hace poco tiempo atrás, en una reunión del conversatorio Shalom, de la Organización Judía para el Diálogo Interconfesional, el profesor Marcelo Aptekmann narró un hermoso diálogo entre Rabi Akiba y su amigo Ben Azai. Debemos recordar la importancia del diálogo y la pregunta en la sabiduría talmúdica.

Rabi Akiba fue un maestro judío del siglo II, de orígenes muy humildes y que luego de formar una numerosa familia y haber sido pastor de ovejas decidió, a los cuarenta años, asistir a la academia de su pueblo natal. Es posible que su edad sólo designe el hecho de que era mucho mayor que el resto de los alumnos. Poseyó una sabiduría profunda, arraigada en sus experiencias de sencillez y pobreza. Muchas de sus frases son conservadas como precioso tesoro, pero hay una que me provocó admiración: "todo está previsto pero el hombre tiene el libre albedrío".

El breve y rico relato que aludiré se conserva en varias fuentes judías como *Sifrei Kodashim* 4:12, el *Talmud Yerushalmi*, o en *Masejet Nedarim* páginas Lamed\ bet, así como en la gran compilación exegética del siglo XIII llamada *Yealcut Shimoni*, en el capítulo 9. Dato erudito que me otorgó el profesor Yoel Ben Arye, fundador del *Instituto Qumrán* para el estudio de las religiones en Jerusalén.

Volviendo a nuestro diálogo: Ben Azai preguntó a su amigo y maestro Rabi Akiba cuál era el precepto fundamental. Éste respondió con aquel que está presente en el decálogo: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y todas tus fuerzas y al prójimo como a ti mismo. Ben Azai escuchó la respuesta, pero agregó que sin embargo había uno anterior y realmente superior y es que todos somos hechos a imagen de Dios. Esta verdad nos enseña que absolutamente nadie puede dejar de ser amado y respetado. Es realmente una verdad fundamental que nos iguala en grandeza y dignidad.

Todos somos imagen de Dios, por tanto, no puede haber límite a la fraternidad; por ello el papa nos habla de una "fraternidad abierta" (FT. 2), y "un corazón sin confines" (FT. 3). Siempre hay motivo para sospechar de los demás y excusas para dejar de perdonar. Debemos estar alertas. Esta primera convicción de Francisco nos invita a considerar un valor fundamental para una humanidad que encuentre su sentido.

## 2. Constituirnos en un "nosotros" (FT 17)

Romano Guardini, un autor que ha marcado profundamente el pensamiento del papa Francisco, dedicó una de sus obras a una lectura teológica de Dostoyevski. El libro en cuestión tiene como título *El Universo religioso de Dostoyevski.* En el capítulo 1, afirma que, en el gran autor ruso, "el concepto de pueblo es la expresión profunda y auténtica de lo propiamente humano. El pueblo es la esfera primigenia de lo humano, esfera poderosa y venerable en que el hombre está arraigado".

Guardini no tiene una visión ingenua de este concepto. Sabe -y lo expresa claramente- que en medio del pueblo hay defecciones, imperfecciones, renuncias y egoísmos. Sin embargo, se es pueblo por una hermandad anterior y querida por Dios. Con su suciedad, sus vicios e ignorancia. Algo más adelante, en el capítulo 3, Guardini tensa la interpretación al poner en juego, frente a esta noción de pueblo, la de un hombre virtuoso, el peregrino Makar. Él ha padecido el dolor, la afrenta y la injusticia de los hombres, sin embargo, experimenta eso desde una amplitud del corazón "no aprueba el mal, pero es capaz de soportarlo". La gran figura de Makar no aparece como un individuo aislado y encerrado en un concepto de virtud que le permite desarrollar sus propios intereses, sino como alguien capaz de dar la vida. Porque él es lo mejor de esa comunidad es que existe perdonando, cargando sobre sí y aceptando un destino común.

Francisco nos invita a "constituirnos un nosotros" (FT. 17). Para ello nos advierte acerca de la "pugna de intereses que nos enfrenta a todos contra todos, donde vencer pasa a ser sinónimo de destruir" (FT. 16) y afrontar el hecho de "que muchas veces los derechos humanos no son iguales para todos" (FT. 22).

Una sociedad donde se enfrentan fuerza y debilidad, confundiendo el poder con la verdad y reduciendo al débil a ser mentira, quien triunfa puede tener la tentación de creer que porque venció transformó todo el orden metafísico.

Makar es virtuoso no sólo por ser puro, sino porque lo es en la decisión de vivir su convicción en medio de pecadores. Como dice Guardini más adelante "este amor tiene sus raíces en la negación de la exclusividad de la propia existencia. En el abandono de esa actitud con respecto a los demás que domina en 'occidente' en donde el hombre dice 'tú' considerándolo el 'no yo', y dice 'yo' considerándolo el 'no tú'".

## 3. Los miedos ancestrales (FT. 27)

El hombre tiene miedos y también esquemas para ocultarlos. Puede, además, vivirlos con la sabiduría que le permite reconocerlos en medio de la gran arquitectura de sentido en la que vivimos. El papa nos habla de "miedos ancestrales" (FT. 27). No son coyunturales, pertenecen al patrimonio de nuestra condición y se busca evadirlos en refugios aislados de bienestar, placer, poder. Cuanto más nos aislamos, más crecen y se vuelven monstruos silenciosos constituidos de tristeza. De allí que la comunión es remedio auténtico a la pena y al temor.

Paul Ricoeur afirmaba en su gran ensayo del año 1986, *El mal, un desafío a la filosofía y a la teología* que "una causa principal de sufrimiento es la violencia ejercida sobre el hombre por el hombre: en verdad, obrar mal es, ante todo, en sentido directo o indirecto, hacer errar a los otros, y por consiguiente hacerlos sufrir. En su estructura relacional -dialógica- el mal cometido por uno encuentra su réplica en el mal sufrido por los otros. Es en este punto de intersección mayor en que el grito del lamento es más agudo cuando el hombre se siente víctima de la maldad del hombre, como lo testimonian muy bien los *Salmos* de David y el análisis de Marx sobre la alienación que resulta de la reducción del hombre como una simple mercancía".

Los miedos, enraizados en cada uno, sólo pueden sobrellevarse si nos pacificamos con los demás. Los otros deben dejar de representarnos el mal. Nosotros debemos dejar de defendernos inspirando miedo. Nunca viene mal sostener esta aparente utopía.

## 4. El lamento como complicidad (FT. 75)

Una forma de evitar a los demás y encerrarse en la experiencia autodestructiva de Narciso es, como sostiene Francisco, vivir en el engaño del "todo está mal", del "nadie puede arreglarlo" y del "¿qué puedo hacer yo?".

> "Los 'salteadores del camino' suelen tener como aliados secretos a los que 'pasan por el camino mirando a otro lado'. Se cierra el círculo entre los que usan y engañan a la sociedad para esquilmarla, y los que creen mantener la pureza en su función crítica, pero al mismo tiempo viven de ese sistema y de sus recursos".

Nada suma el lamento a la fraternidad. Nada perfecciona la queja, ni echar las culpas. El maestro Aristóteles enseñaba, en el capítulo XIV de la *Ética a Nicómaco,* que la queja permanente brota de la mezquindad pues "en las verdaderas amistades, que son las fundadas en virtud, no se hallan quejas ni sospechas, ni tampoco en las fundadas en deleite, pues está en mano de cada uno apartarse el día que la conversación no le diere gusto, y que sólo en las amistades útiles se hallan quejas, por querer más los hombres para sí los provechos que para los otros, si ya la virtud no rige bien este apetito".

Es difícil no quejarse y lamentarse si hacemos de los otros un bien útil, del cual nos aprovechamos para nuestro beneficio. Cuando queremos disponer de los otros como objetos es cuándo volvemos la existencia un permanente reclamo.

## 5. Prójimo sin fronteras (FT. 80)

En los números 80 a 83 de FT se da cuentas de que el carácter universal del amor, ya sugerido en el Antiguo Testamento, adopta en las palabras de Jesús una característica especial: todos y todas son mi prójimo. Nadie que pase sufriendo por mi camino es un extraño. Nadie está al margen de la mirada de Dios.

En el Primer Testamento encontramos un sorprendente texto: el libro de Jonás. En él encontramos un personaje singular, Jonás, que ha sido denominado profeta, aunque ninguna mención de ello se haga en el libro. ¿Quiénes son sus interlocutores?: de una parte, un grupo de marineros paganos y de otra los habitantes de Nínive. El libro dice, explícitamente que "El Señor se dirigió a Jonás, hijo de Amitai". Esta afirmación significa "Jonás, hijo de la fidelidad de Yavé". El hijo de la fidelidad sin embargo desobedecerá. Huye al mandato de Dios, confronta con los marineros que viajaban a Tarsis y luego suplica a Dios por su salvación. Finalmente, Jonás parte hacia Nínive.

En el salmo de súplica por su vida, Jonás dice a Dios que él "no es como los que veneran ídolos vanos y abandonan su fidelidad". Esa es su opinión contra los paganos. Esto nos permite comprender por qué, no obstante ir a la ciudad pecadora, se enoja cuando Dios no la destruye. A Jonás le cuesta comprender esa misericordia tan universal. La ha monopolizado.

Jonás representa, como nos recuerda Erik Eynikel, en *Le monothéisme biblique*, una literatura de contestación. El libro está escrito en el período persa y el autor quiere reaccionar a las políticas religiosas de Esdras y Nehemías. Ellos desarrollan una política aislacionista, ven toda relación fuera de Israel como sincretismo, prohíben los matrimonios mixtos, no permiten a los samaritanos participar de la reconstrucción del templo.

El libro de Jonás es una protesta contra una visión cerrada de Dios que impide reconocer en los que no participan de nuestro círculo la presencia misteriosa del amor de Aquel que todo lo ha creado. En quién consideremos nuestro prójimo revelaremos quién -o qué- es nuestro Dios.

## 6. Más que socios (FT. 105)

La comunión no es una simple agregación, por eso "la mera suma de los intereses individuales no es capaz de generar un mundo mejor para toda la humanidad" (FT 105). Gustavo Gutiérrez, en *Teología de la liberación, perspectivas*, sostenía que una teología centrada en la fe y en el dogma había

sido seguida por una teología centrada en el amor. A continuación, interpretará su propio tiempo signado por "la perspectiva de un nuevo primado, el de la esperanza que libera la historia gracias a la apertura al Dios que viene". Esta hermosa idea de Gutiérrez -profundamente espiritual y política- encuentra carne en la forma activa de la esperanza que es la misericordia, principio transversal del magisterio de Francisco. A su vez nos permite salir del peligro de considerar la esperanza desde una especie de progresismo utópico y encarnarla en decisiones históricas que no sean prometeicas. Ella es la que nos hace salir de un ejercicio de la libertad vivido desde la lógica del intercambio redituable para pasar a la relación de comunión y fraternidad. El desafío que subyace a toda nuestra condición humana es reconocer que lo que nos vincula es haber surgido, todos, del proyecto de Dios. De allí que su negación pueda acarrear el desconocimiento de que el otro sea algo más que una posibilidad de trueque o la oportunidad de un buen negocio.

## La mezquindad cotidiana y el propio tesoro (FT. 142.143)

La fraternidad posee una tensión irrenunciable: exige abandonar al encierro egoísta a la vez que cuidar la propia identidad. En el fondo, esta tensión, está presente en todo amor auténtico, pues el amor es relación. Ya Aristóteles recordaba que la amistad produce unidad y distinción. Nos une y nos hace libres. De este modo, aquella tensión, es la garantía de la sobrevivencia tanto de lo universal cuánto de lo particular. Esta es la saludable posibilidad del intercambio, que permite que los procesos de universalización no se vuelvan colonizadores, ni la cotidianeidad íntima y personal se vuelva mezquina. La fraternidad abraza ambos niveles. Guardini propone, en una gran obra de la juventud, el desafío de interpretar el viviente concreto. Esa gran fenomenología fue titulada *Der Gegensatz*. Podemos traducirla *El contraste*. O como lo hacen los italianos: *L´opposizione polare.* Esta última opción era la que le gustaba mucho a Scannone. En este texto magistral, Guardini, analiza el concreto asumiendo y superando la tentación universalizante del idealismo y la reducción particularizante del empirismo. La realidad, su perfección, coincide en una polaridad, en tensión, en ese encuentro particular-universal.

Lo auténticamente universal está presente en lo concreto. Lo viviente es concreto y existe en relación con la totalidad. El olvido de esto conduce, dirá Guardini en *El Salvador en el mito, la religión y la política*, a los mesianismos que reducen el pueblo a un sujeto que lo encarna; él, el líder, es la tierra. "La conclusión era que el Estado tenía que abarcar toda la vida del pueblo y ejercer poder absoluto sobre esta vida. Nadie podía tener una convicción independiente; nadie debía pensar, obrar ni ordenar". Nadie está destinado a anular las tensiones sino a orientarlas hacia la vida.

## 7. El arte del perdón (FT 236 ss.)

Muchas veces comprendemos el perdón como un obstáculo a la justicia. Esto proviene de una falsa concepción de, entre otras cosas, cómo funciona, en el organismo psicológico, perdonar. Creemos que sólo es posible si olvidamos. "Borrón y cuenta nueva" es la frase popular. Esta expresión tiene su origen en la tarea que debían realizar los minuciosos monjes medievales al copiar manuscritos. La tarea era afrontada con afiladas plumas y tinta de sepia. Si se realizaba una mancha o borrón debían comenzar de nuevo la copia. No se podía escribir sobre lo borroneado, sobre lo manchado. No podía quedar señal del error. Se comprende por la aplicación artística que ponían en aquellos antiguos manuscritos miniados.

Sin embargo, la vida no funciona así. Vivir es una permanente tarea de "sobreescritura". Tachamos y borramos, a veces se logra prolijidad y a veces quedan marcas. Perdonar es reconocer que podemos hacer algo nuevo de aquello que ha sido deteriorado en su pureza originaria. Es un arte mucho mayor que destruir un manuscrito malogrado para hacer uno que exhiba la perfección requerida. Si entendemos el perdón como sostiene aquel viejo dicho nunca podremos integrar la justicia o, si la introducimos, sólo será posible en la lógica de la ley del Talión. Si admitimos una sobreescritura entonces la justicia, la misericordia y el perdón formarán parte de una auténtica dinámica de reconciliación.

> "No se trata de proponer un perdón renunciando a los propios derechos ante un poderoso corrupto…Si un delincuente me ha hecho daño a mí o a un ser

> querido, nadie me prohíbe que exija justicia y que me preocupe para que esa persona —o cualquier otra— no vuelva a dañarme ni haga el mismo daño a otros. Corresponde que lo haga, y el perdón no sólo no anula esa necesidad, sino que la reclama" (FT. 242).

No se puede hacer al perdón cómplice de la injusticia, pero difícilmente la justicia sin perdón no se vuelva venganza. La justicia más perfecta consiste en restaurar. Este era el límite de la ley del Talión y es el tremendo desafío del cristianismo.

El perdón exige mucha fortaleza. Para Tomás de Aquino, la fortaleza consiste en resistir en el bien ante la fuerza del mal, y también en reaccionar, embestir aquello que nos aparta de los fines de la vida. Pero resistir es el acto principal de la fortaleza, sostiene Tomás, pues permite que no seamos vencidos por el temor. De modo que, si bien pensamos, como consecuencia de la cultura del éxito en la que vivimos, que la fortaleza es patrimonio de quien tiene la potencia de embestir contra los otros, en realidad es más fuerte quien sufre la embestida con paciencia y grandeza de ánimo. Y esto exige mucha dignidad interior para no sucumbir a la pasión y el dolor que el mal provoca. No puede haber auténtico perdón ni auténtica justicia si no hay, por tanto, reconocimiento de que el otro, que me ha herido, es mi hermano.

Que todos y todas seamos hermanos y hermanas se convierte entonces en un tremendo desafío social, que no debemos renunciar al intento de vivir.

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Número 3 | Año I | Diciembre 2020

# Invitación a leer Fratelli Tutti

Guillermo Caride [1]

[1] Obispo Auxiliar de San Isidro.

No les voy a espoilear *Fratelli Tutti*...

Sólo quiero animarlos a leer y disfrutar el texto. Siguiendo con el leguaje de las series, quizás haga algo de precuela o de ambientación de la carta, para ir captando más en profundidad su mensaje.

Una manera para disponerse a la lectura es retrotraerse al 27 de marzo de este año, volver la mirada a la plaza San Pedro totalmente vacía, el crucifijo, la lectura del texto de la barca y los discípulos en la tempestad calmada... y el Papa Francisco, solo.

Contemplar el crucifijo en ese cielo gris plomizo en medio de la pandemia, habilitándonos a confesar nuestros miedos y a presentarle al Padre del cielo nuestras preguntas en medio de esta tempestad. ¿Por qué tanto dolor? ¿Qué significado tiene todo esto que está viviendo la humanidad? ¿Dónde te estás manifestando? ¿Qué le estás diciendo a la Iglesia? ¿Seremos iguales después de todo esto? ¿Habremos aprendido algo? Y tantas otras que nos hemos hecho en este año.

Si bien la carta encíclica *Fratelli Tutti* empezó a gestarse antes, podemos decir que decantó en la pandemia, es fruto de mucha oración del Papa y de toda la Iglesia.

La pandemia nos ha desnudado, ha dejado expuestas nuestras debilidades como mundo, pueblo, iglesia y personas. Y la exposición de la debilidad uno puede vivirla como aprendizaje de la humildad o cerrarse, negarla, señalar a otros... Toda la humanidad está expuesta a esta crisis, nadie queda afuera.

Y las crisis se las puede elaborar bien o...no. Todo depende del espacio que nos damos a hacernos preguntas y a hacernos cargo de la verdad que emerge.

Las crisis bien elaboradas nos llevan a nuestras verdades más profundas, nos permiten ser más nosotros mismo, nos llevan a lo esencial de nuestra vida. Nos permiten cambiar.

Y el Papa nos lleva de la mano de San Francisco de Asís al Evangelio del Buen Samaritano. Hermanas y hermanos todos. Nos lleva en medio de la crisis a descubrir el centro del evangelio, el amor del Padre que nos hace hermanos.

De la pregunta a Dios en medio de la tormenta de la pandemia… ¿Dónde estás? Nos lleva a la pregunta… ¿Quién es mi prójimo? De la mirada puesta en el cielo gris nos lleva a mirar a los costados y preguntarnos sobre quienes están caminando junto a nosotros en la vida.

Y los rostros de los caminantes serán los que nos animemos a descubrir con la mirada. El Papa nos llevará al descubrimiento del mundo de los otros, a ir ampliando nuestro campo visual. Nos irá ayudando a revisar la cualidad de las vinculaciones personales y sociales que se van tejiendo en la vida. Nos lleva a esa pregunta ineludible de toda persona sobre cómo se quiere vivir la vida.

Como soy cura, no puedo dejar pasar la ocasión para dejarles una invitación espiritual. San Francisco de Asís encontró en el pesebre de Belén una manera privilegiada para predicar el Evangelio de Jesús. Él viene a nosotros para revelarnos el amor del Padre que nos hacer hermanos y hermanas. En estos días en que nos acercamos a la Navidad, los invito a que una manera de prepararnos para celebrarla sea leyendo la carta del Papa Francisco. Creo que nos puede ayudar a profundizar en el significado de la fraternidad que trae Jesús para nuestro tiempo. ¡Disfruten su lectura!

Aprovecho, y le deseo a toda la comunidad de la universidad y de la revista Poliedro una Feliz Navidad. ¡Que el Señor nos conceda a todos en este tiempo tan especial vivir la alegría de la fraternidad!

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Número 3 | Año I | Diciembre 2020

# *Fratelli:* la mejor forma política se hace "con" el subsuelo de los trabajadores descartados organizados como un pueblo

Emilce Cuda [1]

emilcecuda@gmail.com

[1] Doctora en Teología. Profesora e investigadora de la Universidad Nacional Arturo Jauretche.

"El gran tema es el trabajo", dice Francisco en *Fratelli Tutti* (162), porque el trabajo es cuidado y el cuidado es trabajo (FT 17, 114,174). Esta cuestión fue, es y será el centro del magisterio social pontificio desde su primera encíclica *Rerum Novarum* (RN 7, 22, 24, 25, 27).

## 1. La cuestión del trabajo

La Doctrina Social de la Iglesia, desde su inicio, se ocupa del discernimiento social sobre qué es lo mejor para la persona, en tanto creatura de Dios, desconocida en su dignidad de *imago dei*: ser trabajador, cuidando y recreando el mundo. Juan Pablo II en *Laborem Excersens* desarrolla la Teología del Trabajo, y Francisco en *Laudato Si* la Teología de la Creación. Ambos documentos hacen referencia al fundamento teológico de la cuestión de los trabajadores, ayer obreros explotados, hoy cuidadores descartados. El trabajo realiza (LE 5.1, 9.2-3), el trabajo crea (LE 5.4, 11.1, 25.2 y LS 81, 131, 138, 177), el trabajo cuida (FT 10, 17, 114, 117, 181). Dicho de otro modo, cuando la Iglesia *se mete* en política, no lo hace con fines económicos porque no busca la renta, ni con fines políticos porque no busca el poder, sino con fines evangélicos porque busca la promoción o desarrollo integral de la persona humana y de toda la creación, tal y como lo expresó Francisco en su *Catequesis para sanar al mundo.*[2]

Los escenarios de las relaciones productivas van cambiando, eso hace que los conflictos sociales adquieran otras características, y la política otras formas. No se puede juzgar el conflicto social actual con categorías construidas en escenarios productivos del pasado. El aggiornamento es necesario si se quiere alcanzar la armonía, "para que todos tengan vida en abundancia" (Jn 10,10). Los nuevos desafíos sociales, que emergen a consecuencia del salto tecnológico cualitativo en el modo de producción industrial, desafían a que el ver-juzgar-actuar del catolicismo, en materia social, acompañe esas transformaciones adecuándose a las necesidades y

[2] Cf. SS Francisco, Catequesis para sanar al mundo, Editrice Vaticana, Roma, 2020.

sueños de los trabajadores en cada momento histórico concreto, y de manera situada, es decir, tomando decisiones de acuerdo a las posibilidades competitivas y comparativas de cada país y región. En materia de teología moral social, no se trata de adecuar el dogma, sino de situar la pastoral conforme al dogma. Una encíclica social es una carta escrita en respuesta a una cuestión urgente, en continuidad con el magisterio social anterior. Las encíclicas sociales se diferencian de otras encíclicas por ocuparse de los conflictos históricos concretos que ponen en peligro a la creación, es decir: a los seres humanos y al mundo.

Podría decirse, y con justa razón, que el discernimiento social basado en los principios evangélicos supone, además de teología, también sólidos interdisciplinarios en economía, política, sindicalismo, ciencia, tecnología, comunicación, estrategia militar, etc. Pero sobre todo, supone un contacto *carnal* con los descartados del sistema económico. Ellos son "el subsuelo del planeta" (FT 169). Si los escuchamos, sabremos que sueñan con un trabajo que les garantice una vida digna, es decir: humana. Por eso "el gran tema es el trabajo" (FT 162), porque es el medio para que el ser humano realice su esencia a imagen de un Dios creador. Por el contrario, el desempleo estructural es causa directa de la catástrofe ecológica que es: económica, alimentaria, sanitaria y política.

## 2. Discernir con el subsuelo del planeta

Ahora, ¿quién juzga? Juzgar era tarea del teólogo mientras la pregunta giraba en torno a lo bueno y lo malo. Cuando la modernidad desplazó la pregunta hacia lo verdadero y lo falso, la facultad de juzgar legítimamente pasó a los científicos. En la actualidad, la facultad de juzgar sobre lo que es verdadero o falso, y sobre lo que es bueno o malo, parece recaer en la opinión pública expresada mediáticamente como juicio estético: me gusta o no me gusta (FT 47). Sin embargo, en el ámbito de la moral social católica -de lo que se ocupa la Doctrina Social de la Iglesia en los espacios políticos, económicos y laborales-, no hay discusión sobre qué es bueno, bello y verdadero. La discusión se abre al momento de definir: ¿Quién discierne?

Los cuatro principios de la DSI -considerados derechos inalienables, y tomados en cuenta por organismos internacionales de la ONU, como la OIT y la OMS- no están en cuestión. Bueno, bello y verdadero consiste en garantizar: la dignidad humana mediante el trabajo cuidadoso y creativo; el acceso al uso universal de los bienes creados por Dios y desarrollados por toda la humanidad durante generaciones; la participación universal en las decisiones sobre la producción, distribución y reinversión de la riqueza; y la solidaridad comunitariamente constituida y jurídicamente garantizada.

Lo que está en cuestión es: ¿Quién *juzga*? ¿Quién es reconocido como *sujeto de juicio moral social*? ¿Quién decide cuál es la mejor *forma* política que garantice los principios fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia? Finalmente: ¿Quién *discierne*: los de arriba o los de abajo; los del centro o los de la periferia; los formales o los informales; los de las alturas o los del subsuelo; los técnicos o los sabios? Dicho de otro modo, se trata de determinar si el juicio práctico sobre el quehacer político es atributo constitutivo de uno, algunos, muchos o todos.

Desde el magisterio episcopal latinoamericano -luego del Concilio Vaticano II-, se abre otra perspectiva. No se trata solo de hacer una "opción preferencial por los pobres", sino también de discernir "con" los pobres qué hacer (FT 169). Se trata de discernir con aquellas personas que han sido descartadas por el actual sistema económico, siendo este la causa directa de la situación calamitosa y urgente que asume hoy la cuestión del trabajo: de desempleo estructural. Se trata de discernir con el subsuelo del planeta. Finalmente, la democracia refiere a la participación universal en la toma de decisiones sobre lo común, y no solo a la mera participación en los momentos de sufragio, reduciéndola a plebiscito de representación.

El aporte de Juan Carlos Scannone sobre la cuestión de quién juzga es fundamental en tres aspectos: primero, porque da los fundamentos evangélicos del discernimiento social como constitutivo de la práctica cristiana; segundo, porque da los fundamentos filosóficos sobre la capacidad de discernir a partir de la cultura popular con sus actores; tercero, porque da

los fundamentos ignacianos para justificar el discernimiento comunitario sobre lo social.

En términos filosóficos puede decirse que el discernimiento ignaciano es equivalente al silogismo práctico, solo que al momento de deliberar la mejor acción, en función de un objetivo dado por la realidad, se toma en consideración el evangelio como criterio de juicio moral para diferenciar entre buenos y malos espíritus -lo que en terminos secuales hoy se llama agentes de influencia o simplemente *influencers*.

Ahora bien, cómo explicar que el pueblo pobre, descartado, está capacitado, a partir de su saber simbólico y su sapiencia popular, para discernir sobre la mejor política. ¿Es aceptable, sin más, que quienes no tienen el conocimiento científico de la academia puedan discernir sobre lo bueno y lo malo socialmente a partir del conocimiento sapiencial de la comunidad? Dicho de otro modo: ¿Pueden los del subsuelo del planeta participar de las decisiones políticas en el gobierno, y de las decisiones económicas en la empresa?

La contemplación evangélica para discernir la acción socialmente justa puede hacerse, tanto en la lectura de las Sagradas Escrituras, como en la lectura de los signos de los tiempos interpretados como un texto, como procedimiento histórico, dinámico, contextuado y abierto, universalmente válido, en tanto universalidad situada y analógica.[3] Lo que no se digiere con facilidad es que los Movimientos Populares -es decir los trabajadores descartados pero organizados políticamente para conseguir que sus necesidades sean reconocidas por el Estado como derecho-, sean hoy el signo de los tiempos en tanto lugar donde Dios se manifiesta como sabiduría inculturada en el subsuelo del planeta. Según Scannone, Francisco destaca que en situaciones sociales de extrema pobreza, donde sólo cabe esperar desesperación y violencia, se observa solidaridad gracias al amor que 'puede más' (LS 149); se

[3] Cf. Scannone, Juan Carlos, Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana, Guadalupe, Buenos Aires, 1990; Scannone, Juan Carlos, Evangelización, cultura y teología, Guadalupe, Buenos Aires, 1990.

da allí, gratuitamente, abundancia de vida como signo de la presencia comunitariamente salvadora de Dios.[4]

Sin embargo, Scannone observa que puede ocurrir que una construcción ilusoria por parte de quienes ocupen el lugar de la razón hegemónica, le exhiba al pueblo el mal bajo especie de bien. De acuerdo con esta lógica, la cuestión, al momento de decidir qué hacer, será entonces cómo no caer en la *ilusión ideológica*, sobre todo cuando en el campo de lo político, donde los medios hegemónicos cumplen un rol central en la construcción de sentido. Según Scannone, la sabiduría popular emerge del ejercicio amante que, curiosamente, lo practica la facultad del entendimiento. Eso significa que por afecto, pasión o *pathos* amoroso -en tanto capacidad de ser afectado, apasionado-, se produce la "connaturalidad afectiva' (EG 125). Esto, el amor político -como lo llama Francisco en *Fratelli Tutti* (FT 180-186)-, que genera en la comunidad conocimiento sapiencial. El nombre proviene de *sapere*, es decir un conocimiento que se adquiere saboreando, sintiendo la vida; se trata de sensibilidad como principio de saber -algo que destaca Francisco en *Querida Amazonía* (QA 95).

El argumento de Scannone es el siguiente: las virtudes teologales, a modo de unción (EG 119)-, infunden, sin necesidad de mérito, el *sensus fidelium,* o instinto de fe, que permite distinguir entre la verdad y la ilusión. Eso permite a la comunidad percibir las realidades divinas operando en la historia concreta. Esos son los signos de los tiempos. Este es el fundamento teológico de las catequesis del Papa Francisco para curar el mundo de agosto y septiembre de 2020.

Según Scannone, el salto que da el Papa Francisco es la transferencia del ejercicio del discernimiento desde lo personal a lo comunitario. La regla es la misma: discernir espíritus. El sujeto es otro: el pueblo. De ese modo, según Francisco en *Amoris Laetitiae*, se puede saber la voluntad situada de Dios al margen de las reglas doctrinales (AL 300). Los Movimientos Populares son, según Scannone, un signo de los tiempos por su carácter "creativo", ya que

[4] Cf. Scannone, Juan Carlos, La etica social del Papa Francisco, Agape, 2018.

de donde todo parece infértil emerge la "experiencia de salvación comunitaria", gestada por lazos amorosos. Scannone llama a este paso del discernimiento individual al social: "transfer analógico". Se trata de una unión de ánimos para apaciguar el conflicto existencial. Eso es posible por lo que Romano Guardini llama "dialéctica de contrarios" que, manteniendo la tensión, logra unidad en una síntesis superior, en tanto armonía de criterios. Se trata de integrar, esa es la lógica evangélica de la misericordia: la que no margina, sino que une por compasión, y "condena el pecado contra el bien común, pero no a los pecadores"; desenmascara las tentaciones que aparecen bajo especie de bien, tanto a nivel individual como de la historia global (EG 93-97). [5]

## 3. La mejor política

La crisis ecológica, es decir socio-ambiental, ya fue denunciada en *Laudato Si.* Ahora, en *Fratelli Tutti*, se trata de encontrar la *forma* de la mejor política para salir de la crisis. Haciendo referencia a San Francisco, el Papa argentino viene a "proponer una *forma* de vida con *sabor* a *evangelio*" (FT 1). La política es una *forma*. La política es *forma*. La política es la práctica mediante la cual una comunidad se *con-forma* en un pueblo, lo contrario es la guerra que *de-forma* los pueblos. En la concepción de la política como unidad en la diferencia, no cabe la lógica política entendida como relaciones de fuerza.

Para el Papa Francisco, la forma de la mejor política es la *unidad,* no la división. La política es simbólica, lo contrario es diabolico. Se trata de la unidad en la diferencia en sentido de una democracia participativa, y no de la unidad de los totalitarismo que aniquila la diferencia. Nótese que esta interpretación de lo político pone el acento en la unidad de los cuerpos, y no en la representación de estos en la palabra. Para Francisco no se trata de crisis de representación -en sentido liberal-, sino de crisis de unidad. Por eso llama a unirse todos. No habla de partes. Para salvarse todos, tienen que unirse todos. No se entiende la política en el sentido de partes representadas por partidos, sino como la puesta en movimiento de un pueblo capaz de

[5] Cf. Scannone, La etica social..., op. cit.

"pasar de la pasión a la acción comunitaria".[6] En la forma política como unidad, no se trata de equilibrio de fuerzas, sino de armonía entre partes desiguales, las cuales se manifiestan como sentido en la unidad que posibilita el símbolo vivo: un pueblo. Por eso Francisco habla de Movimientos Populares de trabajadores descartados como la forma política emergente desde el subsuelo del mundo globalizado para cuidar el mundo.

De acuerdo con esta posición no liberal -ni de derecha, ni de izquierda-, la política emerge en el momento decisivo en que las personas se unen, *como-uno*. Esto puede tener similitudes con las afirmaciones de pensadores como Carl Schmitt, o Romano Guardini, sin embargo sus fundamentos son evangélicos en la Teología de la Creación donde un Dios que es Padre nos hermana en la carne (FT 8); no iguala la ley, sino que hermana la carne.

Para Francisco, la política es la *forma comunitaria.* Cuando desaparece lo común, la *común-unión*, el ser *como-uno*, la cosa pública se *de-forma*, el símbolo se escinde, se divide, se diaboliza, y la violencia ordena el caos. La mejor política es la forma comunitaria de organización para luchar por la justicia social en defensa de la vida en sentido cósmico. La mejor política es la que: permite la manifestación de la dignidad humana; garantiza el acceso al uso de los bienes comunes; institucionaliza la participación universal en los procesos de toma de decisiones políticas, económicas y culturales; e institucionaliza las prácticas solidarias concretas mediante leyes que reconozcan las necesidades como derechos, y mediante políticas públicas que aseguren esos derechos mediante medidas fiscales y financieras.

[6] Cf. SS Francisco, II Discurso a los Movimientos Populares.

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Número 3 | Año I | Diciembre 2020

# La parábola del "buen samaritano" como modelo de fraternidad universal

Sabrina Marino [1]

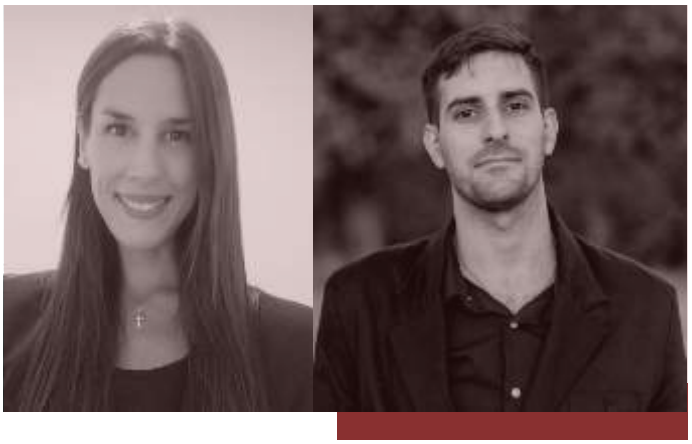
sabrina.marino@usal.edu.ar

Agustín Podestá [2]

agustin.podesta@usal.edu.ar

[1] Teóloga. Se encuentra cursando la Maestría Teología Moral, UCA. Se desempeña como docentes e investigadores en el Vicerrectorado de Formación de la Universidad del Salvador, Argentina. Integrante del GT CLACSO "El futuro del trabajo y Cuidado de la Casa Común".
[2] Magister en Teología con especialización en Historia de la Iglesia, UCA. Se desempeñan como docentes e investigadores en el Vicerrectorado de Formación de la Universidad del Salvador, Argentina. Integrante del GT CLACSO "El futuro del trabajo y Cuidado de la Casa Común".

## A modo de introducción



La parábola del buen samaritano (Lc 10, 25-37) se presenta como eje transversal en toda la encíclica "Fratelli Tutti". Desde ella, nos proponemos reflexionar teológica y moralmente valiéndonos de tres elementos: "parábola", "preguntas" y "acción". Comenzaremos por explicar brevemente el género literario "parábola" y su particular función pedagógica dentro de los evangelios. Luego profundizaremos en algunas "palabras" del diálogo entre el maestro de la ley y Jesús, focalizando en el contexto y en las intenciones de cada interlocutor. Finalmente nos detendremos en la "acción" que realiza el protagonista de la parábola e intentaremos descubrir en qué sentido podría inspirar nuestro propio camino hacia una fraternidad universal.

## 1. "Jesús volvió a tomar la palabra y le respondió": las parábolas

A la pregunta del maestro de la ley ("¿y quién es mi prójimo?"), Jesús tomó nuevamente la palabra y le respondió con una parábola, comúnmente conocida como la "parábola del buen samaritano".

La Revelación de Jesús y su enseñanza al pueblo a lo largo de los evangelios está signada no sólo por palabras, sino también por hechos (milagros, gestos, miradas, cercanía, entre otros). Pero entre esas palabras, además de los discursos y otras clases de intervenciones, son las parábolas las que más llaman la atención del lector y, cuánto más, se refleja que llamaban la atención de sus interlocutores en aquellos relatos.

Etimológicamente, la palabra "parábola" es una traducción del griego que originariamente remite a "confrontación" como comparación entre dos o más realidades. De esta forma se contempla que estos relatos no son solamente cuentos o anécdotas, antes bien, los relatos de las parábolas buscan confrontar al interlocutor con otra y otras realidades. Las historias narradas

en las parábolas no buscaban solamente entretener a los oyentes, sino que buscaban primero interpelarlos, hacerlos pensar críticamente.

Por medio de comparaciones, de acercamientos por semejanza, Jesús presentaba realidades cotidianas, historias posibles de personas y situaciones próximas, de roles sociales, de funcionarios, sacerdotes, jornaleros, etc., y los utilizaba para explicar otra realidad.

Generalmente, excepto algunas contadas excepciones, las parábolas no poseen definiciones o explicaciones. Por el contrario, las parábolas dejaban (y dejan) al oyente introducido en el misterio, como si Jesús acompañara hasta la puerta de ingreso. Es el que escucha la parábola quien tiene la tarea de auscultarla, comprenderla y aplicarla.

Las historias allí narradas son accesibles, simples, al igual que las problemáticas que acontecen y su estilo literario. Jesús no apela a ellas para confundir, sino para iluminar. Invitan a pensar, a reflexionar críticamente.

El misterio del Reino de Dios, que está presente y que todavía ha de completarse ("venga a nosotros tu Reino") por medio de nuestro compromiso ("Busquen primero el Reino de Dios y su justicia", Mt 6, 33), es presentado por características, actitudes y señales. Las parábolas cumplen aquí un rol fundamental, acercan al misterio del Reino, iluminan sin definir, interpelan sin imponer (Cf. Catecismo de la Iglesia Católica 546).

Esta matriz pedagógica ayuda entonces a comprender mejor el momento dialógico entre Jesús y el maestro de la ley respecto de la parábola del buen samaritano. Veámosla con más detalle.

## 2. "¿Y quién es mi prójimo?": las preguntas

Como mencionábamos, la parábola del buen samaritano se ubica en un contexto dialogal algo intrincado. Un maestro de la ley, para ponerlo a prueba, le preguntó a Jesús qué debía hacer para heredar la Vida eterna. Jesús, que conocía las intenciones más allá de las palabras, le repreguntó pidiendo que sea él quien responda desde su conocimiento en el Antiguo

Testamento (la Ley). Para clarificar este punto, el biblista Luis H. Rivas sostiene que:

> "En la Ley del Antiguo Testamento no está sólo los diez mandamientos que se enseñan en la catequesis, sino una cantidad mayor de preceptos y normas. Los maestros de Israel habían contado los mandamientos y habían llegado a la conclusión de que en el Biblia hebrea había nada menos que seiscientos trece. Muchos autores del Antiguo Testamento y maestros judíos se preguntaban sobre la forma de ordenar la multitud de mandamientos y preceptos, de manera que, reducidos a unos pocos, se los pudiera recordar a todos."[3]

La síntesis de la Ley se resumía entonces en amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo. Jesús asiente con la respuesta y lo envía a ponerlo en práctica. El diálogo podría haber terminado allí, sin embargo, como si no fuera esto suficientemente claro, el maestro de la Ley, para continuar poniéndolo a Jesús a prueba, volvió a preguntar sobre ese último elemento: "¿y quién es mi prójimo?".

Jesús podría haber definido rápidamente, explicando qué se entiende por prójimo y ya. Pero, en sintonía con lo explicado en el punto anterior, decide responder con una parábola. Ser "prójimo" no se define, sino que se lo comprende viviendo o, aún más, haciendo lo que el buen samaritano hizo.

## 3. "¿Cuál de los tres te parece que se portó como prójimo del hombre asaltado por los ladrones?": la acción

En la parábola del buen samaritano, todos los protagonistas comparten la necesidad de tomar una decisión moral. El levita, el sacerdote y el samaritano ven interrumpido su camino por "un alguien" que, sin lugar a duda, necesita asistencia. Por "un alguien" que, para los dos primeros, se parece más a "un algo", por eso no sintieron nada por él y, sin más mínimo reparo, continuaron caminando sin prestarle mayor atención. Solo el buen samaritano percibió a aquel judío herido como una persona, cuyo estado de sufrimiento y abandono logra conmoverlo, por eso tiene la necesidad de asistirlo con una gratuidad desbordante.

[3] Rivas, Luis Heriberto. "La obra de Lucas. 1. El Evangelio". Ed Agape, Buenos Aires, 2012. P. 117

Vemos que los tres personajes actúan, por acción o por omisión. La "no acción" del sacerdote y del levita escandaliza a cualquier persona de buena voluntad, mucho más si se la compara con la acción desinteresada y caritativa de buen samaritano. Estaría de más aclarar quién fue el que actuó moralmente bien y quienes actuaron moralmente mal.

Pero la pregunta ética en este punto debería ser ¿Qué ley motivó al Samaritano? ¿Cuál fue el precepto que condicionó su actuar? ¿Cómo aprendió a ser solidario? Para responder a estas preguntas volvamos al relato y recordemos que el hombre en el camino "lo conmovió", por eso se compadeció de él. Parecería que los sentimientos empáticos del samaritano lo impulsaron a actuar en favor del otro, de manera desinteresada y altruista. No fue la ley escrita, o rígida, la que lo motivó a obrar cristiana o humanamente, fue la ley interior, una ley vivida y dinámica que no sólo es buena en sí misma, sino que es buena porque realmente nos permite actuar bien o, como parece enseñar Jesús, nos ayuda a actuar como prójimos.

Para el mundo contemporáneo, esto puede resultar un poco difícil de comprender, ya que no solemos asociar los sentimientos con las normas racionales y la toma de decisiones. Esto se debe a que muchas veces se confunden los sentimientos con la sensiblería. Saber reconocer y dejarnos guiar por los primeros nos vuelve personas y nos hace libres, sin embargo, dejarnos llevar por los segundos nos condiciona y limita en nuestro actuar.

El discernimiento cobra un rol fundamental ya que una ley, o una norma, es justa siempre y cuando se aplique en el contexto adecuado. El samaritano tuvo la virtud de discernir rápidamente cuál era el bien que debía realizar en ese momento. Bien que no lo tenía a él como receptor del beneficio, sino que tenía a un extraño como beneficiario. Incluso, si ahondamos más en la situación, el samaritano perdió al menos dos cosas materiales: su tiempo, ya que curó, cuidó y acompañó al herido, y su dinero, ya que costeó sus gastos.

El samaritano nada tuvo que ver con lo que le pasó al pobre hombre herido, sin embargo, se ocupó de él misericordiosa y gratuitamente. Tampoco iba

caminando en búsqueda de alguien a quien ayudar. Sin embargo, la situación irrumpió y, frente a ella, él supo actuar como prójimo.

Rivas nos enseña que, para Jesús, prójimo no era una palabra autorreferencial que se aplica partiendo de uno mismo, al contrario, "actuar" como prójimo exige partir de aquel que irrumpe en nuestro camino y que, por su condición desfavorable, necesita de nuestra ayuda.[4]

Vemos como nuevamente nos enfrentamos a una lógica difícil de asimilar para el hombre actual. La gratuidad y la misericordia parecen no tener lugar en un mundo meritocrático, donde cada uno cree tener lo que merece. Un mundo así no reconoce la injusticia y la desigualdad, mucho menos el perdón y la gratuidad.

Esta novedosa acepción del término prójimo amplia notablemente su aplicación, ya que prójimo puede ser cualquiera. No existen límites legales, raciales, culturales, religiosos, políticos o económicos que excluyan a alguien de ser mi prójimo. Así como tampoco quedamos exentos nosotros de necesitar de otros.

## Conclusión

Francisco, al valerse de esta parábola como eje trasversal del documento, retoma una larga discusión que tiene lugar dentro de la teología moral. Durante mucho tiempo, relatos bíblicos como las parábolas fueron utilizados casi de manera exclusiva por la espiritualidad y la pastoral, dejando de lado su aspecto ético y normativo.

Reducir lo teológico-moral a normas concretas, como los diez mandamientos, sería un gravísimo error que muy difícilmente nos permitiría generar normas justas que persiguieran y alcanzaran bienes auténticos.

Tengamos presente que Jesús no daba respuestas cerradas, Él enseñaba actuando y moviendo a la reflexión, siempre teniendo presente las necesidades del contexto en el que se encontraba. Incluso su único

[4] CF. Rivas, p. 118

mandamiento del amor supone una hermenéutica para poder entenderlo y aplicarlo.

El discernimiento, la misericordia y la gratuidad del samaritano son criterios claves que bien podrían aplicarse a la hora de repensar las normas políticas y económicas, donde la fraternidad universal sea el único bien auténtico perseguido.

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Número 3 | Año I | Diciembre 2020

# *Fratelli Tutti:* un nuevo orden global basado en la paz y el desarrollo

Enrique Martínez Larrechea [1]

martinez.larrechea@gmail.com

[1] Doctor en Relaciones Internacionales (USAL) Fue Director Nacional de Educación en el Uruguay en dos períodos y Decano de la Facultad de Ciencias de la Educación de UDE. Es investigador y rector organizador del Instituto Universitario Sudamericano.

## Introducción

El Papa Francisco, como pastor de la Iglesia Universal, representa el máximo punto de desarrollo (hasta ahora) de un proceso que se inició a partir de la segunda posguerra y, a la vez, el punto de partida de un nuevo horizonte de evangelización.

En efecto, en el Concilio Vaticano II la Iglesia logró resolver y superar la contradicción que la enfrentaba con aquello que la modernidad tenía de verdadero. Al decir de Methol Ferré, ella: "Reconoce el rostro de Jesucristo en los propios enemigos (...)" Al hacerlo así, volvió posible una nueva universalidad del mensaje cristiano. Ni la cristiandad occidental ni el racionalismo secularista que se le oponía podían dar cuenta de un verdadero sentido y alcance universales. Por ello, la Iglesia, guiada por el Espíritu, se abrió a ser conducida por este a un nuevo escenario histórico.

No es sorprendente que esa *metanoia* se produzca en aquel contexto histórico, luego de dos tremendos ejercicios de devastación europea y mundial, en medio de la entronización de dos proyectos hegemónicos promotores del ateísmo de masas, pero también en el contexto en que la descolonización transforma el orden mundial y en que las exigencias del desarrollo de las sociedades periféricas se planteaban con fuerza y en tiempos en que en la Iglesia misma se gestaban nuevos movimientos eclesiales.

Esa notable transformación se expresó, si es posible decirlo así, en una estupenda patrística global contemporánea. Juan XXIII, Paulo VI, Juan Pablo I, y de modo central san Juan Pablo II, exploraron y alargaron el nuevo horizonte humano y religioso abierto por el Concilio. También lo hizo Benedicto XVI, quien además abrió el camino para el primer pontífice no europeo de la historia: el Papa Francisco, un obispo que sus hermanos fueron a buscar al fin del mundo. En una época que pareciera simular realmente el fin del mundo, el *apocalipsis*, a través de la erosión de la Casa común, de la

injusticia, la desigualdad extrema, el egoísmo, la violencia, la guerra, la muerte y la enfermedad, convertida ésta en escenario humano cotidiano en la pandemia del Covid19. Una época, también, de persecución, martirio y testimonio, en medio de complejos "signos de los tiempos" en el plano político y social e internacional: el estancamiento de los procesos de integración, absurdos ensayos de unipolarismo o aislacionismo y la traslación del eje político-económico del Atlántico al Pacífico, un *Mare Nostrum* todavía más vasto.

Por ello, las Cartas Encíclicas de este período de clivaje de la historia de la humanidad y de la Iglesia poseen un significado decisivo en la medida en que abren las puertas de una nueva comprensión y de una nueva conciencia de nuestro destino común como hijos del mismo Padre (incorporados a él por el bautismo, o aún no, pero capaces de experimentar su revelación). Y en la medida en que nos ofrece una fuente de inspiración en la construcción de un orden internacional verdaderamente nuevo.

## Comentarios

El Papa Francisco ha promulgado al presente tres Cartas Encíclicas: *Lumen Fidei* (29 de junio de 2013); *Laudato si'* (24 de mayo de 2015) y *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020). Tanto *Laudato Si* como *Fratelli Tutti* se inspiraron en san Francisco de Asís. En esta última el Papa reconoce también la visión de Bartolomé, el Patriarca ortodoxo, así como incorpora el aporte del Gran Imán Ahmad Al-Tayyeb, con quien el Papa se encontró en Abu Dabi para recordar que Dios «*ha creado todos los seres humanos iguales en los derechos, en los deberes y en la dignidad, y los ha llamado a convivir como hermanos entre ellos*» (§5).

La encíclica se compone de 287 párrafos, organizados en ocho capítulos, a los que se anexan dos oraciones y un aparato de 288 referencias. Desde el inicio, la carta encíclica nos propone el amor por toda la persona "*más allá del lugar de universo donde haya nacido o donde habite*". Un amor "*sin fronteras*", que se expresa en un hecho fundamental de la biografía de san Francisco, que constituye un hito cultural e histórico en el posible diálogo

convergente de las religiones mundiales y las civilizaciones: la visita al Sultán Malik-el-Kamil, en Egipto (§3).[2]

La dimensión internacional contemporánea es mencionada expresamente en el preámbulo, pues mientras el pontífice trabajaba en la encíclica, irrumpió la pandemia de Covid-19, que dejó en evidencia el desorden global. "*Más allá de las diversas respuestas que dieron los distintos países, se evidenció la incapacidad de actuar conjuntamente. A pesar de estar hiperconectados, existía una fragmentación que volvía más difícil resolver los problemas que nos afectan a todos*" (§7).

Es que algunas de las tendencias contemporáneas van en contra de la fraternidad universal y se expresan en "sueños que se rompen en pedazos". El mundo parecía haberse encaminado a una mayor integración (el sueño de una Europa unida y el anhelo por una cierta integración latinoamericana) (§10).

Sin embargo, hoy la historia parece retroceder y se expresa en conflictos anacrónicos, nacionalismos cerrados y en una idea ideológica de la unidad del pueblo y de la nación, fenómenos que ejemplifican las "sombras de un mundo cerrado" en el que la expresión "apertura al mundo" resulta cooptada solo por la jerga del comercio internacional (§11). Junto a ese mundo cerrado, se asiste a una suerte de "fin de la conciencia histórica", que se expresa en la ilusión de una humanidad que se crea desde cero. Se trata de una colonización cultural que contribuye a disociar el presente del pasado, enajenando la identidad de los pueblos (§14).

Tanto el Gran Imán como el Santo Padre reconocen los aspectos positivos de los avances técnicos, pero denuncian "*un deterioro de la ética, que condiciona la acción internacional*" (§29).

Se trata en consecuencia de reconocer al extraño en nuestro camino, de pensar en un mundo abierto y de tener un corazón abierto al mundo entero (capítulos segundo, tercero y cuarto).

[2] Calabria, Michael D. et al (2019)

El pontífice introduce en el capítulo 2 el reconocimiento de un principio ético fundamental: que los límites y las fronteras de los estados no pueden impedir que alguien quede excluido de derechos que le corresponderían. Los procesos de desarrollo se justifican en la medida en que aseguren el goce de "derechos humanos, personales y sociales, económicos y políticos", incluidos "los derechos de las Naciones y de los pueblos (§122).

El destino común de los bienes de la tierra supone que el extranjero necesitado es también acreedor de los bienes de un país o territorio. Se trata de la aplicación de una concepción iusnaturalista, pues los derechos fundamentales "preceden a cualquier sociedad porque manan de la dignidad otorgada a cada persona en cuanto creada por Dios" (§104).

Si esto es así, es necesario entender de un modo alternativo el relacionamiento internacional y comercial entre los países. Aunque la encíclica no lo dice exactamente así, esto supone deberes *positivos* de corresponsabilidad, pero también deberes *negativos*: abstenerse de detentar o vaciar los recursos naturales, o propiciar la corrupción (§125). Es necesaria pues "una nueva red en las relaciones internacionales", que deben repensar su ética. No es suficiente con la observancia de los derechos individuales, sino se reconocen y respetan los "derechos de los pueblos": "un planeta que asegure tierra, techo y trabajo para todos (...)

Las migraciones innecesarias deberían ser evitadas, ofreciendo a nivel doméstico posibilidades efectivas de desarrollo integral. Como lo prueban los ejemplos de los Estados Unidos y de Argentina, entre muchos otros, los inmigrantes constituyen una bendición. Y una oportunidad adicional en esta instancia histórica de las relaciones entre Oriente y Occidente.

Es sumamente ilustrativa el rol que asigna la Carta Encíclica a las regiones en los procesos de integración globales. Estas constituyen el ámbito natural en el cual los países más débiles pueden abrirse a la universalidad sin perder sus particularidades.

La crisis de 2007-2008 habría sido, en la visión de la encíclica, la ocasión oportuna para el desarrollo de una economía más ética y humana, pero el sistema internacional no fue capaz de regular la actividad financiera especulativa. No solo no revisó las reglas obsoletas de esas actividades, sino que profundizó incluso su vigencia.

Es relevante el llamamiento del documento a lo que llama la "maduración de las instituciones internacionales". Es necesario gestar organizaciones mundiales más eficaces y "dotadas de autoridad para asegurar el bien común mundial, la erradicación del hambre y la miseria, y la defensa cierta de los derechos humanos elementales". El Papa convoca a la reforma de la Organización de las Naciones Unidas y al conjunto de los organismos económico-financieros surgidos luego de la segunda guerra mundial. La Carta Constitucional de la ONU, verdadera norma jurídica fundamental, consagra una "soberanía del derecho". Es necesario asegurar "el imperio incontestado del derecho y el infatigable recurso a la negociación, a los buenos oficios y al arbitraje" (§170, §173).

Es la plena aplicación de la Carta un punto de referencia clave en la limitación y exclusión de la injusticia de la guerra, que nunca es una solución, sino, como la pena de muerte, siempre una falsa respuesta (§255, §256, §173).

El Santo Padre invita también a la observancia de los tratados ("pacta sunt servanda"), la solución pacífica de controversias y la promoción de los acuerdos multilaterales, más idóneos para garantizar un "bien común realmente universal y la protección de los estados más débiles" (§174).

Aunque muchas de estas afirmaciones no son nuevas en el magisterio de la Iglesia y de los pontífices, la encíclica provee una mirada integral y humana (inspirada no solo por el Espíritu Santo y por San Francisco, sino también por Martin Luther King, Desmond Tutu, Mahatma Gandhi, y Carlos de Foucauld, entre otros). Y en la propuesta de Francisco, se encuentra una ardiente invitación a la construcción de un orden diferente. En esa construcción de la fraternidad en el mundo, cabe a las religiones, en diálogo activo, un rol clave (§286).

## Conclusiones provisionales

El núcleo central en el amor fraterno y la amistad social de la Carta Encíclica *Fratelli Tutti* se encuentra profundamente conectado a la dimensión internacional, a la posibilidad de un orden global diferente, católico en su inclusión de todos los pueblos. La Encíclica reitera los conceptos de desarrollo, justicia e integración y los ordena en una mirada dinámica, habilitadora de acciones temporales concretas.

Para terminar con palabras de la *Oración al Creador*, podemos decir, con Francisco:

(...) Que nuestro corazón se abra / a todos los pueblos y naciones de la tierra, / para reconocer el bien y la belleza / que sembraste en cada uno, / para estrechar lazos de unidad, de proyectos comunes, / de esperanzas compartidas. Amén

## Referencias bibliográficas

Calabria, Michael D.; Cusato, Michael, F.; Lentz, Robert R.; Omar, Irfan A., San Francisco y el Sultán: 1219 -2019. Libro conmemorativo: Franciscan Media: Cincinnati, Ohio

Del Percio, Enrique. (2014) Ineludible fraternidad. Conflicto, poder y deseo. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones CICCUS

Metalli, Alver & Methol Ferré, Alberto. (2006) La América Latina del Siglo XXI. Buenos Aires: Edhasa

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Número 3 | Año I | Diciembre 2020

# La fraternidad de Francisco, un valor cristiano subversivo

Manuel Reyes Mate [1]

reyes.mate@cchs.csic.es

[1] Filósofo, es doctor por la Universidad de Münster, Alemania, y por la Universidad Autónoma de Madrid. Ha dedicado su vida académica a investigar la dimensión política de la razón, la historia, la memoria y, en particular, el papel de la filosofía después del Holocausto y Auschwitz. Es autor de una decena de libros y ensayos, entre otros, *La razón de los vencidos* (1991), *Heidegger y el Judaísmo* (1998), *Memorias de Auschwitz* (2007), *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación* (2008) y *La herencia del olvido* (2008), por el que le fue concedido el Premio Nacional de Ensayo en España.

Acaba de aparecer la última encíclica del Papa Francisco, *Fratelli Tutti*, un alegato a favor de la fraternidad como virtud política. La encíclica es un género literario de difícil ubicación: es un discurso cristiano, sí, pero dirigido a toda "persona de buena voluntad". Puede conseguir, como en este caso, que irrite a creyentes conservadores y la aplaudan agnósticos aperturistas.

No se puede decir que las encíclicas hayan cambiado el rumbo de la historia, entre otras razones porque los católicos no se sienten obligados a cambiar sus prácticas políticas o económicas por lo que diga el Papa, pero no han sido inútiles porque venían a reforzar determinados valores humanistas, también defendidos por otros líderes mundiales, religiosos o laicos, que han hecho camino. Pensemos en causas como la de los emigrantes, el hambre en el mundo, la pena de muerte o el recurso a la guerra. En estos temas la voz del Papa ha estado del lado bueno.

Este tono humanista se mantiene en *Fratelli Tutti* y eso le ha valido más de un reproche por parte de los católicos conservadores. Las matizadas críticas del Papa a la propiedad privada, basadas en la doctrina más tradicional, les suenan a herejía; las que dirige al neoliberalismo, a traición. Y la cita de Juan Crisóstomo - que interpreta la pobreza como un empobrecimiento injustificable que convierte a la riqueza en robo- como el acabose. Por mucho menos han acabado Sumos Pontífices en las mazmorras de Sant'Angello. Con todo, lo que más irritación puede causar son sus reflexiones sobre la emigración pues ahí da en la línea de flotación de la nueva derecha europea. Se identifica Europa con "occidente cristiano" y se levanta la bandera contra el emigrante negro o árabe. En Francia, Alemania, Holanda y España se oye decir, cada vez más, que " el Islam no forma parte de Europa". Los alemanes, por ejemplo, tienen un partido llamado *Patriotas Europeos Contra la Islamización de Occidente* (Pegida) y otro, *Alternativa para Alemania*, que se han abierto paso vociferando que Occidente es cristiano, es decir,

convirtiendo el cristianismo en una religión étnica de blancos antiislamistas (que tanto recuerdan al hitlerismo que era una religión étnica de arios antisemitas). También es verdad que hay una extrema derecha que reivindica una tradición pagana o politeísta -como hacen P.Sloterdijk en Alemania y de Benoist en Francia- que declaran la guerra a planteamientos como los de Francisco porque consideran al cristianismo que él representa culpable de un rigor moral y de unas exigencias universalistas que provocan la infelicidad del ser humano, que no da para tanto.

Con esto seguramente contaba el Papa Francisco. Mucho más interesantes son críticas como la de Massimo Cacciari, influyente filósofo italiano que fue alcalde de Venecia. El, un agnóstico progresista, echa de menos una voz propiamente cristiana. Celebra, claro, que el mundo católico se sume a los ideales ilustrados de igualdad-libertad-fraternidad, tan denostados en otro tiempo por la Iglesia católica, pero lo que este mundo necesita no es repetir lo que ya sabe sino oír algo nuevo, una novedad cuyo secreto tiene el cristianismo y que se substancia, según él, en palabras tan provocadoras como mesianismo, profetismo o apocalipsis. La Iglesia debería poner punto final a su esfuerzo por hacerse perdonar sus errores históricos y hacer valer su propia tradición no contra (como antaño) sino a favor del hombre y del mundo.

No le falta la razón. Ha medrado en las últimas décadas un tipo de teología progre, en el mundo católico (que se corresponde con cierta teología liberal protestante) que buscaba audiencia en la sociedad moderna reproduciendo teológicamente lo que se decía filosóficamente. Esa teología unas veces se sometía acríticamente a los ideales ilustrados y otras, a los marxistas, consiguiendo el aplauso de unos y otros pero sin aportar nada más que críticas facilonas casi siempre clericales.

Por eso es de agradecer que alguien, agnóstico y moderno, reivindique esa tradición cristiana porque espera de ella ideas y propuestas innovadoras. En lo que, a mi entender, se equivoca Cacciari es en afirmar que *Fratelli Tutti* no da ese aso y se queda de las teologías liberales. La novedad de esta encíclica es que libera al cristianismo de un síndrome de dependencia respecto a

planteamientos progresistas y habla sobre los temas que interesan a la humanidad con voz propia. Este texto no es un caso más de teología progre. Va a hablar de fraternidad, pero de la fraternidad se puede hablar de dos maneras: inspirándose en Robespierre o en la parábola del Buen Samaritano. Fue Robespierre, en efecto, quien dio un golpe de Estado porque veía que la Revolución Francesa reservaba los ideales de igualdad y libertad a los ricos. Para dejar claro que también alcanzaban a los pobres, buscó una tercera bandera: la de la fraternidad, una exigencia excesiva, incluso para los revolucionarios, que se prestaron a quitarla de en medio tan pronto como pudieron. La mala fama que arrastra Robespierre en algo tiene que ver con esta pretensión suya de que los "*sans culottes*", "el lumpen" (es decir, los traperos), también nacen iguales y libres. Quien se benefició de la aquel cambio revolucionario fue el burgués, es decir, el propietario, no el pobre.

El relato del Buen Samaritano también habla de fraternidad pero en un sentido muy diferente. Ese relato, uno de los más sorprendentes de la literatura mundial, es también uno de los más manipulados quizá porque en su literalidad resulta insoportable. El contexto del relato es una polémica entre Jesús de Nazareth, y sus oponentes, letrados judíos, sobre el alcance de la ética, es decir, cómo alcanzar la felicidad. Jesús predicaba un buenismo que casaba mal con el rigor talmúdico. Le piden que precise hasta donde hay que ser bueno: ¿con los de casa, con los vecinos, con los de la raza, con los forasteros, con los enemigos? Jesús no les responde directamente sino que desplaza el planteamiento: en lugar de discutir sobre el alcance de la ética, aclaremos, les viene a decir, algo previo: ¿cómo nos constituimos en sujetos morales? ¿En qué consiste ser bueno?: ¿en obedecer a la ley, en seguir el dictado de la conciencia, en respetar las leyes de la ciudad, en ser judío?

El predicador de Galilea tenía una teoría que se resumía en una palabra: "prójimo", "ser prójimo". "Y ¿quién es mí prójimo?", pregunta el oponente que era, él sí, un letrado. Se lo aclara con un relato: Un hombre va de Jerusalén a Jericó. Le asaltan unos ladrones que le roban y le dejan malherido. Pasa por allí un intelectual ensimismado que no le hace caso; pasa un sacerdote

sumido en profunda meditación y, tampoco. Llega luego un samaritano, mala gente ésta de Samaría, que al verle descabalga, le cura, se lo lleva a la posada para que se reponga y se hace cargo de sus gastos. Ser bueno consiste en hacerse prójimo, es decir, en aproximarse al caído. No pone el acento en la buena obra sino en el hecho de que gracias a la buena obra nosotros nos hacemos buenos, es decir, prójimos. La compasión nos convierte en seres humanos. No nacemos sujetos morales sino que lo tenemos que conquistar haciéndonos cargo del otro necesitado.

El que aquí gana es el que da. Lo que hace insoportable este relato es que para devenir sujeto moral haya que hacerse cargo del otro, que en eso consiste ser prójimo. Precisamente por eso los propios cristianos han tenido que deformar el relato durante siglos llamando prójimo al caído. De esta manera la compasión samaritana quedaba privada de su originalidad: el prójimo sería ahora el pobre desgraciado que espera nuestras limosnas. No necesitamos hacernos prójimo, como pide el relato. Al contrario, se trata de ayudarle, de darlo de lo que nos sobra. *Fratelli Tutti* recupera, por el contrario, el sentido subversivo originario del relato evangélico.

Ahora podemos apreciar la diferencia entre Jesús y Robespierre: para este la fraternidad es un asunto de justicia distributiva (los bienes revolucionarios deben llegar a todos); para aquél, es la forma de que uno alcance la dignidad de ser humano. La fraternidad o la compasión no es una materia optativa sino el punto de partida de una nueva humanidad. Y esa es la palanca desconocida que Francisco rescata del cristianismo para ponerla en manos de la gente de buena voluntad. Lo original de este escrito es que, a diferencia de otros líderes mundiales, no apela a buenos sentimientos para dar una respuesta humanitaria a la pobreza, la emigración o las guerras. El objetivo no es que los más afortunados sean más solidarios sino que todos entendamos, también los que dan, que gracias a ese gesto compasivo alcanzamos la dignidad humana, sea porque nunca la hemos tenido o porque la habíamos perdido con una vida de espaldas a los demás.

La compasión samaritana es un rasgo inconfundible de la originalidad del cristianismo, pero son pensadores judíos quienes seguramente más

consecuentemente la han recibido y desarrollado con sus teorías sobre la alteridad. Es lo que guía la filosofía de Emmanuel Levinas, en Francia, o de Herman Cohen, en Alemania. Levinas llega a decir no sólo que tengo que hacerme cargo del otro sino que "soy responsable del otro incluso cuando comete crímenes, incluso cuando otros hombres cometen crímenes. Es, para mí, lo esencial de la conciencia judía. Pero creo que es también lo esencial de la conciencia humana: todos los hombres son responsables unos de otros, y, citando a Dostoievsky, o más que todos los demás".

También Hermann Cohen se pregunta "si acaso existo yo como sujeto moral antes de que me convierta en prójimo", es decir, antes de que me aproxime al necesitado. En estos pensadores, el principio alteridad despide al de autonomía ilustrada. Y esa es la grandeza de esta encíclica. No lo tiene fácil Francisco. Reconoce en un momento que muchos, católicos o no, se negarán a seguirle porque no aceptan su lógica, su enfoque y, añade, "si no se intenta entrar en esa lógica, mis palabras sonarán a fantasía". Lo grave del asunto es que su lógica, que es la compasión samaritana, es la del fundador del cristianismo, extraña a los propios cristianos. Por eso no cabe hacerse ilusiones sobre la eficacia del texto papal. Hay una viñeta de *El Roto* donde aparece un predicador en un campanario gritando: "El Papa ha dicho que el capitalismo es malo ¿y ahora que va a pasar?". Y nos muestra un pueblo muerto para decir que no pasa nada. No hay por qué compartir tanto pesimismo. La historia avanza cuando aparecen ideas poderosas que señalan una dirección. Ésta de la fraternidad es una de ellas, sea en la versión de Robespierre o, más aún, en la de Francisco.

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Número 3 | Año I | Diciembre 2020

# *Fratelli Tutti*: una mística de ojos abiertos

M. Marcela Mazzini [1]

marcela.mazzini@usi.edu.ar

[1] Doctora en Teología. Investigadora y docente de grado y posgrado en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (UCA), donde también coordina el Instituto de Investigaciones Teológicas de dicha Facultad Dirige la diplomatura en Competencias Educativas para la Vida Interior en la Universidad de San Isidro (USI). Forma parte del comité científico en el proyecto grupal de investigación y publicación "Teologanda".

La expresión "mística de ojos abiertos" puede sonar un poco extraña, en especial si la referimos al nuevo documento del Papa, una encíclica encuadrada en su magisterio social, que tiene como eje la fraternidad. Sin duda, este título amerita una explicación que daremos en tres pasos. Primero voy a decir qué entiendo por mística, luego qué significa "mística de ojos abiertos" y de dónde viene. En tercer lugar, lo aplicaré al magisterio de Francisco en *Fratelli Tutti*.

## 1. ¿Qué es la mística?

Cuando hablamos de mística solemos pensar en silentes monjas o monjes rezando inmóviles, en la penumbra de una celda. Podría ser el marco en el que se dé la experiencia mística, pero esa no es su esencia.

Raimon Pannikar, un teólogo y fenomenólogo de las religiones, gran estudioso de la mística y de los místicos la define como "la experiencia plena de la vida" y unos pocos reglones más adelante, en ese mismo texto señala que la mística no es "el privilegio de unos cuantos escogidos, sino la característica humana por excelencia."[2] Esta definición, tan simple y tan profunda encierra mucho contenido, que intentaremos desplegar aunque sea brevemente.

La palabra mística proviene etimológica y semánticamente de "misterio", una palabra que encuentra sus raíces en el latín y en el griego antiguo y todavía más lejos en el indo europeo, un idioma que es el origen de muchas lenguas europeas, entre ellas nuestro español. El fonema original de esa palabra es lo que podríamos traducir como nuestras "m" y "n" juntas "MN". Traten de decirlo y verán que tienen que cerrar la boca. Eso dice mucho del significado de la palabra "misterio", misterio es algo de lo cual no se puede hablar, de lo que hay que guardar silencio y cerrar la boca, pero no porque sea oscuro (al menos en este caso), ni cerrado, sino todo lo contrario: demasiada luz para

[2] R. Panikkar, De la mística. Experiencia plena de la vida, Barcelona, Herder, 2005. 19.

nuestra inteligencia, demasiado amor para nuestro corazón, así es el misterio de Dios.

Entre las primeras elaboraciones teológicas cristianas está la teología mística de un autor del siglo V a quien se lo llama "pseudo Dionisio" y a su pensamiento se lo denomina "teología negativa", porque este autor señala que de Dios es más lo que no sabemos (ni podremos saber en esta vida) que lo que efectivamente conocemos o podríamos conocer: gran intuición. En estos términos tenemos que pensar en el misterio de Dios y esto se afirma no sólo en nuestra religión sino en muchas otras.

Para los cristianos, además, el místico es aquel que vive inserto en "EL Misterio" que es el misterio pascual de Cristo, ¿Cómo participamos de ese misterio? Pablo nos dice que desde el Bautismo estamos más que unidos "sumergidos o injertados" en Cristo (ver Romanos 6, 1-11). El cristiano, entonces, desde su unión con Cristo está unido a todos sus hermanos y hermanas, tanto con los que peregrinan, como con los que se purifican y con los que están en la visión del Padre.

La comunión de amor en Cristo, es lo que se ha llamado "cuerpo místico" y constituye lo esencial de la comunión de los santos que rezamos en el credo.[3] De este modo comprendemos que más allá de la forma en la que se presente la experiencia mística, es una vivencia profundamente eclesial y plena de la VIDA, tal como recordábamos al comienzo de estas líneas, según la definición de Panikkar.

¿Cómo accedemos a esa vivencia mística? Por la fe: vivir en el misterio es vivir en un camino de fe, consiste en creer lo que Dios ha revelado porque Él lo ha revelado, como dice el catecismo (ver CATIC 144).

Supuesta la fe, cada uno hará su experiencia del misterio: más patente para algunos y algunas, más oscura para otras y otros, ya que al decir de san Juan de la Cruz "apenas hay dos almas a las que Dios lleve por el mismo camino"

[3] Lucio Gera, definía la comunión de los santos como la realidad en la que los peregrinos, quienes se purifican y quienes están en la gloria, "por el amor nos comunicamos bienes unos a otros" (afirmación tomada del curso de eclesiología, brindado en la Facultad de Teología de la UCA, en el ciclo lectivo 1988).

(Llama de Amor Viva B 3,59). Es más: hay momentos en la misma vida de una persona que la experiencia de creer será luminosa y en otros momentos, oscura. Eso no es lo decisivo, ni para la fe ni para la experiencia mística: "la fe es la garantía de lo que se espera, la prueba de lo que no se ve" Hebreos 11,1, en esa misma carta se alaba a esos testigos de la fe que caminaron por la historia como si vieran al invisible (ver Heb. 11,27).

Evidentemente la mística es experiencia, pero experiencia de fe y en la fe; de hecho, los maestros espirituales reconocidos, en su experiencia minimizan el componente paramístico o extraordinario (locuciones, visiones, etc.) para remitirse a la fe teologal, a la fe que obra por la caridad.[4] La mística está al alcance de toda aquella persona que se arriesgue a caminar en la fe, haciendo de ese camino un estilo de vida.

## 2. La mística de ojos abiertos, es la mística de la compasión

Según lo que acabamos de decir, toda mística es mística de ojos abiertos, porque quien está despierto, atento al misterio de Dios, está receptivo al misterio del hermano.

La mística de la que hablamos, es indisociable del amor y el amor siempre sabe ver, en particular la necesidad del ser amado. La mirada del amor, que es siempre atenta, descubre las tristezas, las alegrías, las necesidades no dichas. "Ubi amor, ibi oculos" (donde hay amor, hay ojos)[5], afirma un dicho medieval.

Jesús fue el primer místico de ojos abiertos, veía a las personas en su dignidad única de hijos e hijas de Dios, experimentaba la presencia del Padre en toda la creación y de un modo especial se sentía interpelado por el sufrimiento de las personas.

[4] En este sentido se expresa Teresa de Ávila *"Yo no desearía otra oración, sino la que me hiciese crecer las virtudes". Carta 133 del 23 de octubre de 1576, al P Jerónimo Gracián en: Teresa de Jesús, Epistolario, Madrid, Ed. de Espiritualidad, 1984. 315.*
[5] Es una expresión medieval atribuida a autores como Juan de Salisbury o Ricardo de San Víctor.

Jesús vivía esa mística y la enseñó a sus discípulos: "Tuve hambre y me diste de comer… ¿Cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer?… cuando lo hicieron con el más pequeño de mis hermanos, a mí me lo hicieron…" ver Mt 25.

Jesús no dijo: cuando hagan algo bueno por alguien, "hagan de cuenta que" o "es como si", sino: "a Mí me lo hicieron", hay una identificación total con cada persona, en especial cuando sufre. La medida de nuestra entrega a los hermanos es la medida de nuestra adhesión al Señor. Comunión con Dios y con los hermanos son una sóla cosa.[6]

La primera carta de Juan, avanza sobre este argumento: "nadie puede amar a Dios a quien no ve, si no ama al hermano que ve…" 1 Jn 4,20 Podríamos seguir con citas bíblicas de este tenor, pero ya está claro lo que Jesús quiere expresarnos.

Jesús nos ama y nos invita a mirarnos desde el amor y el amor cristiano se siente especialmente convocado, interpelado por el sufrimiento frente al cual la reacción es la de la compasión: el mundo del dolor convoca al mundo del amor.[7]

J. B. Metz, fue uno de los teólogos que más habló de esta mística de ojos abiertos:

> "La palabra que puede expresar mejor la sensibilidad hacia ese sufrimiento ajeno es la compasión: la disposición a asumir un cambio de perspectiva, a mirarnos y evaluarnos a nosotros mismos con los ojos de otros, sobre todo con los ojos de los que sufren y están amenazados. Allí donde prospera esta compasión comienza lo que con una palabra tan exigente como turbadora se denomina mística. La mística de la compasión es la mística de ojos abiertos.(…) En este espíritu de la compasión se manifiesta la fuerza que posee el cristianismo para conmover e impregnar el mundo. Un cristianismo que envía a

[6] *F. Jalics lo explica de una manera simple y profunda en su libro Ejercicios de Contemplación. Introducción a la forma de vida contemplativa y a la invocación a Jesús, Buenos Aires, San Pablo, 1995. 51-59.*
[7] *Bellamente así lo expresa José María Vallarino en su libro, Los Enfermos, epifanías del Misterio Pascual. Función terapéutica del asistente espiritual, Buenos Aires, Ágape, 2014,11.*

> los cristianos a la primera línea de los conflictos políticos, sociales y culturales del mundo actual". [8]

Como vemos, esta mística es lo más alejado a una huida del mundo y de los conflictos, es una manera de relacionarnos con Dios que nos envía a abrazar a las personas en y desde sus problemas, sus dolores, sus heridas, sus pobrezas y a encontrar a Dios allí.

Esta mística, que estuvo siempre presente en la vida de la Iglesia, en los santos y santas que entregaron su vida al servicio de los pobres y enfermos, hoy se vuelve especialmente profética en un mundo que tiene riquezas para alimentar a todas las personas, en el que las tecnologías se manifiestan capaces de mejorar exponencialmente la existencia pero en el que muchos mueren de hambre o de soledad.

Quienes vivan esta mística son voces proféticas que los hombres y mujeres de buena voluntad escuchan y siguen: la Madre Teresa, el hermano Carlos de Foucauld (a quien cita el Papa en *Fratelli Tutti* 286-287) y tantos otros.

Es lo que Jesús mismo hizo en su realidad, ser capaz de descubrir posibilidades nuevas, ver la presencia del Padre en todos los rostros, en todas las historias y sobre todo en todos los sufrimientos de su pueblo. Ver los signos de la llegada del Reino en la vida sencilla y cotidiana. Y eso es también lo que experimentamos en la mística cotidiana de ojos abiertos: encontrar a Dios en la vida. Eso lo cambia todo e inyecta vitalidad y felicidad en la existencia, más allá de los dolores y dificultades que nos encontremos.[9] Nos volvemos visionarios lúcidos (no alucinados) del Reino que está entre nosotros (ver Lc 17,21).

---

[8] *J. B. Metz, Memoria Passionis, Sal Terrae, Santander 2007,164-168.*
[9] *Ver Juan Ignacio Gonzalez Faus, Mística de la compasión: mística de ojos abiertos proposiciones sobre la mística jesuánica, Revista Latinoamericana de Teología 16 (1999) 135-150. 142.*

## 3. Mística Samaritana en *Fratelli Tutti*

Es en este contexto, en el que los y las invito a descubrir la clave espiritual de *Fratelli Tutti*, la nueva encíclica del Papa Francisco, sobre la Fraternidad y la amistad social. Dentro de este marco de referencia el Papa toma muchos temas, pero hay uno que funciona como eje de todo el documento: la dignidad del ser humano, más allá de las circunstancias en las que se desarrolle su vida.

En torno a ese eje gira todo lo demás: el mundo cerrado del capítulo uno, la gestación de un mundo abierto (capítulos 3 y 4), la importancia de una buena política (capítulo 5), el diálogo (capítulo 6), la arquitectura y la artesanía del reencuentro en la paz (capítulo 7) y el rol de las religiones en el capítulo 8.

En esta encíclica, dirigida a todas las personas de buena voluntad, la trama espiritual se despliega especialmente en torno al relato del samaritano que se desarrolla en el capítulo 2: "Un extraño al borde del camino". El número 56, primero de este capítulo, abre el sentido de la parábola a un llamado universal: "la parábola se expresa de tal manera que cualquiera de nosotros puede dejarse interpelar por ella". A continuación se consigna el relato y el contexto judío en el que ese relato fue incorporado en el evangelio de Lucas, quiénes eran y no eran prójimo en el judaísmo del Siglo I, mostrando la historia bíblica en la que la relación con el hermano es fundamental para comprender la comunión con Dios. Desde el génesis con el "¿Dónde está tu hermano?" que le pregunta el Señor a Caín, se visibiliza el hecho de que la relación con Dios pasa precisamente por la comunión con el prójimo.

Un elemento fundamental es la ampliación del concepto de fraternidad ¿Quién es mi prójimo, mi hermano? Pregunta a la que Jesús responde con la parábola. El Papa va mostrando que el concepto de hermano se va abriendo respecto del Antiguo Testamento. Si bien la fraternidad está restringida a las personas con la misma sangre, la compasión no excluye a nadie, tampoco al extranjero "porque extranjeros fuisteis en Egipto" (Ex 23,9).

Entrados en la dinámica de la parábola, el Papa nos llama la atención sobre los protagonistas, comenzando por el "abandonado" (FT 63), el hombre apaleado y dejado al borde del camino. Nos pregunta en el 64: ¿con quién te identificás? El Papa vuelve a ponernos frente al drama de la cultura del descarte:

> "Digámoslo, hemos crecido en muchos aspectos, aunque somos analfabetos en acompañar, cuidar y sostener a los más frágiles y débiles de nuestras sociedades desarrolladas. Nos acostumbramos a mirar para el costado, a pasar de lado, a ignorar las situaciones hasta que estas nos golpean directamente." (FT 64)

Francisco vuelve sobre su argumento acerca de la misericordia: proponiéndonos al samaritano como ícono, como imagen, como modelo:

> "Esta parábola es un ícono iluminador, capaz de poner de manifiesto la opción de fondo que necesitamos tomar para reconstruir este mundo que nos duele. Ante tanto dolor, ante tanta herida, la única salida es ser como el buen samaritano. Toda otra opción termina o bien al lado de los salteadores o bien al lado de los que pasan de largo, sin compadecerse del dolor del hombre herido en el camino. La parábola nos muestra con qué iniciativas se puede rehacer una comunidad a partir de hombres y mujeres que hacen propia la fragilidad de los demás, que no dejan que se erija una sociedad de exclusión, sino que se hacen prójimos y levantan y rehabilitan al caído, para que el bien sea común. (FT 67)

La clave de la parábola es "hacerse prójimo": tener compasión. Este ícono de la fraternidad está encarnado por el Buen Samaritano, que en la encíclica dirigida a toda persona de buena voluntad, es el modelo de ser humano "íntegro", la persona que, frente al dolor decide ser como el buen samaritano y hacer propias las necesidades y las fragilidades de los demás.

El número 69 nos marca que la historia se repite, y que todos tenemos algo de herido, algo de salteador, algo de los que pasan de largo y algo del buen samaritano. Ser heridos o heridas no es una opción pero sí es una elección el hecho de asumir o no nuestra fragilidad. Nos cuesta reconocernos frágiles, eso no está entre los valores que aprendimos y solemos enseñar. Equivocadamente pensamos que la fortaleza es evadir o desoir nuestra

fragilidad. Ser fuertes, en realidad, es cultivar en nuestro interior ese núcleo que marca la posibilidad de reconocernos frágiles y asumir nuestra debilidad. Incluso contempla la posibilidad de pedir ayuda.

Francisco nos dice que, de hecho, muchas veces nos sentimos como ese hombre herido, "tirados al costado del camino" (76). No es una sensación agradable, pero es necesaria para capacitarnos en la compasión: si podemos reconocer qué se siente cuando uno está tirado al costado del camino, se tienen más oportunidades de empatizar con quienes están en una situación similar o peor.

La palabra fragilidad aparece 11 veces en la encíclica, la última de las cuales da la clave de su interpretación: "Cuidar la fragilidad quiere decir fuerza y ternura, lucha y fecundidad, en medio de un modelo funcionalista y privatista que conduce inexorablemente a la "cultura del descarte"." (FT 188)

Frente a la fragilidad la respuesta es el cuidado. ¿Cómo cuidamos? Con fuerza y ternura con lucha y fecundidad, esto es: luchando contra la cultura del descarte que está, primero en nuestra propio modo de vivir, en nuestro propio corazón. Ante todo hay que luchar contra la propia mentalidad eficientista.

En el número 70 Francisco pone blanco sobre negro: "hay dos tipos de personas, las que se hacen cargo y las que pasan de largo". Aún más, hay muchas maneras de pasar de largo... ensimismarse, distraerse, mirar para otro lado... (FT 73). De inmediato vienen una cantidad de recuerdos a nuestra mente: momentos en los que pudimos detenernos y momentos en los que pasamos de largo, fuertemente influidos por la indiferencia de nuestra cultura occidental.

En el número 74 hay un énfasis que empeora la situación de los que pasan de largo: son personas religiosas. Eso interpela directamente nuestra situación de creyentes, nosotros tenemos un argumento suplementario para la compasión, como cristianos el "a mí me lo hiciste" (Mt 25) que antes

recordábamos acentúa nuestro compromiso, pero el contexto y la distracción a veces es tan fuerte que olvidamos nuestras raíces.

La clave está en recomenzar, con la oportunidad que ofrece cada día (77) ¿desde dónde?:

> "Es posible comenzar de abajo y de a uno, pugnar por lo más concreto y local, hasta el último rincón de la patria y del mundo, con el mismo cuidado que el viajero de Samaría tuvo por cada llaga del herido. Busquemos a otros y hagámonos cargo de la realidad que nos corresponde sin miedo al dolor o a la impotencia, porque allí está todo lo bueno que Dios ha sembrado en el corazón del ser humano..." (78)

Francisco está proponiendo una "espiritualidad desde abajo"[10], una mística de ojos abiertos, esto es un compromiso con Dios que arranca desde cada uno, aquí y ahora, en favor de los frágiles y descartables de los que suele hablarnos cada vez que puede.

No quiero extenderme más aquí, pero cabe señalar que el capítulo termina con una expansión más y más amplia: empezar desde abajo y de a uno, pero aunar fuerzas y abrirnos a todos más allá de las cercanías o pertenencias de raza, condición social, económica, religiosa o de cualquier tipo. Se trata de reconocer en el otro un hermano y a Cristo mismo (85), y en ese reconocimiento valorar una dignidad infinita.

Creo que con *Fratelli Tutti* no sólo tenemos una encíclica para leer junto con Laudato si, en la que se recoge mucho del magisterio social de Francisco, sino una escuela de mística social, una fuente para una espiritualidad transformadora, para una conversión pastoral personal y eclesial abierta al mundo entero, un mundo donde todos nos reconozcamos hermanos.

[10] *La expresión es de un conocido libro de A. Grün y M Dufner, Una Espiritualidad Desde Abajo. El diálogo con Dios desde el fondo de la persona, Madrid, Narcea, 2005.*

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Número 3 | Año I | Diciembre 2020

# Fraternidad: socio y hermano[1]

Eloy Patricio Mealla[2]

eloymealla@gmail.com

[1] Presento una nueva versión ampliada a la luz de la Fratelli Tutti de la ponencia presentada en las Jornadas Internacionales de Ética NO MATARÁS. La palabra o la muerte. Por una cultura del diálogo y la fraternidad, Universidad del Salvador, Buenos Aires, Argentina.

[2] Licenciado en Filosofía (Universidad del Salvador) y Profesor en Teología (Universidad Católica Argentina). Actualmente es investigador y profesor en la Universidad del Salvador (Buenos Aires), en la Universidad Nacional de Moreno y en el Instituto Superior de Estudios Teológicos (Salesianos).

La encíclica *Fratelli Tutti* (FT) del Papa Francisco es un texto extenso y con un estilo circular que vuelve una y otra vez sobre la dignidad irrevocable de cada persona humana que nos hace a "todos hermanos", unos de otros. O sea, la fraternidad es la categoría dominante de toda la encíclica y su hilo conductor para no perdernos en los *corsi e ricorsi* del texto papal.

Ubicada a cinco años de la *Laudato Si (2015),* la nueva encíclica puede ser leída en cómoda continuidad con ella. En efecto, FT prolonga la propuesta de considerar nuestro planeta como la Casa Común, constituida no por esclavos, súbditos o simples ciudadanos, sino como hermanos. Siguiendo entonces la propuesta de Francisco indaguemos sobre la fraternidad.

La fraternidad se inscribe en una larga narrativa y simbólica, especialmente juedeocristiana, que designa una de las formas plenarias de la relacionalidad humana, pero al mismo tiempo esa tradición, desde el principio, la señala como sede de la conflictividad y la aniquilación del otro. O sea, la fraternidad es ambivalente, evoca conflicto y plenitud.

## La narrativa y simbólica judeocristiana

El término fraternidad es en realidad un concepto abstracto surgido a posteriori, como una elaboración segunda, a partir del término concreto de hermano. Así funcionan y se constituyen podemos decir en términos generales las fuentes fundamentales del pensamiento judeocristiano. Sus géneros literarios propios son la narración, la saga, el mito, la exhortación, la parábola, la sentencia profética, jurídica o sapiencial, el refrán, la oración, el canto, etc. En efecto, el lenguaje bíblico no es primariamente conceptual sino que surge de la cotidianeidad más elemental. Precisamente para apuntar al anhelo de plenitud en las relaciones humanas encuentra en el trato entre hermanos el mejor modo de designarlo.

La palabra "hermano" en hebreo y en otras lenguas –según los exégetas bíblicos– si bien primariamente designa a los nacidos de una misma madre, se refiere también por extensión a los miembros de una misma familia, tribu, pueblo León-Dufour (1967, 335 y ss.). Su opuesto son los "extranjeros". Junto a esta "fraternidad limitada", que también podemos llamar primitiva, inmediata, según la carne y la sangre, se irá abriendo otra fraternidad posible, más amplia.

La fraternidad humana es así una meta que se construye a través de un largo, dificultoso y sinuoso camino de aprendizaje. La fraternidad se nos presenta desde el inicio ya como una realidad rota y no tanto como una unidad perfecta que hubiera existido. Si bien hay relatos de amistad y entendimiento entre hermanos –Moisés y Aarón; David y Jonatán–, llamativamente abundan los casos entre hermanos divididos y enfrentados. Caín mata por envidia a Abel, y desde entonces una pregunta, que al mismo tiempo es una denuncia, sigue vigente a lo largo de los tiempos: ¿Dónde está tu hermano; qué has hecho con él? (Schokel, 1997).

En todo caso, de una "fraternidad entre hijos" (hijos de Abraham), al menos basada en no hacer daño al hermano, se va pasando a una progresiva actitud positiva, en medio también de arquetípicos gestos fraternos: Abraham y Lot, ambos pastores, deciden no pelearse por sus rebaños, yendo uno hacia izquierda y otro hacia derecha...; Jacob se reconcilia con Esaú que lo había engañado aprovechándose de su necesidad; José perdona a sus hermanos que lo habían vendido...

Si bien sabemos que los personajes mencionados son también epónimos, representativos de colectivos más amplios, hay que advertir que el enfrentamiento fraterno no refiere sólo a querellas individuales y domésticas, sino que también el pueblo hebreo experimenta internamente la disolución del vínculo entre las tribus, y el cisma en dos reinos: al norte el Reino de Israel con capital en Samaria; y al sur, el Reino de Judea, con centro en Jerusalén. Fragmentación que también se transforma externamente en odio con los pueblos vecinos pese a las exhortaciones en contra:

"No aborrecerás al edomita, porque es tu hermano; no aborrecerás al egipcio, porque fuiste extranjero en su tierra. Los hijos de la tercera generación que les nazcan podrán entrar en la asamblea de Yahveh" (Deuteronomio 23, 8-9). "El extranjero será para ustedes como uno de sus compatriotas y lo amarás como a ti mismo, porque ustedes fueron extranjeros en Egipto" (Levítico 19,34).

Pero aún entre los seguidores de Cristo, los hermanos en la fe, también se enfrentan: entre los discípulos compiten por quién se sentará a la derecha o izquierda de Jesús; Pedro y Pablo discuten sobre cómo evangelizar a los paganos; o entre Pablo y Bernabé que "discuten vivamente" y deciden separarse en sus tareas misioneras. De todos modos, la fraternidad cristiana ya no se medirá por la proximidad sanguínea o física, sino que todo otro es mi hermano, mi prójimo. Se constituye así una "fraternidad ilimitada", abierta a todos: "ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer" (Gálatas 3,28). A lo largo del tiempo –pese a los desgarros, individuales y colectivos– persiste en el discurso y en la práctica cristiana una propuesta y una esperanza de fraternidad entre todos los pueblos que Francisco vuelve a proponer.

## La fraternidad moderna

En esta presentación estamos haciendo un recorte importante, limitándonos a la tradición judeocristiana, pero al parecer el problema de los hermanos que luchan entre sí es habitual en los mitos fundacionales de muchas culturas (Baggio, 2009), siendo el caso de Rómulo y Remo el de los más célebres. Imposibilitados ahora de hacer un recorrido en detalle de todo ello, saltamos al tramo de la modernidad europea que proclama la fraternidad como uno de sus valores más emblemáticos. Nos referimos al tríptico revolucionario francés de 1789 que enarboló las banderas de la libertad, la igualdad y la fraternidad. Desde posiciones distintas algunos autores concuerdan sin embargo en destacar la disímil suerte que tuvo la fraternidad para imponerse como categoría política en las democracias modernas (Domènech 2004; Baggio 2006)

En efecto, mientras que la libertad y la igualdad guiaron en gran medida las grandes revoluciones políticas, económicas y socioculturales hasta el presente, la fraternidad ha sido considerada como "el principio olvidado" que todavía pide que extraigamos lo mejor de él. Ello permitiría superar una fraternidad centrípeta y endogámica, insensible a la cultura del diálogo y al reconocimiento de la interdependencia de unos con otros, individual y colectivamente.

Ahora bien, en la presente agonía de la modernidad, ¿posmodernidad?, tal vez sea el turno y la oportunidad "de indagar en el potencial teórico que nos brinda el concepto de *fraternidad* en orden a una más adecuada comprensión de lo que significa una posición superadora tanto de las limitaciones del liberalismo individualista como del igualitarismo colectivista" (Del Percio, 2011).

Para que ello ocurra habría primero que reconocer los caminos divergentes y hasta antagónicos que produjo la apelación a la fraternidad, desde el anarquismo, pasando por diversas formas de comunitarismos, y ensayos religiosos y cooperativos, hasta convertirse en un recurso del neoconservadurismo para provocar despolitización y desmovilización social. Pareciera que no alcanza con invocar la fraternidad en abstracto sin antes discernir de qué fraternidad se trata.

Al intentarlo encontramos una gran similitud entre el recurrente uso actual de los términos fraternidad y solidaridad volviéndolos casi sinónimos. De ser así, Francisco nos invita a fundar una nueva solidaridad o fraternidad ya no a la manera de una solidaridad primitiva que nos defienda de las fieras o de los extranjeros que invaden el territorio. Esas ya son amenazas que no cuentan tanto. No se trata de alcanzar una cultura enteramente compacta y sólida (solidaridad viene precisamente de solidus, sólido, macizo). La nueva solidaridad requiere ya no el mero entendimiento entre iguales –cuya patología es el gregarismo, los nacionalismos, los fundamentalismos– sino algo más fino y exigente que es la unidad en la diversidad, la convivencia en la sociedad plural, ya no tan delimitada por contornos físicos y necesidades primarias.

## Socio y prójimo

Francisco no es un irenista o un ingenuo soñador, y adelantándose a posible críticas, expresa: "no nos perturbará que nos traten de ingenuos por elegir la paz" (FT 261). Por el contrario, reconoce el conflicto humano y su preocupación es cómo vencerlo, pues "la verdadera reconciliación no escapa del conflicto sino que se logra en el conflicto, superándolo a través del diálogo y de la negociación transparente, sincera y paciente", permitiendo que "las tensiones e incluso los que se podrían haber considerado opuestos en el pasado, pueden alcanzar una unidad multiforme que engendra nueva vida" (FT 244-245).

Es lo que hace el samaritano, "el extraño en el camino" –evocado ampliamente por Francisco en *Fratelli Tutti*– que se detiene, carga y cuida la vida de otro. Aquí solamente pondremos de manifiesto un detalle que puede pasar desapercibido. Nos referimos a la mención que Francisco hace del filósofo francés Paul Ricoeur al que cita dos veces (FT 80 y 139) y en quien dice haberse inspirado. Ricouer tiene decisivos aportes a la hermenéutica contemporánea, con especial atención al lenguaje simbólico religioso y que Juan Carlos Scannone sj fue un pionero en releerlo desde América Latina (Mealla, 2015; 2016). Ricoeur dedica especial atención a la interpretación de las parábolas y en concreto dedica uno de sus trabajos a la del Buen Samaritano. Allí introduce la distinción entre "socio y prójimo" (Ricoeur, 1986).

El socio (socius) se caracteriza por las "relaciones mediatas" por las que los hombres entran en relación unos con otros a través de la mediación de lo político o lo social, en oposición a las "relaciones inmediatas" del prójimo en donde la relación es directa, de persona a persona, más allá de toda mediación social. Hoy no viviríamos en el mundo del prójimo sino en el del socius, pues, "la entrada de las masas en la historia ha provocado una demanda de bienes, de bienestar, de seguridad, de cultura que, en la fase actual, exige planificaciones rígidas y una tecnicidad social que recuerda a menudo la organización anónima e inhumana" (Ricoeur, 1986, 36).

De este modo, pareciera que "el *socius* es el hombre de la historia; el prójimo, el hombre del arrepentimiento, del sueño, del mito" (Ricoeur, 1987, 38). Tal oposición parece insuperable y podría considerarse que prójimo es una categoría anacrónica, o, por el contrario, la acentuación del prójimo sería un rechazo del mundo moderno deshumanizado, exaltando las relaciones "cortas" a costa de las relaciones "largas", y buscan refugiarse fuera de la historia. No se trata, dice Francisco, de agrupar "sólo a los puros" (FT 217).

En realidad, para Ricoeur es falsa la alternativa entre el socius y el prójimo, ya que también a través de las instituciones se puede ejercer una caridad con las personas. (Ricoeur, 1986, 37). Teniendo en cuenta estas puntualizaciones se nos hace más fácil comprender cuando Francisco dice que la categoría de prójimo, al igual que la de pueblo, "incorpora una valoración positiva de los lazos comunitarios y culturales, suele ser rechazada por las visiones liberales individualistas, donde la sociedad es considerada una mera suma de intereses que coexisten"..."Sin embargo, aquí se crea una polarización innecesaria, ya que ni la idea de pueblo ni la de prójimo son categorías puramente míticas o románticas que excluyan o desprecien la organización social, la ciencia y las instituciones de la sociedad civil" (FT163).

Según Francisco: "La caridad reúne ambas dimensiones —la mítica y la institucional— puesto que implica una marcha eficaz de transformación de la historia que exige incorporarlo principalmente todo: las instituciones, el derecho, la técnica, la experiencia, los aportes profesionales, el análisis científico, los procedimientos administrativos". Y agrega, citando textualmente al pensador francés: "«no hay de hecho vida privada si no es protegida por un orden público, un hogar cálido no tiene intimidad si no es bajo la tutela de la legalidad, de un estado de tranquilidad fundado en la ley y en la fuerza y con la condición de un mínimo de bienestar asegurado por la división del trabajo, los intercambios comerciales, la justicia social y la ciudadanía política»" (FT 164). O sea, hay que promover "el encuentro persona a persona" (FT 165) y, al mismo tiempo, "rehabilitar la política, que es una altísima vocación, es una de las formas más preciosas de la caridad, porque busca el bien común" (FT 180).

## Bibliografía

Baggio, A. (comp.) (2009), La fraternidad en perspectiva política. Ciudad Nueva, Buenos Aires.

Baggio, A. (comp.) (2006), La fraternidad: el principio olvidado. Ciudad Nueva, Buenos Aires.

Del Percio, Enrique, (2011), Fraternidad y Realismo Político", Conferencia inaugural del Ciclo Lectivo, Facultades de Filosofía y Teología- USAL Área San Miguel, Prov. de Buenos Aires

Domènech, Antoni (2004), El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista, Barcelona, Crítica, 2004;

León-Dufour, Xavier (1967), Vocabulario de Teología Bíblica, Herder, Barcelona.

Mealla, Eloy (2016), La interpretación creadora, en Blanco, A., Pensar en torno al Numen, Ed. del Signo, Buenos Aires.

Mealla, Eloy (2015), La racionalidad sapiencial, en Blanco, A. (comp), Religación desde la América profunda, Ed. del Signo, Buenos Aires.

Ricoeur, Paul (1986), El socius y el prójimo, en Política, sociedad e historicidad, Ed. Docencia Buenos Aires. El artículo original data de 1954 y luego fue publicado como parte de su libro Histoire et vérité, ed. Le Seuil, París,1967.

Schokel, Luis Alonso (1997), Donde está tu Hermano. Textos de fraternidad en el libro del Génesis Editorial Verbo divino, Estella-Navarra.

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

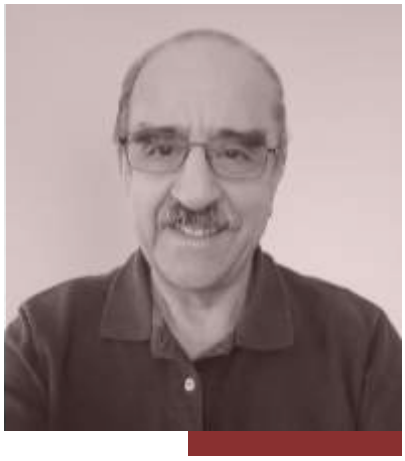
Número 3 | Año I | Diciembre 2020

# Conciencia histórica y noción de pueblo en *Fratelli Tutti*

Humberto Podetti[1]

humberto.podetti@gmail.com

[1] Abogado, miembro de la Comisión Nacional de Justicia y Paz de la Conferencia Episcopal Argentina, profesor de *Cristianismo y pensamiento latinoamericano* en la Universidad Nacional de Lanús, miembro del Consejo de Redacción de la revista Hechos e ideas.



*"...se alienta también una pérdida del sentido de la historia...una especie de 'deconstruccionismo', donde la libertad humana pretende construirlo todo desde cero... Son las nuevas formas de colonización cultural. ...'los pueblos que enajenan su tradición... toleran que se les arrebate el alma, pierden, junto con su fisonomía espiritual, su consistencia moral y, finalmente, su independencia ideológica, económica y política'"* (Francisco, FT, 13 y 14)

*"La pretensión de instalar el populismo como clave de lectura de la realidad social, tiene otra debilidad: que ignora la legitimidad de la noción de pueblo"* (FT, 157)

## Francisco: Doctrina Social de la Iglesia y pensamiento latinoamericano

La riqueza de *Fratelli Tutti* es inmensa, tanto desde el punto de vista del pensamiento social de la Iglesia Católica, cuanto desde el pensamiento social y político latinoamericano. Se suma a los numerosos documentos de Francisco que han ido otorgando carácter universal a ambos.

Francisco guarda una fidelidad profunda a la Doctrina Social de la Iglesia católica. Continúa la prédica de San Juan Pablo II (*Evangelium vitae*, 4a, 12) sobre el carácter de cultura de muerte y guerra de los poderosos contra los débiles que tiene el sistema económico político contemporáneo. Simultáneamente, constituye una culminación del pensamiento latinoamericano.

La razón de ese doble carácter es el proceso de *inculturación del Evangelio* en las civilizaciones y culturas americanas, que dio origen a nuestro pensamiento.

*Fratelli tutti* nos exhorta a mantener viva nuestra conciencia histórica, abandonando todo deconstruccionismo, que negando la riqueza de ese pensamiento para el siglo XXI, implica un nuevo colonialismo cultural. La

encíclica de la fraternidad también reivindica las nociones de *pueblo* y *popular*, claves políticas y sociales de nuestra historia. Y critica los *populismos*, que se proponen -en el mejor de los casos- incorporar al sistema a quienes están afuera y no a cambiarlo y construir una nueva sociedad humana.

Como recordaremos en este ensayo, nuestra historia enlaza el pensamiento político social latinoamericano con las muchas nociones incluidas por Francisco en *Fratelli Tutti.* La de *persona humana* expresada como projimidad, alteridad y fraternidad (FT 8, 107, 119); la de la *autoridad de la perspectiva femenina* en todas las áreas de la actividad humana (FT 23); la de *comunidad organizada* como ámbito de ejercicio de los derechos y deberes humanos (FT 87, 114, 128); la de *ciudadanía universal* como derecho inherente a la dignidad humana e independiente de la voluntad de los estados (FT 37/41, 56/86, 124, 131); la de *pueblo* como sujeto de la historia, depositario de la autoridad y la soberanía, dador de conciencia y sentido (FT 157/160); la de *comunidad universal* como pueblos hermanados cada uno desde su cultura, concibiendo al mundo como patria y a la humanidad como pueblo (FT 126, 131, 150, 154; LS 164); la de *fraternidad universal* como construcción de la raza cósmica, universalizando el formidable mestizaje americano (FT 133/136, 141, 146, 148); la de *nueva sociedad humana* como aspiración permanente a perfeccionar la comunidad familiar, local, nacional, continental y universal (FT 126, 127, 131, 150, 154, 179); la de *liberación de los oprimidos* como sentido de la vida personal y social (FT 169); la del *derecho como realización de la justicia* que permita a todos los habitantes del planeta ser trabajadores y propietarios del techo y de la tierra (FT 22, 120, 162); la de *culturas* como frutos de la historia singular de cada pueblo y como riqueza tanto o más significativa que la diversidad biológica (FT 143); la de *unidad de la Patria Grande* como único modo de los indo-íbero-afro-americanos de estar y participar en el mundo (FT 10, 151, 153).

## El encuentro de las teologías aborígenes y la teología cristiana como nacimiento del pensamiento crítico latinoamericano

Hace cinco siglos se produjo el choque-encuentro de América e Iberia. Fue un choque violento y devastador en tanto conquista, destrucción y opresión. Pero también fue encuentro y sorprendente diálogo entre las teologías de nuestros pueblos y la teología cristiana. De ese diálogo nacieron los ejes centrales de nuestro pensamiento, que hemos recordado a partir de *Fratelli Tutti*.

El diálogo comenzó con la llegada a nuestro continente de los frailes de las órdenes religiosas reformadas en Iberia, cuyos conventos enseñaban por primera vez en el mundo la historia universal y la gramática de Nebrija y recuperaban el cristianismo originario. Habían convertido el castellano en lengua culta y simultáneamente abierta al universo. Se deslumbraron con las culturas aborígenes y alfabetizaron sus lenguas, incorporando al castellano cientos de palabras nuevas y nuevos sentidos a palabras antiguas. Más tarde también incluyeron palabras y sentidos de las lenguas africanas, traídas esclavas a América. De ese modo americanizaron el castellano y el portugués, como proclamó en 1950 José María Arguedas, en su ensayo *La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú.* El autor de *Yawar Fiesta*, *Los ríos profundos* y *Todas las sangres,* anunció en ese ensayo que dejaría de escribir en quechua para hacerlo en castellano porque le permitía transportar el alma quechua al universo.

Los frailes comenzaron defendiendo a los aborígenes esclavizados por los conquistadores y enseguida crearon nuevas nociones de persona humana, de comunidad, cultura y pueblo. Los sermones de Antonio de Montesinos en diciembre de 1511, reproducidos por Bartolomé de las Casas, probablemente fueron los primeros textos de nuestro pensamiento crítico. En ellos ya estaba implícita la noción de pueblo incluyente de los oprimidos y la urgencia de su liberación.

Francisco de Vitoria desarrolló extensamente aquellas ideas iniciales, a partir del paulatino conocimiento de la crueldad de la conquista y de la riqueza del

pensamiento de las civilizaciones y culturas americanas que eran destruidas. En sus relecciones salmantinas, entre 1528 y 1539, *Sobre el poder civil, Sobre los indios y Sobre el derecho de la guerra*, Vitoria desarrollo ideas revolucionarias para el mundo. Entre ellas, la de que el *hombre no es lobo para el hombre*, sino hombre; la de *persona humana* con igual dignidad cualquiera sea su raza, religión o cultura; la de la *soberanía de cada persona y cada pueblo*; la de *la autoridad conferida por el pueblo* y retirada si el conferido no hace aquello a lo que se obligó; la de *comunidad organizada nacional, continental y universal*, como ámbitos en los que las personas, los pueblos y las naciones pueden ejercer sus derechos y cumplir con sus obligaciones; la de *ciudadanía universal* como derecho de toda persona humana, antes, durante y después de la pertenencia a un estado; la del *derecho internacional* como derecho al que deben sujetarse las relaciones entre las naciones.

En diciembre de 1531 ocurrieron las apariciones de la Virgen a Juan Diego Cuauhtlatoatzin, mexicano chichimeca. El diálogo entre ambos fue en lengua nahuahtl, como relata el *Nican Mopohua* (Aquí se cuenta) de Antonio Valeriano, sobrino de Juan Diego. El mensaje fue claro: el Dios de los cristianos se había hecho hombre para dar su vida por todos los hombres y mujeres de todos los tiempos. Huitzilopochtli, la principal deidad azteca, requería sacrificios humanos para renovarse. La eucaristía cristiana consistía en purificarse y comer el cuerpo y beber la sangre de Cristo, mediante la transubstanciación del pan y el vino. En la 'eucaristía' o *teocualo* (Dios es comido) azteca, previa purificación, se comía la representación de Huitzilopochtli amasada con semillas de amaranto molidas y sangre humana. Las apariciones de la Virgen provocaron la mayor conversión de la historia al catolicismo: casi medio millón de indígenas se hicieron cristianos. Sor Juana Inés de la Cruz lo describe en su *Loa para el Auto Sacramental El Divino Narciso.*

Las treinta y dos universidades fundadas durante el período indiano fueron ámbito de fermento de ese nuevo pensamiento. En la de México enseñó Tomás de Mercado, quién en su obra *De Tratos y Contratos* de 1569, sostuvo

que el comercio es libre sólo cuando es justo y que el mercado nacional e internacional debe sujetarse a la ética y someterse a la justicia para garantizar que no haya abuso del mayor poder de negociación. También en México, Alonso de Veracruz, en 1554, enseñó que el pueblo era el único depositario de la autoridad y por tanto la otorgaba a los gobernantes y la retiraba cuando no cumplían lo que se les había ordenado.

En la Universidad de Lima, José de Acosta enseñó y escribió la primera historia de nuestra América como unidad, la *Historia Natural y Moral de las Indias* publicada en 1590. Allí relató la historia de las dos grandes civilizaciones americanas vivas al momento del choque-encuentro, la inca y la azteca. También formuló la teoría de la evolución de las especies, tres siglos antes que Darwin. La fundó en la cooperación de las especies entre sí en el proceso evolutivo y no en una selección natural por la más apta o la más fuerte, como haría el naturalista inglés. También esbozó, con varios siglos de anticipación, la primera teoría acerca del poblamiento de América: en algún lugar debían unirse Asia y América y por allí cruzaron los primeros habitantes de nuestro continente.

También en la Universidad de Lima enseño Antonio de León Pinelo, recopilador del derecho indiano, desde las primeras leyes de derechos humanos de la historia, las de leyes de Burgos de 1512, hasta las de la vigencia del derecho indígena o la de la jornada de trabajo de ocho horas. Su deslumbramiento por las grandes culturas andinas le llevó a afirmar en su obra *El paraíso en el Nuevo Mundo. Historia natural y peregrina de las Indias Occidentales*, publicada en 1656, que el paraíso terrenal había estado en América del Sur, en el actual estado brasileño de Amazonas. También dibujó un mapa de América del Sur con el sur hacia arriba, como muchos años después popularizó el notable pintor uruguayo Joaquín Torres García.

Sor Juana Inés de la Cruz, una de las más notables pensadoras latinoamericanas de todos los tiempos, afirmó en la *Carta Atenagórica* de 1690 y en la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* de 1691, la autoridad de la mujer para pensar y enseñar sobre todas las materias del conocimiento

humano y también formuló una demoledora crítica a la sociedad y a la Iglesia masculinas.

A comienzos del siglo XVIII nuestro pensamiento estaba maduro para presentarse al mundo. Lo hizo con las independencias y particularmente en las Cortes de Cádiz de 1812 y en las de Porto de 1820, en este caso mediante las *Lembranças e apontamientos* de José Bonifacio a los diputados de Brasil. En ambas se propuso constituir un Estado Confederal Iberoamericano, fundado en la soberanía del pueblo en asamblea, la delegación de facultades en la organización confederal y retención de las no delegadas, el reconocimiento de la ciudadanía sin distinción de razas, la supresión de la esclavitud y el comercio libre entre iguales. Pero los Constituyentes de Cádiz y de Porto desoyeron la propuesta americana. Y sancionaron constituciones esclavistas y liberales, siguiendo los modelos de la Constitución de Estados Unidos -que había dado rango constitucional a la esclavitud y depositaba la soberanía en los representantes y no en el pueblo- y de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de la Revolución Francesa, que había mantenido en vigencia el *Code Noire* de Luis XIV, que consideraba a los esclavos cosas muebles.

El pensamiento nacido de la inculturación del Evangelio en las teologías americanas, enriquecido en el período indiano, presentado al mundo por el movimiento independentista, se prolongó en los grandes pensadores latinoamericanos de comienzos del siglo XX, de José Martí y Enrique Rodó a Manuel Ugarte y culminó en los movimientos populares del siglo pasado y el presente.

Francisco lo ha propuesto nuevamente al mundo en *Fratelli Tutti*.

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Número 3 | Año I | Diciembre 2020

# Hacia una espiritualidad de la hermandad

Andrea Sánchez Ruiz [1]

andreasrw@hotmail.com

[1] Licenciada en Teología por la Universidad Católica Argentina. Profesora de la materia El actuar humano en la Universidad San Isidro y de Antropología Teológica y Trinidad en el Instituto Padre Elizalde.

## Resumen

A partir de la oración al Creador del Papa Francisco en la Encíclica *Fratelli Tutti* se delinearán algunos rasgos de la espiritualidad que se descubre animando este proyecto de amistad social, fundado en el reconocimiento de la igual dignidad de toda persona humana y de la inagotable riqueza que significa sabernos hermanas y hermanos más allá de toda frontera y condición.

El Papa Francisco eligió firmar su tercera encíclica sobre la fraternidad-sororidad y la amistad social en Asís, celebrando la eucaristía, en la tumba del Francisco que le prestó su nombre. Con este gesto, parecería indicarnos que no solo hay que mirar el contenido del documento, sino también saborear su espíritu, espíritu que liga al Santo de Asís, quien sintiéndose hermano del sol del mar y del viento, se sabía "más unido a los que son de su propia carne" (*Fratelli Tutti* 2)[2] "deseoso de abrazar a todos" (FT 3) proponiendo "una forma de vida con sabor a Evangelio" (FT 1).

Una vida con sabor a Evangelio, ha de estar sostenida en una espiritualidad encarnada, de discípulos y discípulas decididos a seguir y caminar junto al Maestro con el coraje y la audacia de actuar en la historia "con la radicalidad transformadora con que actúa Dios mismo, no por nuestras propias fuerzas, sino por la respuesta a la acción del Espíritu del Resucitado presente en todo cristiano que se dispone a dejarlo habitar en su vida" (Alvarado, Pedrosa y Vélez 2006, p. 23).

En estas páginas, de la mano de la oración al Creador que cierra esta encíclica, delinearé algunos rasgos de la espiritualidad que se descubre animando este proyecto de amistad social, fundado en el reconocimiento de la igual dignidad de toda persona humana y de la inagotable riqueza que significa sabernos hermanas y hermanos más allá de toda frontera,

[2] Desde ahora FT.

enriqueciéndonos con la diversidad, "para descubrir que todos son importantes, que todos son necesarios, que son rostros diferentes de la misma humanidad que [Dios] ama"(FT 287).

## Una espiritualidad arraigada en el amor creador de Dios

*Señor y Padre de la humanidad,*

*que creaste a todos los seres humanos con la misma dignidad.*

A lo largo de su carta, Francisco, reconoce que Dios no se ha retirado de la creación, sino que "sigue derramando en la humanidad semillas de bien" (FT 54). El amor creador de Dios sostiene el cosmos y cuanto en él habita (Sal 104,29-30), su presencia creadora se manifiesta en la maravillosa diversidad del género humano (FT 118) creado a imagen y semejanza de Dios (FT 24) y en todo lo bueno que ha sembrado en el corazón de cada persona (FT 78).

En su amor desbordante nos ha dado la tierra, para que sustente a quienes la habitan sin excluir ni privilegiar a nadie (FT 120), para que la administremos en orden al crecimiento y desarrollo interpersonal e internacional (FT 123,126).

Como tan bellamente expresa Elizabeth Johnson (2004, p. 235), "la santa sabiduría es la madre del universo (...) Ella pronuncia con gozo las palabras básicas de toda afirmación: es bueno que existas". Así, una espiritualidad arraigada en el amor desbordante y creador de la Sabiduría divina, nos impulsa a reconocer que la creación es un bien a compartir, que no somos dueños de la tierra sino quienes la administramos, "en bien de todos" (FT 122). Nos anima a mirarnos mutuamente para poder afirmar "qué bueno que existas" y, desde ese reconocimiento, gestar lazos de comunión.

Cultivar el jardín de Dios, nos permite descubrir que nuestras responsabilidades cotidianas son el precioso lugar donde sale a nuestro encuentro para que estemos en su compañía y que nuestro trabajo es espacio de salvación y evangelización.

## Una espiritualidad fraterna y sororal.

*Infunde en nuestros corazones un espíritu fraternal.*

La dimensión fraterna y sororal de la espiritualidad recorre todas las páginas de esta encíclica (FT 86). En el amor interpersonal encuentra la clave hermenéutica para estimar "la altura espiritual de una vida humana" (FT 92).

Releyendo la bella página evangélica del buen samaritano, que se hizo prójimo del herido abandonado en el camino (FT 56-86), Francisco nos descubre la centralidad de una espiritualidad que, en unión con Dios, nos impulsa a convertirnos en prójimos de cada persona para cuidar de su fragilidad con una actitud solidaria, benévola, amable, sin fronteras (FT 112-117, 222-224).

Con una mirada trascendente nos recuerda que quien cree "puede llegar a reconocer que Dios ama a cada ser humano con un amor infinito y que con ello le confiere una dignidad infinita" (FT 85) que no puede avasallarse.

Esta espiritualidad que nos hermana, hunde sus raíces en el amor de Dios revelado en Cristo. Un amor derramado en nuestros corazones por el Espíritu (Rom 5, 5), un amor que nos mueve a buscar lo mejor para el tú amado, yendo más allá de lo imaginable, hacia las márgenes interiores y exteriores de nuestra propia existencia, saliendo al encuentro de los "exiliados ocultos" (FT 98), que tantas veces son tratados como cuerpos extraños a nuestra sociedad.

Una espiritualidad comprometida con lo humano desde el amor extático que nos impulsa más allá de sí y nos une en una red vincular que se sabe interpelada por la mirada de quienes nos solicitan como prójimos.

## Una espiritualidad que inspira sueños de reencuentro, de diálogo, de justicia y de paz.

*Inspíranos un sueño de reencuentro, de diálogo, de justicia y de paz.*

Inspirar sueños nos involucra comunitariamente. Juntos y juntas podremos lograr que se vuelvan realidad. Una espiritualidad que deja de soñar y desear se seca y apaga. Una espiritualidad que no contagia, solitaria e individualista, aísla y dispersa (FT 95-111).

El Papa nos alienta a gestar una cultura del encuentro (FT 215-218) liberada de fanatismos que intentan establecer una fe ideologizada (FT 46). Que necesita de la apertura a la escucha que precede al diálogo. Sin imposiciones, buscando con otros y otras la verdad. Este es el camino para transitar una espiritualidad que nos transforme en hermanos y hermanas: "un camino de fraternidad local y universal solo puede ser recorrido por espíritus libres y dispuestos a encuentros reales" (FT 50).

Los encuentros reales exigen una actitud dialogal, paciente, confiada, respetuosa de quien se deja interpelar por la diversidad para descubrir las riquezas de cada ser humano. Requiere "valorar lo que nos une y ver las diferencias como oportunidades de crecimiento" (FT 134), sin renunciar al propio tesoro, con la confianza de que en el encuentro y el diálogo fecundo se pueden "liberar nuevas energías relacionales, intelectuales, culturales y espirituales" (FT 196). El camino hacia la paz indefectiblemente habrá de capitalizar esas energías para coincidir en una ética global de solidaridad y mutua cooperación sostenida en relaciones de justicia que reconozcan tanto los derechos individuales como los derechos sociales y de los pueblos (FT 126).

Estamos invitados e invitadas a vivir una espiritualidad inspirada en el Evangelio e inspiradora de búsquedas y sueños, que en el encuentro dialogal construya artesanalmente la verdadera justicia que puede sustentar la paz (FT 225-231).

## Una espiritualidad saludable

*Impúlsanos a crear sociedades más sanas*

*y un mundo más digno, sin hambre, sin pobreza, sin violencia, sin guerras.*

Desde una mirada antropológica inclusiva y relacional, la espiritualidad cristiana comprende a toda la persona, como una "totalidad integrada" (Ortiz de Elguea, 2017, p. 109). Superando antiguos dualismos, Francisco supone una concepción del ser humano en toda su complejidad, sin dicotomías jerarquizadas (FT 107). Por tanto, como afirma Anselm Grün (2001, p.96) no solo habremos de preocuparnos por la salud del alma, sino de integrar y "fortalecer la salud de alma y cuerpo".

Por tanto, una vida creyente animada por el Espíritu del Resucitado es incompatible con una actitud condescendiente con la marginación, el hambre, la violencia y la pobreza. El camino espiritual es un camino de sanación personal y comunitaria. La indiferencia ante el sufrimiento y las necesidades del hermano y de la hermana enferma, tanto como el silencio ante la violencia y la injusticia.

La enfática llamada a la amistad social enraizada en el amor solidario, el diálogo respetuoso , el cuidado de los más frágiles, busca generar vínculos de justicia para construir la paz duradera, que no es solo ausencia de guerra sino el compromiso de "reconocer, garantizar, reconstruir concretamente la dignidad" (FT 233 ) de tantas personas olvidadas.

El seguimiento de Jesús reclama opciones transformadoras, capaces de restablecer la salud allí donde la sociedad y las personas están enfermas, empezando por las propias heridas.

## Una espiritualidad de corazones abiertos a la belleza y al bien.

*Que nuestro corazón se abra a todos los pueblos y naciones de la tierra,*

*para reconocer el bien y la belleza que sembraste en cada uno.*

La Biblia tiene una hermosa metáfora para señalar lo que puede hacer Dios en el corazón de toda persona: "quitaré de su carne el corazón de piedra y les daré un corazón de carne" (Ez 11,19). Un corazón que siente, que palpita, apasionado, cálido, capaz de ablandarse ante el sufriente. Un corazón que reconoce los dones que Dios ha sembrado en cada persona, en cada pueblo en cada nación.

Por eso el Papa insiste en que para procurar el desarrollo humano integral es necesaria la benevolencia, es decir, la "inclinación hacia todo lo que sea bueno y excelente, que nos mueve a llenar la vida de los demás de cosas bellas, sublimes, edificantes" (FT 112).

Una espiritualidad que renueve nuestra mirada para que nuestro corazón sea capaz de descubrir qué hay de bueno y bello en cada persona y cada sociedad. Como la mirada de Jesús que era capaz de descubrir la bondad interior de las personas aún cuando la cultura de su tiempo las condenaba con estrechez legalista.

En el fecundo intercambio cultural como en el encuentro interpersonal, nos enriquecemos con los bienes que podemos ofrecernos mutuamente para que aflore la belleza inscrita en cada persona y en cada pueblo, manifestando todo su potencial.

## Una espiritualidad de esperanzas compartidas

*Para estrechar lazos de unidad, de proyectos comunes,*

*de esperanzas compartidas.*

A lo largo de su carta, el Papa nos invita con insistencia a pensarnos hermanados como humanidad entera. Trascendiendo límites y fronteras, transitando comprometidamente aquellos bordes que causan extrañeza, rechazo y marginalidad para reconocer en toda persona su dignidad y promoverla hacia una ciudadanía social que le permita ser protagonista de su propia historia.

Esta intencionalidad transformadora demanda una espiritualidad esperanzada en la posibilidad de un cambio factible que proceda desde abajo y desde adentro. Una espiritualidad de esperanzas compartidas, porque nos salvamos juntos, como pueblo.

Una esperanza dinámica, histórica y, a la vez, trascendente. Que con osadía eleve el "espíritu hacia cosas grandes como la verdad, la bondad, la belleza, la justicia y el amor" (FT 55).

## Una espiritualidad con sabor a Evangelio

Como decíamos al iniciar este recorrido, para transitar "una forma de vida con sabor a Evangelio" habremos de dejarnos guiar por el Espíritu. No será posible si disociamos la fe de la justicia, la oración del compromiso liberador. La espiritualidad de nuestro tiempo nos reclama allí, donde las cosas suceden. Con el corazón abierto a la voz inspiradora de Jesús y la mirada atenta a todo hermano y hermana. En palabras de Monseñor Angelelli, "con un oído en el Evangelio y el otro en el pueblo" (Liberti, 2004, p.248).

## Bibliografía

Alvarado, A.; Pedrosa L. y Vélez, C. (2006). *Espiritualidad de encarnación*. Cochabamba: Serrano.

Grün, A. y Dufner, M. (2001). *La salud como tarea espiritual*. Madrid: Narcea.

Francisco (2020). *Fratelli Tutti*. Buenos Aires: Santa María.

Johnson, E. (2002). *La que es*. Barcelona: Herder.

Liberti, L. (2004). *Mons. Enrique Angelelli, pastor que evangeliza promoviendo al hombre integralmente*. Recuperado el 17 de noviembre de 2020 de http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/mons-enrique-angelelli-pastor-evangeliza.pdf

Ortiz de Elguea, E. (2017). *No podrán apagar el amor*. Buenos Aires: Claretiana.

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Número 3 | Año I | Diciembre 2020

# El complejo camino de la hermandad

Matías Taricco [1]

matiastaricco@gmail.com

[1] Sacerdote de la Arquidiócesis de Mendoza. Licenciado en Teología Fundamental (U. Gregoriana – Roma). Secretario ejecutivo de la Comisión Episcopal de Pastoral Universitaria (CEA). Delegado episcopal para la pastoral social (Arq. Mendoza). Párroco. Profesor en el seminario arquidiocesano y en la UCA/sede Mendoza.

En vísperas de la fiesta de San Francisco el papa nos regaló su última encíclica: *Fratelli Tutti* (FT). El Sumo Pontífice retoma en esta carta uno de los tres conceptos que se transformaron en slogan de la modernidad a partir de la Revolución Francesa: la fraternidad.

Sea que consideremos los postulados revolucionarios como una secularización de valores cristianos (postura de Ch. Theobald), o que aceptemos su procedencia filosófica del deísmo (como plantea E. Cuda), es innegable que, de los tres valores proclamados en la revolución, el ideal de la fraternidad claramente desentona porque posee un espesor diverso. Partamos de una constatación simple: mientras que la ciencia jurídica ha logrado traducir en derechos y obligaciones la igualdad y la libertad no ha logrado hacerlo con la fraternidad... ésta reclama una mística.

Conscientes de poseer una identidad común, el tópico de la fraternidad humana (o hermandad, para usar un término tal vez más inclusivo) es casi universalmente reconocido. La Biblia lo ha expresado con la imagen de la humanidad nacida de la voluntad creadora de Dios y reafirmada a través de la etiología de Adán y Eva como origen común del género humano. Esta idea de pertenencia común y de hermandad implícita se ha visto desmentida reiteradamente en la experiencia de desencuentros y de guerras. Así, la fraternidad universal ha sido también suspiro y anhelo y, como tal, mandato desde los orígenes inmemoriales de la humanidad.

En la mirada bíblica la hermandad nunca es un tema fácil. Desde el Génesis en adelante las relaciones entre hermanos aparecen siempre marcadas por la dificultad. Luego del pecado de Adán y Eva sigue el episodio de Caín matando a su hermano Abel (Gn 4,1-16). Las relaciones entre los gemelos Jacob y Esaú no fueron justamente pacificas (Gn 25,19-33,17). La historia del patriarca José tiene como centro los celos, las rivalidades, la traición y finalmente la reconciliación entre los hermanos (Gn 37,2-45,15). Los recelos y las desavenencias también se dieron entre los hermanos Moisés, Aarón y Miriam (Num 12, 1-15). Y la lista podría seguir largamente. En el nuevo

testamento las cosas no son muy diversas: hermanos peleándose por la herencia y reclamos entre hermanos aparecen no sólo en las parábolas (Lc 15, 11-32), sino también en el camino de la historia de Jesús (Lc 12,13-15).

La hermandad es, en la Biblia y en la experiencia humana, una realidad complicada. Desde una mirada idealista de la familia los hermanos deberían cuidarse entre sí y ayudarse, ya que comparten la misma sangre, tienen un patrimonio común, etc. Uno de los mandatos más recurrentes en diversas culturas (y también en la Biblia) es el que interpela a no desentenderse de la propia carne (Is 58,7). "Los hermanos sean unidos, porque esa es la ley primera, porque si entre ellos se pelean los devoran los de ajuera"; las palabras del Martín Fierro enuncia este mandato en una de las obras claves de nuestro acervo cultural y confirma lo que venimos diciendo: la hermandad, con todas las dificultades que encierra, pertenece a las aspiraciones más hondas del corazón humano.

La nueva encíclica del Papa pone sobre el tapete nuevamente el tema. No habla de la hermandad en el romanticismo de una fraternidad declamada o ideal. Fiel a la herencia bíblica que lo nutre y a la experiencia humana, Francisco reclama la construcción de nuevos vínculos de hermandad. Los personajes elegidos al inicio y al final de la carta así como la parábola del Buen Samaritano (que anuda y rige la lectura global del texto) nos dan una clave que, a mi juicio, no debe pasarse rápidamente por alto: hermanos **somos**, pero aún más importante: hermanos **nos hacemos**.

El texto papal se abre con la figura de San Francisco (FT 1-4). No sólo el *poverello* marca, desde la elección del nombre, el pontificado de Bergoglio; la figura del santo de Asís nos recuerda la opción por la fraternidad universal. San Francisco vive en un tiempo de inmensa crisis del mundo medieval, cuando las ciudades empiezan a adquirir una relevancia particular, siendo este un tiempo de transición hacia una nueva forma de socialización. Francisco Bernardone tenía alrededor de diez años cuando los habitantes de Asis irrumpieron en el castillo del señor feudal dando origen a la comuna de hombres libres, unidos por lazos no de vasallaje sino de fraternidad. Ha experimentado en carne propia que este nuevo tiempo abre nuevos modos

de relación y encuentro entre las personas… pero también ve como el ideal de una sociedad más fraterna se diluye y dificulta a causa justamente de eso que facilita la circulación y el intercambio: el dinero. Es por eso que, en un acto profético, renuncia a la posesión de bienes y, asumiendo la solidaridad con los últimos, se hace desde ahí el hermano universal.

Al final de la encíclica el papa evoca, luego de un repaso por algunos nombres que no están en el santoral de la Iglesia católica, la figura del hermano Carlos de Foucauld (FT 286-287), quien eligió vivir en medio de los Tuaregs de Argelia ofreciendo su fraternidad a todos. Carlos, nacido de una familia noble venida a menos en el ambiente de la Francia del siglo XIX, se convierte al cristianismo y abandonando una vida "mundana" elige servir el último entre los últimos, justamente en la periferia de las colonias francesas de entonces.

Ambos santos se sintieron llamados a *hacerse hermanos*[2]. Para ellos, esto supuso una identificación con los últimos de la sociedad de su tiempo. Sus vidas nos hablan de que la hermandad no se alcanza simplemente desde un reconocimiento teórico de la igualdad entre los seres humanos. Supone, en cambio, el camino ascético de abandonar las propias posesiones que levantan muros separando a las personas para construir la hermandad desde el único lugar que parece posible: desde los últimos, desde los que no tienen nada y que, por lo tanto, solo pueden tender las manos. Sin cercanía reconciliada con los últimos no parece existir la posibilidad de una verdadera hermandad.

Ambos santos que como arquitrabes de la construcción discursiva de la encíclica sirven de puntos de apoyo al principio y al final, sostienen al personaje central del texto: el buen samaritano (FT 57-87). Este hombre extranjero ve a un herido medio muerto al costado del camino, detiene su viaje para curarlo y cuidar de él. Su figura tiene en el relato del Evangelio el efecto provocador. Busca llamar la atención acerca de que ser prójimo no

[2] Es interesante además que ambos personajes tuvieron un vínculo sentido y deseado explícitamente con el mundo islámico, mundo con el que el papa Francisco pretende hacer voz común para reclamar la necesidad de un nuevo pacto entre hermanos y hermanas (Cf. la evocación al Gran Iman Ahmad Al-Tayyeb, FT 5)

está circunscripto al ámbito de la propia nacionalidad o familia, sino que implica la decisión ética de *hacerse* prójimo. En la lectura tradicional del judaísmo del tiempo de Jesús (y que Francisco recuerda expresamente en FT 59) prójimos eran sólo los pertenecientes a la misma raza. La parábola invita a una apertura universal: prójimo puede ser cualquier persona siempre y cuando yo "me comporte" como prójimo (Lc 10,36), decida hacerme tal. Francisco de Asís, Carlos de Foucauld, el buen samaritano eligieron hacerse prójimos, eligieron hacerse hermanos.

El texto de la parábola de Lucas ha sido ampliamente comentado en la tradición de la Iglesia. En este misterioso extranjero que baja de Jerusalén (la ciudad de Dios por antonomasia) a Jericó (la ciudad de los hombres) se ha visto al mismo Jesucristo: el Hijo de Dios que vino a habitar entre nosotros haciéndose nuestro prójimo, nuestro hermano, recogiendo especialmente a los heridos del camino. La hermandad universal soñada y elegida por Francisco de Asís y por el hermano Carlos tiene como punto de referencia a Cristo a quienes ellos buscaron seguir hasta las últimas consecuencias. La fraternidad es una opción ética, pero en último término se fundamenta en una mística que permite realmente la hermandad más allá de cualquier cálculo.

En el primer capítulo de la encíclica encontramos un crudo análisis de la realidad. Éste tiene una dureza inusitada en los textos del papa Bergoglio. No es mi intención entrar en un estudio detallado del texto, solamente recojo la tónica general del mismo. El Papa es consciente de que sin un verdadero giro hacia la hermandad, la humanidad va camino a una guerra fratricida. Los males del individualismo erigido en sistema económico que mata y descarta nos empujan a un callejón autodestructivo sin salida. La alternativa no puede ser otra que la hermandad erigida en sistema...

Sin embargo, ¿cómo constituir en sistema la hermandad? Aquí la mística reclama la política como elemento de construcción social, una política que promueva una gobernanza posible entre hermanos.

La hermandad se vive siempre en el marco de una realidad que es anterior a cada miembro y que lo constituye: la familia. En clave social esto es lo que Francisco llama pueblo: una realidad que antecede al sujeto particular y le da forma a través de una cultura particular. El proceso de todo ser humano siempre está en tensión dialéctica con la familia a la pertenece pero de la cual tiene que diferenciarse como individuo para reinsertarse luego como miembro activo (adulto). En lenguaje social podríamos escuchar aquí aquella apelación que el entonces cardenal Bergoglio hacía a los argentinos cuando nos invitaba a pasar de habitantes a ciudadanos. Este proceso siempre tensionado y atravesado por conflictos: entre lo individual y lo comunitario, entre lo local y lo universal, entre lo que aglutina y disgrega requiere principios de gobernanza que permitan que la unidad prevalezca sobre el conflicto, no anulando las parcialidades del poliedro en la uniformidad de la esfera (EG 226-230.236) y esta es la tarea de la política.

En las sociedades antiguas (como en la familias tradicionales) ese principio de gobernanza estaba garantizado por la figura paterna. En nuestro tiempo donde la crisis de la autoridad desatada por la revolución francesa ha conllevado a la muerte del padre (¿de Dios?) y a la sospecha frente a todo paternalismo como cómplice de un patriarcado que anula la diferencia, el principio de gobernanza está en crisis. A casi de 250 años de distancia de la instauración de las modernas democracias tenemos ante nosotros una seria crisis de legitimidad que reafirman la insuficiencia de la idea de fraternidad ofrecida por los postulados de la Revolución francesa.

La vuelta imposible/indeseable a un sistema de tipo patriarcal en cualquiera de los tipos que pudieran plantearse invita a pensar nuevas formas de política que se anime a misurarse con la hermandad. Es justamente eso lo que hace Francisco invitándonos a la mística de *hacernos hermanos*. No se trata de ser hermanos porque no nos queda otra, como les sucede a los niños que debe vivir con otros, sujetos a la autoridad del padre para que la familia funcione. Ni de convertirnos en individuos que reniegan de su familia para ser ellos mismos (como pasa con los adolescentes). Se trata de elegir ser adultos que aceptan la realidad de los otros y eligen hacerse hermanos.

Para eso Francisco propone la mística de la hermandad que anhela transformarse en política capaz de generar las condiciones para una nueva integración social de adultos/ciudadanos que se hacen cargo de su rol en la familia/pueblo en la que viven haciéndose hermanos. Una posibilidad política en la que la fe de los cristianos puede y debe aportar sustento a la mística de la hermandad que se vive desde los últimos y descartados.

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Número 3 | Año I | Diciembre 2020

# De Asís a Roma, pasando por Buenos Aires

Ana Zagari[1]

zagariana@gmail.com

[1] Licenciada y Doctora en Filosofía. Docente-investigadora UBA-USAL:PUCE. Profesora Emérita de la Universidad del Salvador- Miembro del Consejo Académico de Asofil. Miembro del Directorio Coneau. Profesora invitada a universidades de América y de Europa y China. Autora, entre otros libros, de *De Muros y puentes. Dialéctica de los conflictos contemporáneos*. Buenos Aires, CICCUS, 2018. Coordinadora y coautora de *Rodlfo Kusch. Esbozos filosóficos situados*. Buenos Aires, CICCUS, 2020

La proclamación de Francisco como Papa el 13 de marzo de 2013 significó una torsión dentro del Vaticano porque, como el mismo Francisco dijo, es el primer Papa del fin del mundo. El primer pontífice latinoamericano, argentino y porteño, para más datos. Para Europa el sur-sur es la periferia del mundo. Una periferia pobre, el continente más desigual. Si nos detenemos en la elección del nombre: por primera vez en la larga historia vaticana desde que en plena Edad Media irrumpe Francisco de Asís, un pontífice lo elige para nombrarse. El nombre signa a la persona; si es un nombre que la propia persona —Jorge Mario Bergoglio— ha elegido, ese signo habla al mundo de una identificación con San Francisco como modelo a seguir. Identificación que comienza con la primera salida del Vaticano al lugar emblemático de quienes, descartados de su propio lugar por guerras, hambre y miserias de todo tipo, llegan a una playa de un lugar hasta ese momento conocido por los lugareños y hecho famoso por la novela-película *El Gatopardo.*

El primer gesto del nuevo pontífice fue ir a Lampedusa a saludar y a abrazar a los inmigrantes que llegan a las costas de Italia. Gesto de amor fraterno pero insólito para la silla de Pedro. Esa marca del inicio ha hecho serie en los siete años que en Roma saluda un papa del sur del mundo que pide que recen por él. Los gestos han sido acompañados por la escritura en la que afirma su opción por los pobres.

En Fratelli Tutti[2] es el papa Francisco quien toma al santo de Asís como modelo, ya que titula su Encíclica con palabras de aquel. Qué decir de Fratelli Tutti que en relación con San Francisco no haya dicho el propio Papa? Tal vez que las críticas de las feministas no han reparado en que alguien que vivió en el Medioevo desconocía el lenguaje inclusivo... Resaltar además que su obra y su lenguaje estuvieron acompañados por una mujer - Clara - que

[2] Papa Francisco. Fratelli Tutti. Ciudad del Vaticano. Libreria Editrice Vaticana, 2020.

por su adhesión y compromiso, vivió y murió haciendo del amor fraterno, caridad para con su pueblo. Ella es Santa Clara de Asís.

El *cuidado de la casa* común es[3], dicho en lenguaje contemporáneo, recuperar la fratría que invocaba el Santo hacia todos los existentes singulares y en sus infinitas manifestaciones. Reconocer en cualquiera sea, piedra, vegetal, animal, humana/o, indica también un corrimiento de un humanismo inmanente que cree ser el dueño y señor del resto de la Naturaleza.

La *Casa Común* ha sido injuriada por el sistema capitalista de extractivismo de las riquezas que nos ofrece la Pachamama y que la ha dejado sin fuerzas en bosques, ríos, especies que desaparecen día a día por la voracidad del lucro. Cuando la Tierra reacciona es en la forma de una pandemia porque el desequilibrio producido por el afán de lucro desmedido rompió con el respeto a los seres vivos, todos. El capitalismo concentracionario se basa en el modo de estar en el mundo que desequilibra a la comunidad, la avaricia, la acumulación material en su expresión supina.

Cuando aún no se sabe si la vacuna contra el Covid 19 será eficiente, parece que el virus ha mutado a una cepa en visones que, hacinados para luego matarlos y vender sus pieles, fueron sacrificados igualmente pero por temor al contagio. Las pérdidas son millonarias para Noruega, lugar donde apareció el problema.

El cuidado de la Casa Común, el amor por los más pobres, el trasladarse a los lugares de mayor conflictividad para dar su mensaje de paz sin edulcorante, su decisión de habitar en Santa Marta y de calzar sus zapatos negros de toda su vida, en Buenos Aires y en el Vaticano, son también torsiones al lugar emblemático de la Cátedra de Pedro. Una Cátedra que no se queda en el claustro sino que sale callejera a cuidar y curar a los vulnerables.

Gestos, aun los más nimios, de amor a los mismos que amó San Francisco.

[3] Cfr. Papa Francisco, Laudato Si´. Buenos Aires. Pastoral Social de Buenos Aires,2015. Una Carta Encíclica que en su primer párrafo indica que el título alude a la invocación dicha por San Francisco de Asís: Laudato Si´ mi Signore.

## Cuestiones comunes entre San Francisco y Francisco Papa

*La fraternidad*. En la fraternidad radica la posibilidad de que la humanidad sea capaz de reconocer la relación de hermandad entre todos los seres de la creación. En el modelo de San Francisco de Asís reconoce el Papa Francisco su modelo, su inspiración para escribir *Fratelli Tutti*, reconociendo que el espíritu y las enseñanzas del Santo lo guían en su Magisterio.

Del mismo modo que en *Laudato Si'* ya queda manifestado el reconocimiento al Santo al igual que en *Querida Amazonia* y su grito desgarrador de dolor y amor hacia la zona amazónica, sus pueblos, sus diversidades expoliadas por los grandes consorcios de la madera y la minería. En *Fratelli Tutti* el Papa Francisco pone en lenguaje contemporáneo y haciendo uso de los avances de los conocimientos de la ciencia y la tecnología tanto como de los saberes ancestrales populares, la frase de San Francisco que lo dice todo.

Esbozamos apenas la relación pastoral, temática y doctrinaria en algunas de las preocupaciones comunes y también en propuestas comunes por solucionar las injurias que hoy como en el siglo XIII sufren los pobres, los descartados, la madre tierra.

## Cuidado de todos los seres vivos

El amor que en *Fratelli Tutti*, expresión del Santo, se manifiesta hacia toda la diversidad de la vida, vuelve a expresarla el Papa Francisco en la apelación que hace a quienes injurian a la Tierra y a sus habitantes, por afán de lujo, por avaricia y por actos de apropiación de bienes y personas.

Dice el Papa Francisco en el apartado 36 de *Fratelli Tutti:*

> Si no logramos recuperar la pasión compartida por una comunidad de pertenencia y de solidaridad, a la cual destinar tiempo, esfuerzo y bienes, la ilusión global que nos engaña se caerá ruinosamente y dejará a muchos a merced de la náusea y el vacío. Además, no se debería ignorar ingenuamente que «la obsesión por un estilo de vida consumista, sobre todo cuando sólo unos pocos puedan sostenerlo, sólo podrá provocar violencia y destrucción

recíproca»[35]. El "sálvese quien pueda" se traducirá rápidamente en el "todos contra todos", y eso será peor que una pandemia.

*El amor político*

180. Reconocer a cada ser humano como un hermano o una hermana y buscar una amistad social que integre a todos no son meras utopías. Exigen la decisión y la capacidad para encontrar los caminos eficaces que las hagan realmente posibles. Cualquier empeño en esta línea se convierte en un ejercicio supremo de la caridad. Porque un individuo puede ayudar a una persona necesitada, pero cuando se une a otros para generar procesos sociales de fraternidad y de justicia para todos, entra en «el campo de la más amplia caridad, la caridad política»[165]. Se trata de avanzar hacia un orden social y político cuya alma sea la caridad social[166]. Una vez más convoco a rehabilitar la política, que «es una altísima vocación, es una de las formas más preciosas de la caridad, porque busca el bien común»[167].

Amor social, amor político como la forma más alta del amor para vivir juntos, en paz. No una utopía, sino intervención en lo real, pies en el barro, justicia social. Caridad como oposición a beneficencia.

La pasión compartida por una comunidad de pertenencia y de solidaridad: lo que debemos recuperar es el amor y el pathos por vivir juntos. Comunidad que recorre un camino diferente del sintagma *sociedad civil.* En ésta pensamos y legislamos desde pactos constitucionales cuyo sujeto es el ciudadano, la ciudadana. Racionalizamos -y ello es necesario- la convivencia. Pero la pasión por una comunidad de pertenencia y solidaridad acusa a la sociedad del consumismo exorbitante de pocos realizado sobre los cuerpos de los muchos, los nadies. La pasión por la comunidad quiere que la pertenencia sea inclusiva, desde la cuna hasta la tumba. La pasión que nos debe prevenir de la violencia y la destrucción del otro por pobre, diferente, negro, homo, trans, etc. El sujeto de esta comunidad que quiere Francisco es el pueblo. Ambos Francisco Santo y Francisco Papa se han acomunado por vocación cristiana y decisión social con aquellos que son el despojo de las sociedades que solo valoran la opulencia y el individualismo meritocrático. Para acomunarse con los que la sociedad capitalista trata como resto, como

descarte, hay que ser callejero. Salir de las comodidades que por herencia o por función han conocido ambos y apasionarse por mirar, tocar, abrazar a los que en Asís o en Roma claman por justicia. Y la pasión por hacer en consecuencia, un hacer material, no solo de confortar espiritualmente, un hacer que mire a la mujer, a niñas y niños, al varón sin dientes, harapados y no vestidos, famélicos y hacer hermanas y hermanos incluidos en la dignidad de la vida.

Las porteñas y los porteños, creyentes, ateos o agnósticos que tratamos a Francisco cuando era Jorge en su Buenos Aires natal, sabemos de quien, en colectivo o en subte visitaba las villas de emergencia, se hacía uno con su pueblo, era un cura callejero que siempre quiso y quiere una Iglesia de salida. Una Iglesia fraterna, que busca a la periferia como el Santo y que no teme dialogar con los poderosos desde el lugar de un hermano que dice predica y vive la verdad. También en esto *Fratelli Tutti* rememora a San Francisco y lo actualiza.

*Fratelli Tutti*, es el *mandamiento* de Francisco de Asís que en este mundo de globalización indiferentista recupera el Papa para manifestar la pasión por la inclusión de varones, mujeres y diversos géneros. Hay que insistir en recordar que no existía lenguaje inclusivo en el siglo de Asís, pero que el Santo tuvo como compañera de fe, de pensamiento y de acción a una mujer: Clara, que luego sería Santa Clara.

*Una nueva cultura*

> «La vida es el arte del encuentro, aunque haya tanto desencuentro por la vida»[204]. Reiteradas veces he invitado a desarrollar una cultura del encuentro, que vaya más allá de las dialécticas que enfrentan. Es un estilo de vida tendiente a conformar ese poliedro que tiene muchas facetas, muchísimos lados, pero todos formando una unidad cargada de matices, ya que «el todo es superior a la parte»[205]. El poliedro representa una sociedad donde las diferencias conviven complementándose, enriqueciéndose e iluminándose recíprocamente, aunque esto implique discusiones y prevenciones. Porque de todos se puede aprender algo, nadie es inservible, nadie es prescindible. Esto implica incluir a las periferias. Quien está en ellas tiene otro punto de vista, ve

> aspectos de la realidad que no se reconocen desde los centros de poder donde se toman las decisiones más definitorias. (FT, 215)

Sabedor de que encuentro y desencuentro son vaivenes de la vida humana, el Papa Francisco quiere que salgamos de toda dialéctica confrontativa para incluir a las infinitas facetas de la vida. Recurre a la figura del poliedro porque entiende que las diferencias sociales, culturales, políticas, intelectuales pueden y deben complementarse para no descartar ninguna manifestación de la existencia. En esta apelación metafórica Francisco quiere que se incluya a las periferias. Claro que, si miramos un poliedro y no una circunferencia, centro y periferia quedan atravesados por la pregunta de cuál es cuál. Complejidad para la complementariedad. Y en el poliedro no solo podemos pensar en lo humano como tal, sino también en las otras formas de la vida que San Francisco llamaba hermano/hermana y que nuestro Pontífice recoge en su apelación a que se abandone todo tipo de maltrato hacia la Pacha Mama. La breve extensión de este artículo solo me permite señalar dos parágrafos que son para mí representativos de la letra y el espíritu de toda la Encíclica Fratelli Tutti. Solo con algunos de ellos queda hecha la invitación a abordar su lectura con el espíritu amoroso con que el Papa la escribió.

En ambos Franciscos encontramos la lucha contra el mal radical que, lamentablemente, anida en el ser humano. Bondad y maldad son condiciones humanas. La inocencia de todas las otras especies que responden a su naturaleza, a sus instintos, no podemos asignar sobredeterminaciones de bien o mal.

Sirvan estos fragmentos de un bello poema para hacer notar que la insistencia en la necesidad de ser hermanos y hermanas es una apelación a la especie humana.

Rubén Darío poeta de Nuestra América, escribió *Los motivos del Lobo*, en homenaje a San Francisco de Asís. En algunos de sus versos se sintetiza bellamente el significado de Fratelli Tutti, tanto como los rasgos de maldad e inocencia de quienes habitamos este pequeño planeta.

El varón que tiene corazón de lis,

alma de querube, lengua celestial,

el mínimo y dulce Francisco de Asís,

está con un rudo y torvo animal,

bestia temerosa, de sangre y de robo,

las fauces de furia, los ojos de mal:

el lobo de Gubbia, el terrible lobo,

rabioso, ha asolado los alrededores;

cruel ha deshecho todos los rebaños;

devoró corderos, devoró pastores,

Francisco salió:

al lobo buscó

en su madriguera.

Cerca de la cueva encontró a la fiera

enorme, que al verle se lanzó feroz

contra él. Francisco, con su dulce voz,

alzando la mano,

al lobo furioso dijo: ¡Paz, hermano

lobo! El animal

contempló al varón de tosco sayal;

dejó su aire arisco,

cerró las abiertas fauces agresivas,

y dijo: ?¡Está bien, hermano Francisco!

¡Cómo! ?exclamó el santo?. ¿Es ley que tú vivas

de horror y de muerte?

¿La sangre que vierte

tu hocico diabólico, el duelo y espanto

que esparces, el llanto

de los campesinos, el grito, el dolor

de tanta criatura de Nuestro Señor,

no han de contener tu encono infernal?

¿Vienes del infierno?

¿Te ha infundido acaso su rencor eterno

Luzbel o Belial?

Y el gran lobo, humilde: ?¡Es duro el invierno,

y es horrible el hambre! En el bosque helado

no hallé qué comer; y busqué el ganado,

y en veces comí ganado y pastor.

¿La sangre? Yo vi más de un cazador

sobre su caballo, llevando el azor

al puño; o correr tras el jabalí,

el oso o el ciervo; y a más de uno vi

mancharse de sangre, herir, torturar,

de las roncas trompas al sordo clamor,

a los animales de Nuestro Señor.

Y no era por hambre, que iban a cazar.

Francisco responde: En el hombre existe

mala levadura.

Cuando nace viene con pecado. Es triste.

Mas el alma simple de la bestia es pura.

Tú vas a tener

desde hoy qué comer.

Francisco llamó la gente a la plaza

y allí predicó.

Y dijo: ?He aquí una amable caza.

El hermano lobo se viene conmigo;

me juró no ser ya vuestro enemigo,

y no repetir su ataque sangriento.

Vosotros, en cambio, daréis su alimento

a la pobre bestia de Dios. ?¡Así sea!,

contestó la gente toda de la aldea.

*

Algún tiempo estuvo el lobo tranquilo

en el santo asilo.

Sus bastas orejas los salmos oían

y los claros ojos se le humedecían.

Aprendió mil gracias y hacía mil juegos

cuando a la cocina iba con los legos.

Y cuando Francisco su oración hacía,

el lobo las pobres sandalias lamía.

Salía a la calle,

iba por el monte, descendía al valle,

entraba en las casas y le daban algo

de comer. Mirábanle como a un manso galgo.

Un día, Francisco se ausentó. Y el lobo

dulce, el lobo manso y bueno, el lobo probo,

desapareció, tornó a la montaña,

y recomenzaron su aullido y su saña.

...

Francisco de Asís se puso severo.

Se fue a la montaña

a buscar al falso lobo carnicero.

Y junto a su cueva halló a la alimaña.

¿En nombre del Padre del sacro universo,

conjúrote? dijo?, ¡oh lobo perverso!,

a que me respondas: ¿Por qué has vuelto al mal?

Contesta. Te escucho.

...

y un buen día todos me dieron de palos.

Me vieron humilde, lamía las manos

y los pies. Seguía tus sagradas leyes,

todas las criaturas eran mis hermanos:

los hermanos hombres, los hermanos bueyes,

hermanas estrellas y hermanos gusanos.

Y así, me apalearon y me echaron fuera.

Y su risa fue como un agua hirviente,

y entre mis entrañas revivió la fiera,

y me sentí lobo malo de repente;

mas siempre mejor que esa mala gente.

y recomencé a luchar aquí,

a me defender y a me alimentar.

El humanismo que se cristaliza como antropoceno es una visión injusta de unos pocos sobre los más. Visión y acción de descarte al diferente -pobre, negro, mujer, desocupado- y de apropiación de vidas y haciendas por efecto de colonizaciones armadas, de raciologías supremacistas, de voluntad de dominio ilimitado que mata, injuria, viola y desprecia por pulsión de acumulación.

La *caritas* que traducimos como amor debe luchar contra el odio que muchas veces alberga el alma humana. La conversión a un mundo vivible para todas y todos es el desafío que en las figuras de los dos Franciscos se concreta y nos interpela.

# Espacio USI

POLIEDRO
REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

REVISTA DE DIFUSIÓN ACADÉMICA

ISSN 2718-6318

Año I | Número 3 | Diciembre 2020

# Espacio USI

**Secretaría de Relaciones Institucionales**

institucional@usi.edu.ar

## Conversando sobre FRATELLI TUTTI: presentación del Instituto Scannone y su Aula

La Universidad de San Isidro "Dr. Plácido Marín" (USI) ofreció una coloquio virtual titulado "Conversando sobre Fratelli tutti", la última encíclica del Papa Francisco.

La apertura estuvo a cargo del obispo de San Isidro y presidente de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA), monseñor Oscar Ojea, y el rector de la USI, doctor Enrique Del Percio.

Expusieron la doctora María Marcela Mazzini y el presbítero Alejandro Bertolini, ambos miembros de la Sociedad Argentina de Teología.

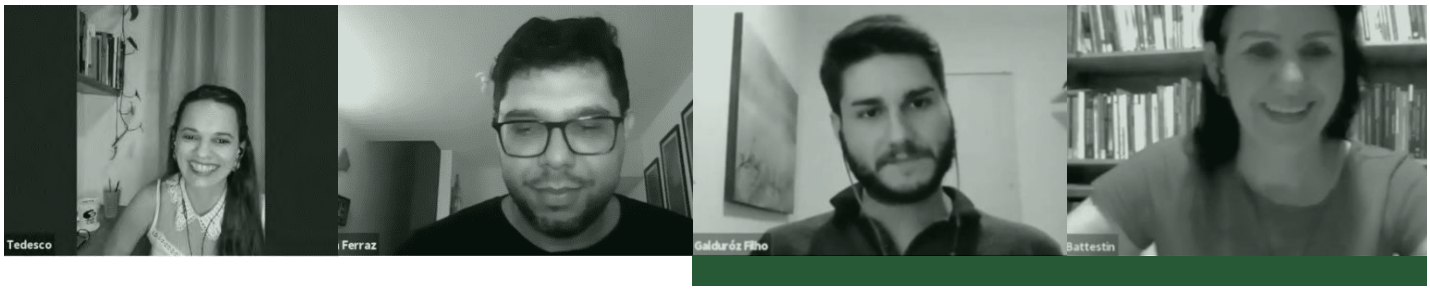
En este marco, fue la presentación del Instituto Scannone, espacio académico de pensamiento e investigación que funciona dentro de nuestra universidad.

El 20 de octubre pasado, monseñor Ojea recibió una carta de puño y letra del Papa, saludando a la USI por este proyecto. En su misiva, el pontífice afirmó que ese espacio universitario era "un reconocimiento a un maestro y pensador que ha influido mucho en la filosofía latinoamericana".

## Ciclo Diálogos Situados

Durante noviembre, la Universidad de San Isidro continuó con el ciclo Diálogos Situados, organizado junto a la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales (ASOFIL), y el Departamento de Ciencias Sociales de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires.

El primer encuentro, se tituló "Brasil: la democracia en llamas", y contó con la participación de Crisnanda Tedesco, Adilson Ferraz, Claudia Battestin y Marco Galduróz.




El segundo encuentro, "El estado internacional de Puerto Rico", estuvo a cargo de Yanira Reyes Gil, Ángel Rodríguez Rivera y Eva Prados Rodríguez. Moderaron Amarilys Abreu Santana y Gerardo Bosques Hernández.

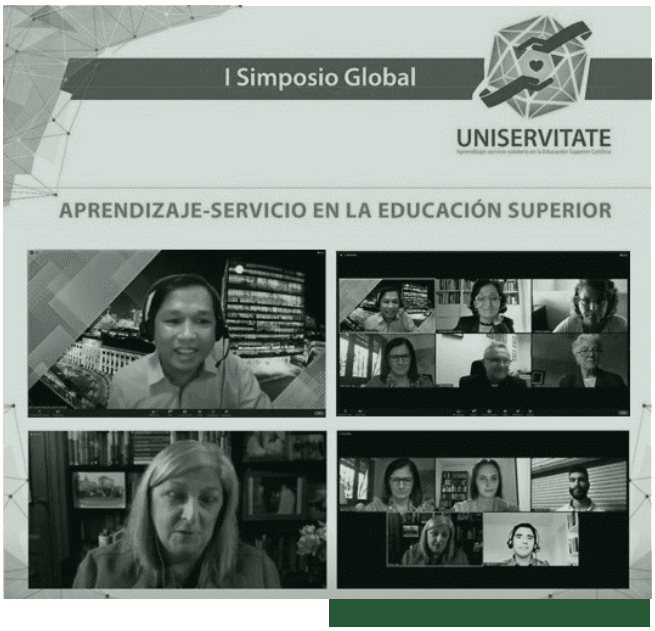
El ciclo estuvo coordinado por la profesora Estefanía Cuello, docente de la cátedra Derecho Político de la USI.

## Asociación Olimpíada Argentina de Filosofía

La Universidad de San Isidro recibió el reconocimiento de la Asociación Olimpiada Argentina de Filosofía. Tras saludar a la USI por la creación del Instituto Scannone, la prestigiosa institución dio el aval a la Diplomatura en Filosofía de la Liberación, dirigida por Enrique Dussel y que tiene sede en nuestra universidad. Compartimos la carta de aval.

Asociación Olimpíada Argentina de Filosofía

## I Simposio Global de Aprendizaje-Servicio en la Educación Superior




Los días 29 y 30 de octubre tuvo lugar en Buenos Aires el I Simposio Global de Aprendizaje-Servicio en la Educación Superior.

La Universidad de San Isidro participó a través de la presencia de las profesoras e investigadoras Agustina Argnani y Cecilia Cibeira, integrantes del proyecto "El aprendizaje servicio como modelo pedagógico y didáctico en la USI".

## El ciclo "Diálogo político para la Argentina que viene" culminó con más de 1.500 visualizaciones

El ciclo de entrevistas públicas "Diálogo Político para la Argentina que viene", organizado por la Universidad de San Isidro, contó en octubre con la participación del dirigente del PRO y ex senador, Federico Pinedo, y finalizó en noviembre con la entrevista al diputado nacional de Consenso Federal, Alejandro "Topo" Rodríguez.

El ciclo, que se realizó a través de la plataforma Zoom y se transmitió en vivo por el canal de YouTube de la universidad, contó con más de 1.500 visualizaciones.

## Ciclo de conferencias sobre Derecho comunitario indígena

La Universidad de San Isidro, en conjunto con la Asociación de Jueces del Poder Judicial de Salta, organizó el ciclo de conferencias sobre Derecho comunitario indígena.

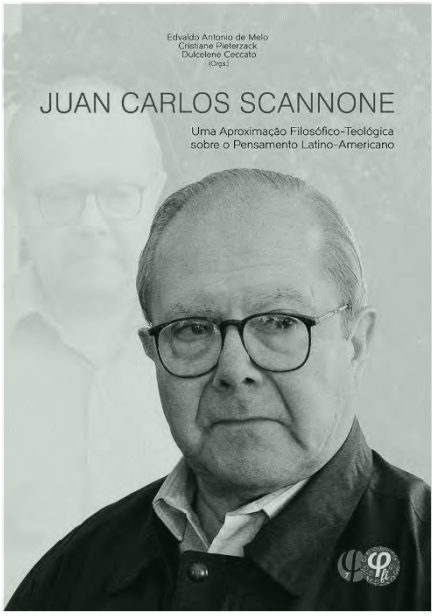
El Dr. Enrique Del Percio, rector de la USI, el Prof. Dr. Renato Rabbi Baldi, juez de la Cámara Federal de Apelaciones de Salta, y la Dra. Diana Braceras, directora del Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad, estuvieron a cargo de las tres charlas magistrales, que se desarrollaron los días 11, 18 y 25 de noviembre.

El eje temático del ciclo fue el Derecho Comunitario Indígena, partiendo de la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el caso Lakha Honhat vs. Argentina.

Anteriormente, el 1 de febrero de 2018, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos sometió a la Corte el caso Comunidades indígenas miembros de la Asociación Lhaka Honhat (Nuestra Tierra) vs. Argentina. De acuerdo a la Comisión, el caso se refiere a la presunta violación al derecho de propiedad sobre el territorio ancestral de las comunidades indígenas reunidas en la Asociación.

## EDITORIAL POLIEDRO

### Juan Carlos Scannone




Publicado en forma conjunta por Editora Fi (Faculdade Dom Luciano Mendes, de Mariana-Minas Gerais, Brasil) y Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro, compartimos la versión digital del libro "Juan Carlos Scannone. Una aproximación filosófico-teológica sobre el pensamiento latinoamericano", compilado por Edvaldo Antonio de Melo, Cristiane Pieterzack y Dulcelene Ceccato.

### El cuidado es político

La Universidad de San Isidro lanzó el primer ejemplar de la colección Cuadernos de Poliedro, de la Editorial Poliedro: "El cuidado es político. Reflexiones transversales en tiempos de precariedad", de Constanza Barbato (compiladora). El trabajo constituye un llamado a reflexionar acerca de una realidad que se vio transformada a partir del contexto de pandemia por COVID-19.

El libro se presenta acompañado por el podcast: "Espacio de reflexión en tiempos de pandemia".

Ambos trabajos constituyen un llamado a reflexionar acerca de una realidad que se vio transformada a partir del contexto de pandemia por COVID-19.

## Investigación

Durante 2021, la USI completó el proceso de puesta en marcha del Programa Prioritario de Investigación (PPI) 2020-2022, titulado: "La ética y la deontología profesional en la Argentina del siglo veintiuno". A lo largo del año, la Secretaría de Investigación llevó adelante la convocatoria a docentes, estudiantes y graduados, que se integraron a los tres proyectos que integran el PPI:

a. Dimensión ética del ejercicio profesional de la abogacía en la provincia de Buenos Aires. Desafíos para la enseñanza y la práctica profesional en el siglo XXI

b. El aprendizaje servicio como modelo pedagógico y didáctico en la USI

c. La deontología periodística ante el tratamiento mediático de colectivos vulnerables

El año próximo, comenzará a editarse la revista Papeles de Investigación, un espacio académico para la publicación de artículos y trabajos que documenten los distintos avances en los procesos de investigación que se desarrollan dentro de la universidad. La revista estará abierta, además, para que los docentes de la USI e investigadores externos a la universidad postulen sus artículos académicos.

## Extensión

En aras de fortalecer su política de Extensión, la USI firmó un convenio con el Obispado de San Isidro para crear el Centro de Extensión Universitaria "Vicaría de los Mártires Latinoamericanos", que funcionará en las dependencias de la Parroquia Nuestra Señora del Carmen, Benavidez Sur.

Además, la universidad firmó con la JUREC San Isidro un acuerdo para desarrollar diversas actividades de Extensión en el marco de las instituciones educativas —y sus comunidades— de la diócesis. En este contexto, el Vicerrectorado de Investigación y Extensión avanzó en el proyecto para revitalizar el Centro de Extensión Universitaria "La Cava", situado en las dependencias del Colegio Santo Domingo Savio.

En los distintos Centros de Extensión, la USI llevará adelante actividades y capacitaciones abiertas a la comunidad, vinculadas a temáticas como Derechos Integrales de la Mujer y Violencia de Género; Participación y Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes; Situación y Derechos de los Colectivos Migrantes; y Derecho Ambiental y Cuidado de la Casa Común, entre otras.

## Una experiencia inédita de prevención y cuidado en el ámbito educativo

En noviembre culminó la Diplomatura en Prevención de Consumos Problemáticos y Adicciones en el Ámbito Educativo, desarrollada por el Centro de Investigación y Transferencia Acompañados de la USI, luego de cuatro años de intenso trabajo.

El programa, que contó con el apoyo del BID y el Fondo Especial del Japón, tuvo el objetivo de formar Operadores de Trato Directo dentro de escuelas de gestión pública y privada, en un trayecto formativo de tres años de duración, para que diseñen, produzcan y sistematicen buenas prácticas de prevención y cuidado en sus instituciones, atendiendo a las particularidades de cada contexto y comunidad. Más de 70 escuelas de la Región Metropolitana Norte conformaron equipos motores que llevaron adelante procesos para fortalecer la cultura del cuidado, promoviendo la participación estudiantil y fomentando el trabajo en red entre las escuelas, con las familias y con otras organizaciones de la comunidad.

Durante los últimos encuentros, los equipos motores de escuelas de San Isidro, San Fernando y Tigre presentaron sus buenas prácticas ante un panel de expertos. Allí quedó evidenciada la cantidad y calidad de las acciones desarrolladas por los equipos motores en el desafiante contexto de pandemia y ASPO, ya fuera de manera virtual o bien aprovechando las breves instancias de contacto en la entrega de bolsones de comida o en las recorridas que realizaban por los barrios.

El panel estuvo conformado por los y las especialistas que coordinaron los Seminarios a lo largo de estos años (miembros de organizaciones como Crear Vale la Pena, San Fernando en Red, Consejo de niños y niñas de CABA, Escuela de Creadores y otros), además de miembros del equipo de Acompañados. De esta manera culminó una etapa de un proceso inédito de trabajo colaborativo, que contó con la participación de valiosos aliados y permitió la formación en competencias de casi 250 actores educativos.

## La USI inauguró la Cátedra Libre de Estudios Geopolíticos “Carlos Saavedra Lamas”

La Universidad de San Isidro inauguró la Cátedra de Estudios Geopolíticos “Carlos Saavedra Lamas”, un espacio que se propone generar instancias, proyectos, trayectos formativos y debate a fin de incentivar un pensamiento reflexivo sobre el impacto de los distintos factores geopolíticos en las estrategias de inserción internacional de un Estado, haciendo énfasis en la Argentina, enmarcados en los valores que definen a la USI y su vocación transformadora de la realidad.

La Cátedra quedó inaugurada con un conversatorio virtual acerca de los desafíos que representan para la Argentina las distintas temáticas vinculadas a la política internacional y a la Defensa. El invitado fue el Secretario de Asuntos Internacionales del Ministerio de Defensa, Francisco Cafiero. Del encuentro también participaron el Rector de la USI, Enrique Del Percio, y la Coordinadora de la cátedra, Mariana Altieri.

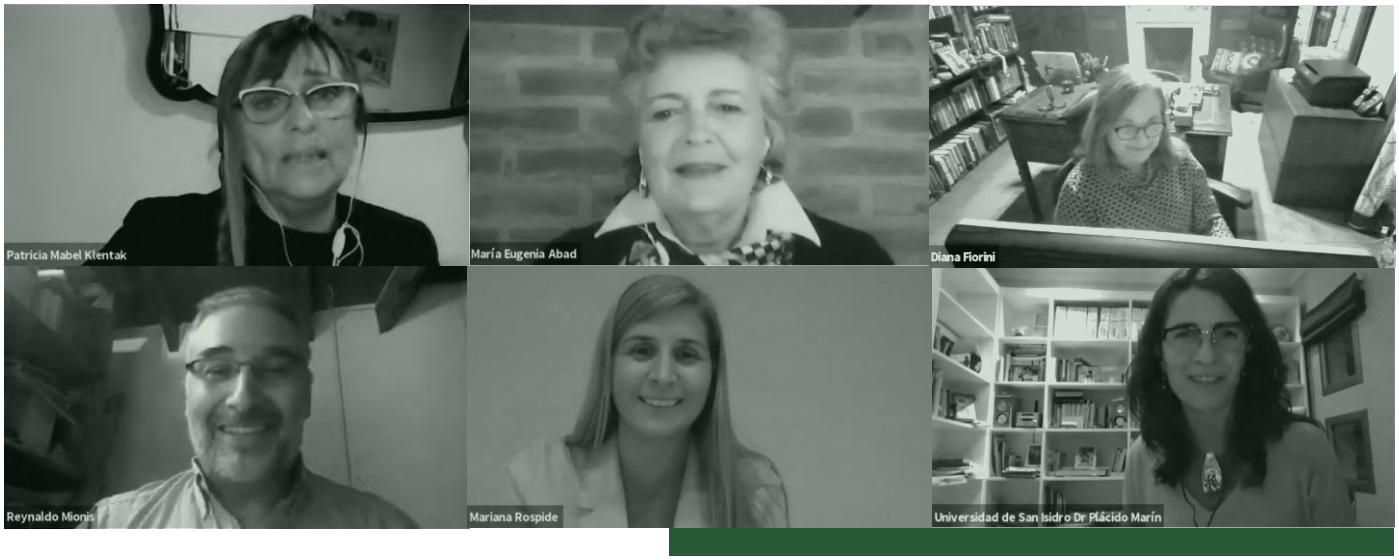
## La USI firmó un convenio de cooperación con la Universidad de la Defensa Nacional (Undef)

La Universidad de San Isidro (USI) y la Universidad de la Defensa Nacional (Undef) firmaron un convenio de cooperación para desarrollar programas, proyectos y acciones conjuntos en los campos de interés recíprocos. La firma del acuerdo estuvo encabezado por los rectores de ambas universidades, Enrique Del Percio (USI) y Jorge Battaglino (Undef). Del encuentro también participó la Coordinadora de la Cátedra Libre “Carlos Saavedra Lamas”, Mariana Altieri.

Sobre el acuerdo, Del Percio destacó que “la Undef y la USI integran la Red Universitaria por el Cuidado de la Casa Común (RUC)”. Y agregó: “La agenda ambiental y la defensa de nuestros recursos naturales son temas con el que debemos construir una dinámica de trabajo interinstitucional”.

## Abriendo Camino hacia Instituciones Jurídicas más Humanizantes

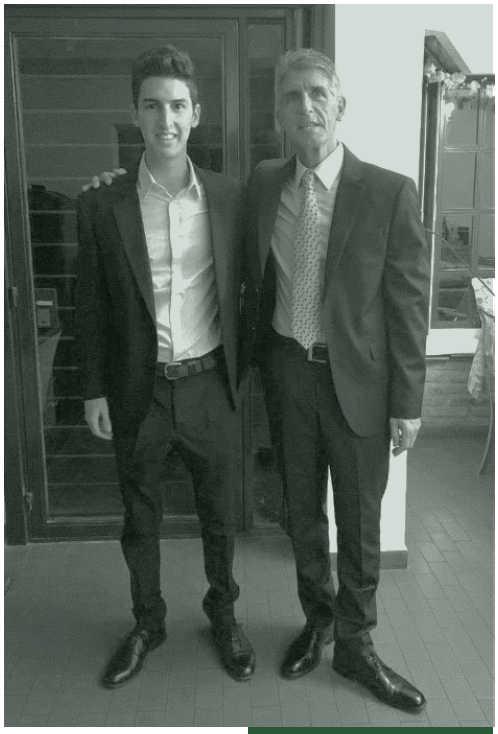
Humanizar las Instituciones Jurídicas se ha vuelto una exigencia, algo imperioso. Para abordar esta temática social, la carrera de Abogacía de la Universidad de San Isidro celebró el 28 de octubre pasado la jornada "Abriendo Camino hacia Instituciones Jurídicas más Humanizantes". Con la finalidad de armonizar la técnica jurídica con lo inherente a la persona, se convocaron operadores de justicia del ámbito del Derecho Penal y del Derecho Privado de diversas posturas y perspectivas.




Las exposiciones estuvieron a cargo de Patrica Klentak, jueza de garantías del joven del departamento Judicial de San Isidro; María Eugenia Abad, doctora en Ciencias Jurídicas, mediadora especializada en Mediación Familiar, consejera en Juzgado de Familia, docente; Diana Fiorini, abogada, master en Criminología, conjuez de la Suprema Corte, académica asesora del Consejo de la Magistratura, vicedirectora del Instituto de Derechos del Niño y la Familia del CASI, directora de la Defensoría del Niño del CASI, abogada del niño, docente e investigadora; y Reynaldo Mionis, funcionario de la Justicia Civil y Comercial del Departamento Judicial de San Isidro, y docente. Leer nota completa

## La familia se integra a la vida universitaria

Hace unos días, en estos momentos de "presencialidad virtualizada", dictando clases de la materia Responsabilidad Civil y Derecho de Daños, tratamos un de los puntos del programa, la responsabilidad del editor y, en cierto modo, relacionado con ello, la responsabilidad civil de los buscadores de Internet. Se propuso a los alumnos la lectura de fallos sobre el tema para ser analizados en la clase virtual. Al dar inicio a la clase, uno de mis alumnos, Bautista Leguizamón, me consultó si podía participar su papá de la clase para contarnos su experiencia profesional en el tema y darnos su punto de vista sobre el tema ya que se desempeñó profesionalmente en casos muy resonantes que fueron sentando jurisprudencia en la materia. Accedí gustosa a su pedido y su papá, el Dr. Martín Leguizamón, se conectó a la clase. El Dr. Leguizamón es autor del libro "La responsabilidad civil de los buscadores" editado por Hammurabi. Para mí fue una experiencia muy interesante y rica por diversas razones, por una parte permitió que, tanto los alumnos como yo misma, tomáramos conocimiento directo del propio letrado que obtuvo el leading-case sobre la materia y nos permitió compartir distintos puntos de vista, por otra parte, resultó emocionante la integración de la familia a la vida universitaria.



**Dr. Martín Leguizamón**: "Quiero agradecer la oportunidad que me dio la Universidad de San Isidro efectuar una charla sobre nuevas tecnologías con la de mi hijo Bautista. Se trató de la charla más linda vida, de la que participaron docentes y alumnos de Universidad en forma activa, demostrando un gran por estos temas y sus problemáticas. También tuvo participación mi hijo, lo que me causó una gran y satisfacción personal y profesional. Agradecido eternamente a la Universidad de San Isidro por que suceda un hecho tan trascendente de mi vida profesional. Jamás lo voy a olvidar. Muchas gracias".

Leer nota completa

## Las empresas y la reconversión de su propósito

Un año atrás empezamos en la carrera de Administración de Negocios las jornadas de responsabilidad social empresaria. Al elegir el tema, nos parecía que era importante reafirmar el compromiso que las empresas y demás organizaciones tienen o deberían tener con la sociedad. Es en el seno de la sociedad donde las empresas se desarrollan y prosperan, y donde se da un recíproco beneficio entre sociedad y empresas: mejores productos y servicios, creación de trabajo, aporte al crecimiento económico del país, por el lado de las empresas y la sociedad ofrece a la empresa gente capacitada para desarrollar su talento en la empresa, un mercado de consumidores, un ambiente propicio para desarrollar la actividad económica.

En la primera jornada hablamos desde la perspectiva no solo de la responsabilidad social empresaria sino de la responsabilidad social que nos compete a todos. Trajimos historias de empresas, fundaciones y personas que se comprometieron y aportaron su grano de arena para modificar la sociedad.

Para la jornada de este año, la situación excepcional mundial que trajo la pandemia y posterior cuarentena, que afectó a gran parte de la población mundial, nos llevó a reconfigurar muchos supuestos sobre la forma de organización del mundo y sobre todo, el rol que cumplen las empresas en el mismo.

Venimos de una cultura del siglo XX donde el principal y muchas veces único objetivo de las empresas era la maximización de los beneficios. Nadie puede subestimar la importancia de que las empresas sean rentables, porque de otro modo no existe empresa en el mediano o largo plazo, pero no es lo único importante. Las nuevas configuraciones mundiales y las nuevas generaciones de personas nos llevan a repensar el rol de las empresas. ¿Acaso solo las empresas deben preocuparse por la rentabilidad? El despertar de este siglo XXI nos encontró con nuevas demandas y desafíos: lo social y lo ambiental son problemas que, lejos de ser subestimados, deben ser tratados y solucionados si queremos pensar en un futuro para las siguientes generaciones. El Papa nos reclama desde la encíclica "Laudato Si" de cuidar la casa común.

Muchos problemas se ven desde lo social y lo ambiental y es ahí donde las empresas tienen parte de la responsabilidad y mucho para hacer en pos de un mundo mejor. Las empresas y todas las organizaciones existen y perduran a través de distintas personas que pasan por ella y la enriquecen. Tenemos gente con un don, talento y generosidad en empresas, organizaciones y fundaciones que nos dan la esperanza de confiar y creer en que un mundo mejor es posible.

Daniel Cerezo, fundador de CreerHacer, una organización dedicada a formar transformadores sociales, habló en la jornada de la importancia de trabajar en conjunto entre sectores sociales, privados y públicos. De la sinergia que se puede sacar de ahí. Como recalca Daniel, "lo peor de la pobreza es que se pierde la capacidad de soñar". También nos destacó que "en la pobreza hay riqueza también, que es la solidaridad". Sobre el cierre de la charla hizo notar que la vulnerabilidad no tiene clase social. Todos en algún punto somos vulnerables, la vulnerabilidad no pasa solo por lo económico o social.

En este nuevo contexto donde se replantean los objetivos que deberían tener las empresas aparecen las denominadas empresas B. Empresas que tienen un

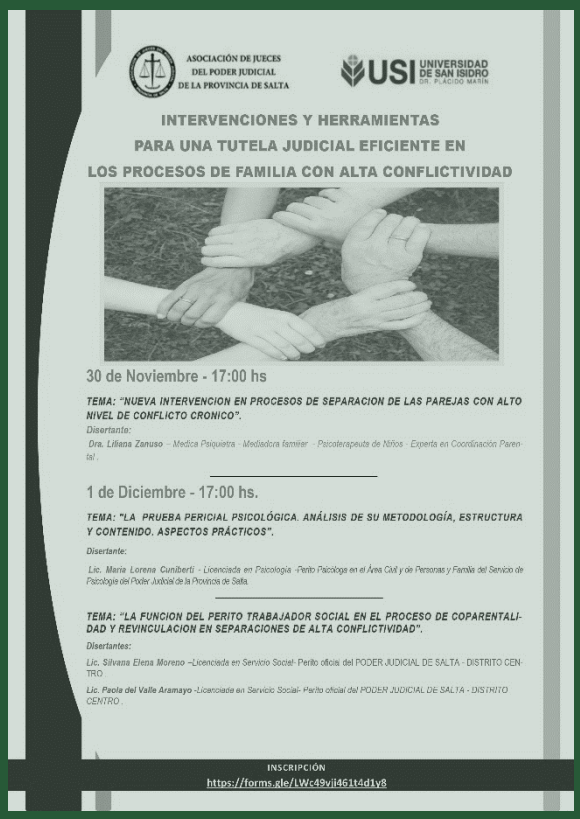
objetivo no solo económico sino también social en sus estatutos. Empresas que buscan generar un impacto social importante allí donde operan. Fernanda Mieres, abogada socia del Estudio Beccar Varela, nos contó sobre todo el trabajo legal y regulatorio que están haciendo desde distintos sectores para que salga la ley de sociedad BIC (Sociedad de Beneficio e Interés Colectivo). Aquellas empresas que crean valor no solo para los accionistas sino también para la sociedad y el medio ambiente. Una de esas empresas B es incluyeme.com creada y liderada por Gabriel Marcolongo que también fue expositor de la jornada. Gabriel creó hace unos cuantos años atrás el portal incluyeme.com para unir a gente con discapacidad que está buscando trabajo con empresas que entienden que la diversidad es un activo valioso para todos.

Matias Kelly, especialista en economía social nos aportó su mirada acerca de este momento de transición que estamos atravesando, que necesitamos innovar más de la forma adecuada, que las buenas ideas tienen que escalar, y que para eso es necesario un cambio de paradigma, hacernos cargo y trabajar conjuntamente desde la política pública y el mercado. Maria Paz Gonzalez, directora de la fundación Nuestras Huellas, que realiza un trabajo impactante con mujeres emprendedoras de sectores vulnerables, nos contó de las riquezas que pueden aportar las vulnerabilidades y de cómo buscar y aprovechar el ikigai, el propósito o razón de ser.

Queda aún un largo camino por recorrer, pero lo hacemos esperanzados viendo las nuevas necesidades que surgen de la sociedad, el nuevo paradigma que nos plantean las nuevas generaciones, y sabiendo que ellos serán los encargados de mostrarnos el camino así una sociedad más justa y equitativa.

En una reflexión final, cito nuevamente a Daniel Cerezo que nos decía que la responsabilidad social empresaria es un término hoy ya algo obsoleto, que deberíamos hablar de responsabilidad social a secas, nos incumbe a todos, y las empresas y organizaciones deben cambiar el chip y en lugar de buscar ser la mejor empresa del mundo, transformarse en la mejor empresa para el mundo. Leer nota en la web

## Participación multilateral de la USI en ciclos académicos y culturales



# BASES Y NORMATIVAS

PARA ENVIAR COLABORACIONES O ARTÍCULOS:

1. Los artículos pueden corresponder a diversas temáticas de índole social, económica, política o de cualquier otra disciplina del pensamiento.

2. Los artículos pueden responder al género ensayo o a los distintos subgéneros de escritura periodística.

3. Los artículos deben ser escritos en castellano o portugués.

4. En la tapa del artículo, el título completo no deberá tener más de quince (15) palabras.

5. El texto será elaborado en formato Word, A4, Calibri, 11 puntos, a 1.5 de interlineado, justificado, colocando un espacio adicional entre párrafos, con una extensión máxima de 2.000 (dos mil) palabras, incluidos el título, nombre de los autores y sus datos, resumen, palabras claves, texto y referencias bibliográficas.

6. El texto debe ser original o inédito, esto es, no haber sido publicado en ningún otro formato, de manera parcial o total. Podrá postularse un manuscrito ya publicado, siempre que lo haya sido en otro idioma distinto al usado en su postulación, además de lo cual deberá informarse este hecho. El autor o autores se comprometen a no presentar el texto a ninguna otra publicación, después de haberlo sometido a esta revista.

7. Las notas serán siempre a pie de página, deberán elaborarse en Calibri, 9 puntos, justificadas, y su propósito será informativo.

8. Aceptada la publicación por el Consejo Editorial, el autor o autores harán la cesión de los derechos de publicación y reproducción del artículo, pero conservarán su propiedad intelectual.

9. El envío de los artículos deberá acompañarse con una foto del autor.

10. Para ver las Bases completas y la normativa para citar: https://www.usi.edu.ar/revista-poliedro-bases-y-normativas/.

11. Los artículos deberán ser remitidos a la dirección revistapoliedro@usi.edu.ar.