

Revista latinoamericana de investigación crítica

ISSN 2409-1308 - Año IV N°6
Enero - Junio 2017

ihc

Entrevista a **ÁLVARO GARCÍA LINERA**



FORTUNATO MALLIMACI
VERÓNICA GIMÉNEZ BÉLIVEAU
MARCOS ANDRÉS CARBONELLI
CRISTIÁN PARKER GUMUCIO
JOANILDO BURITY
MARÍA VICTORIA ALONSO
DIEGO FIDEL
SUSANA MALLO
ALDO FERRER
LEANDRO KATZ
JESSE LERNER

Fotos: *"Las paradojas de Quiriguá"*
LEANDRO KATZ



CLACSO

6

HC



**Revista latinoamericana
de investigación crítica**

iHC



Revista latinoamericana de investigación crítica

Año IV Nº 6 | Publicación semestral | Enero-Junio de 2017

Director Carlos Fidel [Profesor Consulto Universidad Nacional de Quilmes, Argentina]

Secretaria de Redacción Andrea Mallimaci

Consejo Académico

- Anete Leal Ivo [Universidad Federal de Bahía, Brasil]
- Luis Suárez Salazar [Instituto Superior de Relaciones Internacionales, Universidad de La Habana, Cuba]
- Alicia Ziccardi [Universidad Nacional Autónoma de México, México]
- Jorge Lara Castro [Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidad Católica de Asunción, Paraguay]
- Susana Mallo Reynal [Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Uruguay]

Consejo Editorial

- Aldo Ferrer [Universidad de Buenos Aires, Argentina] (†)
- Dora Barrancos [Universidad de Buenos Aires, Argentina]
- Laura Tavares Soares [Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Brasil]
- Consuelo Silva [Escuela Latinoamericana de Postgrados, Universidad de Artes y Ciencias Sociales, Chile]
- Carlos Mario Perea Restrepo [Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogota, Colombia]
- Montserrat Sagot [Universidad de Costa Rica, Costa Rica]
- Gioconda Herrera [Facultad de Ciencias Sociales Ecuador]
- María Teresa Montes de Oca Choy [Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de La Habana, Cuba]
- Martha Rosa Schteingart Garfunkel [Colegio de México, México]
- Marcia Rivera Hernández [Instituto Latinoamericano de Educación para el Desarrollo, Puerto Rico].
- Gloria Amézquita Puntiel [Escuela Multitemática, República Dominicana]
- Pablo González Casanova [Universidad Nacional Autónoma de México, México]

Domicilio de la publicación

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

Teléfono: [54 11] 4304-4302

www.clacso.org.ar/investigacioncritica

revistalatinoamericana@clacso.edu.ar

**Revista latinoamericana
de investigación crítica**

iHC



Año IV Nº 6
Enero-Junio 2017



CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual:

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web:

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte

Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática

Jimena Zazas - Asistente de Arte

Rosario Conde - Asistente de Programación Informática

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.



Biblioteca Virtual de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.

Propietario Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO

ISSN: 2409-1308 - Impreso en Argentina - Junio de 2017

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

Dirección Nacional del Derecho de Autor: Expediente en trámite.

Esta revista está disponible en texto completo en la Red de bibliotecas Virtuales de CLACSO biblioteca.clacso.edu.ar

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional  **Asdi**

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

Sumario

9 Introducción
 Carlos Fidel

TEMA CENTRAL: LAS RELIGIONES SON UN MUNDO EN AMÉRICA LATINA

15 Éticas, afinidades, aversiones y doctrinas:
 capitalismos y cristianismos en América Latina.
 Relectura a partir de Max Weber y Ernst Troelstch
 Fortunato Mallimaci

51 Movilización política, memoria y simbología
 religiosa: San Cayetano y los movimientos sociales
 en Argentina
 **Verónica Giménez Béliveau y Marcos Andrés
 Carbonelli**

71 Religiones, cambio climático y transición hacia
 energías renovables: estudios recientes en Chile.
 Cristián Parker Gumucio

99 Autoridad y lo común en procesos de
 minoritización: el pentecostalismo brasileño
 Joanildo Burity

OTRAS TEMÁTICAS

129 Acerca de los Derechos Culturales
María Victoria Alonso y Diego Fidel

151 Los intentos de cambio ante la inercia de los sistemas policiales y jurídicos en las nuevas democracias
Susana Mallo

APORTES DE COYUNTURA

177 “Argentina: ¿hacia dónde vamos?”
Aldo Ferrer (exposición realizada el viernes 18 de diciembre de 2015 en la sede de CLACSO en Buenos Aires)

ENTREVISTAS

191 Álvaro García Linera “La gente no se mueve solo porque sufre”
Martín Granovsky

SOCIEDAD Y ARTES

203 “Las paradojas de Quiriguá”
Leandro Katz y Jesse Lerner

217 Guía para la presentación de originales

221 Posición ética y corrección de las prácticas editoriales

Introducción a la *Revista Latinoamericana de Investigación Crítica* *(I+C) Número 6*

Carlos Fidel
(Director)

El número 6 (seis) de la *Revista Latinoamericana de Investigación Crítica (i+c)* corresponde al primer semestre de 2017.

La iniciativa es una propuesta que está encauzada a convocar a toda/os los que se dedican a la investigación crítica y, desde distintas perspectivas, abordan las diversas temáticas de las ciencias sociales latinoamericanas. Los artículos seleccionados para su publicación son parte de un conjunto de escritos abiertos a todos los tópicos y corrientes de pensamientos que surcan, caracterizan y son parte de la realidad histórica, del presente y futuro de nuestro continente.

Continente vivaz en la fecundación de ideas y confección de descripciones, representaciones e interpretaciones plenas de narraciones e imágenes explicativas de los escenarios materiales y virtuales que, a veces, pueden llegar a plasmarse en la conformación de nuevos ideales y proyectos, los que suelen discurrir, en ciertas ocasiones, expandiéndose de forma tal que invaden otros campos concretos, entre ellos y no solamente, frecuentan el hallazgo de trazos en los discursos y estrategias propias del ámbito de la acción política y del registro de las políticas públicas.

Los territorios que incursiona *i+c* están señalados por realidades atravesadas por senderos que circulan en direcciones marca-

i+c
Año IV
N° 6
Enero
Junio
2017

das por dinámicas en permanente transformación; mutación que en muchas zonas está empujada por el signo de la crisis que pueden tener los modos de estimular hacia una transición social, alojando tendencias enmarcadas por la presencia de la historia que afloran en antiguas creencias, tensionando las contradicciones de la actual sociedad cruzada por la segregación, la fragmentación y la desigualdad.

Mapa de relaciones sociales habitadas de múltiples variedades de discrepancias y acuerdos, las que forjan situaciones que van tomando forma en el fulgor y aspiraciones de los actores, en muchas situaciones adoptan los impulsos expansivos de la búsqueda de la justicia y emancipación, en convivencia pacífica, equitativa y en democracia.

Es posible que en los enunciados precedentes encontremos uno de los sentidos de esta publicación: crear un espacio que favorezca los flujos de intercambio, colaboración y encuentro de disímiles resultados de exploraciones y propuestas que incidan en proyectos colectivos, con la finalidad de configurar un entramado de enlaces que potencien las necesarias y urgentes transformaciones del mundo que residimos.

Un lugar escabroso de poblar pero no imposible. Una de las ventajas de *i+c* es que se beneficia en ese propósito del soporte del largo y ancho camino que transitó CLACSO, en el que fue conformando un extenso entramado de investigadores, tejiendo asociado con otras instituciones, actores y producciones editoriales, que con el paso del tiempo, con adelantos y reflujos, fueron potenciando en el montaje de una densa y expansiva red simbólica, concreta, presencial, virtual y plena de palabras que tiende a disolver las diferencias regionales y sociales.

En esta revista se le otorga un sitio privilegiado al convencimiento de que en la invención libre y el fervor está el futuro de la investigación crítica, que en este caso tiene el signo de la/los jóvenes investigadoras/es; por ello en las páginas de *i+c* se encontrará una porción significativa de los resultados recientes de la producción realizada por científicos sociales latinoamericanos que están iniciando el camino de la investigación.

El apartado correspondiente al *Tema central* se denomina: “*Las religiones son un mundo en América Latina*”.

Los autores son parte del Grupo de Trabajo de CLACSO “Religión, neoliberalismo y poscolonialidad”. La búsqueda y selección de los autores y sus obras fue realizada por los especialistas en el tema Fortunato Mallimaci y Verónica Giménez Béliveau, a quienes les agradecemos su desinteresada y rigurosa ayuda que brindaron en la confección de este apartado.

Los trabajos reunidos en este apartado son:

- *Fortunato Mallimaci*. “Éticas, afinidades, aversiones y doctrinas: capitalismo y cristianismos en América Latina. Relectura a partir de Max Weber y Ernst Troelstch”. Una relectura política-religiosa desde desde América Latina en el siglo XXI de Max Weber a partir de La ética protestante y el espíritu del capitalismo y de Ernst Troeltsch a partir de la Enseñanza social de las Iglesias cristianas y los grupos.
- *Verónica Giménez Béliveau y Marcos Andrés Carbonelli*. “Movilización política, memoria y simbología religiosa: San Cayetano y los movimientos sociales en Argentina”.
- *Cristián Parker Gumucio*. Religiones, cambio climático y transición hacia energías renovables: estudios recientes en Chile.
- *Joanildo Burity*. Autoridad y lo común en procesos de minorización: el pentecostalismo brasileño.

En el siguiente bloque presentamos “*Otras Temáticas*” que comprende:

- *María Victoria Alonso y Diego Fidel*. “Acerca de los Derechos Culturales”.
- *Susana Mallo*. Los intentos de cambio ante la inercia de los sistemas policiales y jurídicos en las nuevas democracias

La sección de “*Aportes de coyuntura*” de la Revista *i+c* de CLACSO, tiene la intención de publicar expresiones y enfoques plurales acerca de las cuestiones políticas referidas a problemáticas locales, regionales y latinoamericanas.

La meta de este apartado es sumar y, eventualmente, impulsar controversias y/o acuerdos que contribuyan a la evolución de la disparidad de las posiciones que emergen desde la urgencia de la inmediatez de los tiempos de la coyuntura política y socioeconómica.

Las exposiciones teñidas de una clara mirada rigurosa que publicamos en este apartado son producciones de autores y/o colectivos orgánicos, con experiencias e itinerarios, sin limitaciones de las posiciones o matices ideológicos de los productores que proveen los textos aquí publicados. Los trabajos son expresiones y responsabilidad de los autores.

En este número se enfoca los inicios de la última aplicación de políticas económicas y sociales de matriz de pensamiento neoliberal

en la argentina, expuestas por el economista Aldo Ferrer en “*Argentina: ¿hacia dónde vamos?*” Diálogo realizado el viernes 18 de diciembre de 2015 en la sede de CLACSO en Buenos Aires

En el apartado de “*Entrevistas*” se encuentra el diálogo realizado en CLACSO TV por Martín Granovsky a Álvaro García Linera, vicepresidente del Estado plurinacional de Bolivia.

El dialogo fue filmado el miércoles 24 de agosto de 2016 en el estudio de la Facultad de Periodismo de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina, por el equipo de CLACSO.TV <<http://www.clacso.tv/>>

En la segmento de “*Sociedad y artes*” presentamos la realización digital/impresa del artículo titulado “Las paradojas de Quiriguá”, del creador Leandro Katz.

La publicación de la revista tiene su origen y se sostiene en las ideas y los comprometidos apoyos de los miembros del Equipo de la Secretaría Ejecutiva y del Comité Directivo; además cuenta con la colaboración de los Centros de Investigación que conforman la red de CLACSO. Destaca la responsable, inteligente y eficiente contribución de Andrea Mallimaci, en la compleja tarea de delinear y elaborar *i+c*.

Es de destacar a los investigadores que participan solidariamente en el Consejo Académico y del Consejo Editorial, asegurando el rigor académico de la revista. También queremos agradecer a todos los investigadores y hacedores de la cultura que con sus trabajos y/o evaluaciones a los artículos que se publican en estas páginas, asisten en la elaboración de la revista.

Tema Central
Las religiones son un
mundo en América Latina



Éticas, afinidades, aversiones y doctrinas: capitalismos y cristianismos en América Latina

Relectura a partir de Max
Weber y Ernst Troelstch

Fortunato Mallimaci

Resumen

En este trabajo se aborda una comprensión del vínculo entre capitalismo y cristianismo en América Latina a partir de una relectura de dos clásicos de la sociología. Max Weber (1864-1920) a partir de su producción y aportes sobre el vínculo entre economía y creencias religiosas, especialmente en el surgimiento y consolidación del capitalismo occidental.

El otro, Ernest Troelstch (1865-1923), quien fuera fundador de la Asociación Alemana de Sociología, quien intentó comprender el cristianismo en el largo plazo y en sus diversas lógicas internas.

Abstract

In this paper, an understanding of the link between capitalism and Christianity in Latin America is approached through a re - reading of two classics of sociology. Max Weber (1864-1920) from his production and contributions on the link between economics and religious beliefs, especially in the emergence and consolidation of Western capitalism. The other, Ernest Troelstch (1865-1923), who was founder of the German Association of Sociology. One of the few, as the great teacher Emile Poulat reminded us in his classes, that he tried to understand Christianity in the long term and in its various internal logics.

i+c

Año IV
Nº 6
Enero
Junio
2017

Ethics, Affinities, Aversions and Doctrines: Capitalisms and Christianity in Latin America Re-reading from Max Weber and Ernst Troelstch

Fortunato Mallimaci

Es doctor en Sociología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Profesor Titular de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires e Investigador Superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina. Fue Decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y Director del Centro de Altos Estudios Franco - Argentino de la Universidad de Buenos Aires.

PhD in Sociology from the École des Hautes Études en Sciences Sociales in Paris. Full Professor of the Faculty of Social Sciences of the University of Buenos Aires and Senior Researcher of the National Council of Scientific and Technical Research (CONICET) of Argentina. He was Dean of the Faculty of Social Sciences of the University of Buenos Aires and Director of the Franco - Argentine Higher Studies Center of the University of Buenos Aires.

Palabras clave

1| Religión 2| Capitalismo 3| Cristianismo 4| Ética 5| América Latina

Keywords

1| Religion 2| Capitalism 3| Christianity 4| Ethics 5| Latin America

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

MALLIMACI, Fortunato. Éticas, afinidades, aversiones y doctrinas: capitalismos y cristianismos en América Latina. Relectura a partir de Max Weber y Ernst Troelstch. *Revista latinoamericana de investigación crítica*, (6): 15-50, primer semestre de 2017.

Éticas, afinidades, aversiones y doctrinas: capitalismo y cristianismos en América Latina

Relectura a partir de Max Weber y Ernst Troeltsch

i+c
Año IV
Nº 6
Enero
Junio
2017

“Las corrientes ascéticas del protestantismo crearon la ética adecuada para este ascetismo intramundano. No se exige el celibato; el matrimonio es simplemente un instituto para la procreación racional de hijos. No se recomienda la pobreza; pero el afán de lucro no puede conducir a un disfrute irreflexivo. De ahí que sea completamente acertado que Sebastián Franck resume el sentido de la Reforma diciendo: ‘te crees que te has escapado del convento, pero ahora cada cual tiene que ser un monje durante toda su vida’”.

Max Weber

“El ethos de la moral económica eclesial(católica) queda resumido en su juicio sobre el comerciante (probablemente heredado del arrianismo): homo mercator vix aut numquam potest Deo placere (‘el mercader apenas o jamás puede placer a Dios’)... La profunda aversión de la ética católica (y después de la luterana) a todo interés capitalista descansa esencialmente en el horror a la impersonalidad de las relaciones entre los participantes en la vida económica capitalista”.

Max Weber

“La Iglesia es una institución que habiendo recibido luego de la obra redentora, el poder de dispensar la salvación y la gracia, se abre a las masas y se adapta al mundo, pues puede, en cierta medida, hacer abstracción de la santidad subjetiva en función del interés de los bienes objetivos que son la gracia y la redención. La extensión es más importante que la intensidad y sólo ellas logran actuar fuertemente sobre las masas”

Ernst Troeltsch

FORTUNATO MALLIMACCI

Introducción

Intentaremos en estas breves páginas una comprensión del vínculo entre capitalismo y cristianismo en América Latina a partir de una relectura de dos clásicos de la sociología. Uno más conocido –nos referimos a Max Weber (1864-1920) a partir de su producción y aportes sobre el vínculo entre economía y creencias religiosas, especialmente en el surgimiento y consolidación del capitalismo occidental. Para ello realizaremos un análisis de su método de análisis de la sociedad y profundizaremos en una de sus obras clave: “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” (Weber, 1998: 333)¹ de aparición primero en la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Socialpolitik*, vol.20 y 21 en 1905 y luego ampliado en 1920.

El otro –menos conocido– será la producción en sociología histórica de Ernest Troelstch (1865-1923) quien fuera fundador de la Asociación Alemana de Sociología. Uno de los pocos, como nos recordaba en sus clases el gran maestro Emile Poulat, que intentó comprender el cristianismo en el largo plazo y en sus diversas lógicas internas. Como sus colegas de la época, trata de entender el impacto de la revolución industrial y del capitalismo en Alemania y la diferencia del resto pues afirma que en su país la modernidad ha sido dirigida por la nobleza y no por la burguesía como en Inglaterra y Francia y eso le daba características propias. Su análisis diacrónico y sincrónico del cristianismo.

1 Tendremos en cuenta para este trabajo la edición de Jorge Navarro Pérez. Esta traducción se basa en la última versión de 1920 y recoge diversas ediciones críticas producidas los últimos años. Recomendamos la lectura del prólogo de Jose Luis Villacañas a fin de conocer más detalles de la vida, implicancias sociales, políticas y religiosas del autor y de esta obra y de los desafíos de la traducción. Para aquellos que puedan leer en francés, recomiendo la lectura de *L'ethique protestante et l'esprit du capitalism. Suivi d'autres essais* que fue editada, traducida y presentada por Jean Pierre Grossein y publicada por la editorial Gallimard en 2003. Esta edición francesa toma fuertes distancias de las hegemónicas traducciones funcionalistas de la obra de Max Weber. En su glosario deja de utilizar las ideológicas traducciones de Parsons por aquellas que responden al sentido dado por el autor: donde se dice “desencantamiento del mudo” escribe “desmagiación del mundo”; sobre la metáfora de la “caja o jaula de acero” hecha por Parsons también (*iron cage*) “recuerda que el mismo Parson dice que la falseó y entonces Grossein prefiere “habitáculo o caparazón duro como el acero” si se trata de algo industrial o animal; donde las traducciones tradicionales dicen “comunidad emocional”, lo correcto es decir “agrupamiento comunitario” o “comunidad de fieles”. En el mundo católico sería la diferencia entre parroquia y comunidad organizada de fieles; sobre las éticas, es impropio hablar de mentalidades dado que Weber distingue la ética de la ley y la letra con la ética del espíritu, la ética de la disposición interior y donde se traduce que Weber habla de humanidad como algo universal hay un equívoco pues habla de “un tipo de persona”, “un tipo de humanidad” o similar al hablar del “burgués” como “un tipo de humanidad”

Demás está decir que la expansión del capitalismo desregulador a fines del siglo XX y comienzos del XXI con su casi hegemonía a nivel mundial y la eliminación de sus competidores (la debacle e implosión de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas a partir de 1989 es un ejemplo) realzan la obra del sociólogo alemán. Sus aportes nos obligan a estudiar e investigar en este momento de globalización o mejor dicho de mercados globales desregulados, cual es “el nuevo espíritu del capitalismo” (Boltanski y Chiapello, 2002) que busca destruir el estado de Bienestar y el estado social –allí donde se había establecido– construyendo un capitalismo líquido y flexible asociado al impacto de la financiarización extrema de las relaciones sociales y económicas y el surgimiento de las posibles éticas que pueden legitimarlo o resistirlo.

Weber fue uno de los principales intelectuales de la época en señalar las múltiples causas del desarrollo capitalista y mostrar sus diversas racionalidades y humanidades en el largo proceso de “desmagización”, “individualización” y camino hacia posibles nuevas “magizaciones” en “habitáculos duros como el acero” que el mismo producía. (nada de desencantos, ni de jaulas de acero, ni de secularizaciones, ni de rutinizaciones en los textos de Weber).

No olvidemos que al analizar las diferencias entre la lógica de la política y la lógica académica, y entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad, afirma, como podemos verlo en la larga historia social de América Latina, que “Más allá de todo, hoy estamos seguros de que algo puede ser bello sin ser bueno en sí. Lo hemos aprendido de Nietzsche y antes de Baudelaire con sus *Fleurs du Mal*. Es una verdad cotidiana que algo puede ser verdadero precisamente porque no es ni bello, ni sagrado, ni bueno” (Weber, 1967).

En el texto citado de Max Weber, el autor nos recuerda que para comprender los fenómenos religiosos desde su propia racionalidad, será importante estudiar los trabajos de su colega de aquel momento, el sociólogo y pastor luterano Ernest Troelstch.

La importancia del método comprensivo en las ciencias sociales

En una cierta vulgata se ha presentado a Weber como en las antípodas del pensamiento de Marx.² Debido a los “famosos pares binarios” uno aparece como “funcionalista” y el otro como “dialéctico”, uno

2 Un estudio sobre estos juicios en: Ferrarotti, 1995 *Max Weber. Fra nacionalismo e democrazia* (Napoli: Liguori Editore). Detalles en el capítulo 4, “Weber y el antimarxismo vulgar”, pp. 75, y en “Marx y Weber: una convergencia existencial”, pp. 89.

conservador y espiritualista, el otro revolucionario y materialista. Ha colaborado mucho en estas clasificaciones el hecho de que haya sido el norteamericano T. Parsons quien “popularizo” a Weber en los ámbitos académicos como un “funcionalista más” (tanto en los EEUU como en América Latina) y que la obra de uno se analice como continuadora de la del otro. En tal sentido y durante décadas, Weber fue más un campo de disputa y de lucha por la nominación legítima que de estudio y comprensión de su propuesta.

Recordemos cómo el sociólogo C. Wright Mills en su brillante texto “La imaginación sociológica” critica al autor *The Social System* diciendo: “el sentido ideológico de la gran teoría tiende fuertemente a legitimar las formas permanentes de dominio” al dejar atrás todo problema específico y empírico”. Recuerda la importancia del vínculo entre los estudios históricos y la relación con la estructura social y menciona: “Max Weber, como muchos otros sociólogos, desarrolló gran parte de su obra en diálogo con Karl Marx. Pero hay que reconocer siempre la amnesia del erudito norteamericano” (Wright Mills, 1992)

Otras traducciones, otras interpretaciones y miradas menos dogmáticas han permitido salir de los etiquetamientos y descubrir la necesidad de los aportes tanto de Weber como de Marx para comprender y explicar el único sistema que –por ahora– domina al planeta: el capitalismo de mercado en su actual fase de globalización financiera.

En nuestro caso particular creemos en la complementariedad de ambos enfoques dado que el análisis crítico del capitalismo predomina en ambos autores. Se muestra en el compromiso de uno y otro en transformar y cambiar “la economía manchesteriana” de mercado –aunque con distintas visiones sobre el papel a jugar por los intelectuales, sobre las instancias últimas, sobre el Estado, etcétera, y proponer algo superador.

Las ciencias sociales no han escapado a estas visiones diferentes, que son también distintas concepciones epistemológicas. Frente a tipologías binarias que reproducen más concepciones metafísicas o religiosas del Bien y del Mal, lo Correcto y lo Incorrecto, lo Verdadero o lo Falso, el Cielo y el Infierno, nos decidimos por premisas que supongan la existencia de pluralidad de paradigmas, actuando simultáneamente en la investigación social, entendiendo por tal los marcos teóricos-metodológicos utilizados por el investigador para interpretar los hechos sociales en el contexto de una determinada sociedad.

Recordemos que en los paradigmas:

se refleja la comprensión que del mundo y de sí tienen los colectivos: sirven de manera mediata a la interpretación de los horizontes de aspiración y de expectativa. De allí que para toda teoría de la sociedad la conexión con la historia de la teoría representa también una especie de prueba. Cuanto mayor sea la naturalidad con que pueda recoger, explicar, criticar y proseguir ideas tradicionales teóricas anteriores, tanto más inmunizada se verá contra el peligro de que en la propia perspectiva teórica sólo se hagan valer subrepticamente intereses particulares (Habermas, 1987).

Analizando los trabajos de investigación que se producen en los ámbitos científicos hoy son tres los paradigmas más importantes que coexisten en las ciencias sociales: el materialista histórico, el positivista y el comprensivo. Cada uno de ellos encuentra como sus “padres fundadores” a Marx, Comte-Durkheim y Weber respectivamente. Estas concepciones fueron centrales en su nacimiento en el siglo XIX y luego en el XX para construir un conocimiento “académico y crítico” de los problemas sociales alejado de concepciones metafísicas, totalitarias o eclesíásticas. Estos tres paradigmas hoy coexisten en el siglo XXI en América Latina en las ciencias sociales y, a diferencia de las ciencias naturales donde un paradigma reemplaza a otro, es decir donde un nuevo criterio de “verdad” desplaza definitivamente a lo que ahora aparece como “falso”, la pluralidad de paradigmas brinda riquezas y da profundidad a los análisis. Nuestras producciones en el Grupo Clacso de Sociedad y religión en los últimos años muestran esas pluralidades y tensiones (Alonso, 2008).

Los dos primeros comparten una misma mirada aunque desde diversos anclajes y con matices según autores y momentos históricos: poseen –a grandes rasgos– una concepción de fenómeno social regida por “leyes universales” que el científico social debe tratar de descubrir. Estas tendencias quieren separar en la trama de la vida, en las acciones y comportamientos de los diversos actores, aquello que es “verdadero y real” de lo “ilusorio y velado”, “lo científico de lo mágico”, “lo racional de lo irracional”. Para esa concepción de las ciencias sociales sólo existiría lo medible, lo tocable, lo objetivo y lo contable. Con el correr de los años supuso que sólo hay ciencia de lo “escondido” y por ende todo progreso en la ciencia es “revelador”. Las personas y grupos aparecen así como desnudos, sin ropas ni máscaras, sueños y esperanzas. “La construcción de los objetos de estudio” desde “la realidad”, “hombre real”, “grupos sociales verdaderos”, es decir desprovistos de sus imaginarios, se conjugaba perfectamente con el sueño colectivo de una sociedad y de una historia por fin “transparentes para los hom-

bres que la hacen”.³ Además, con matices, compartían la idea de que la principal diferencia entre las ciencias sociales y las ciencias naturales era que ambas tenían distintos objetos de estudio, pero compartían los mismos principios epistemológicos, empleaban una metodología similar y buscaban la construcción del mismo tipo de conocimiento.⁴

¿Qué aporta el paradigma comprensivo –el de la acción provista de sentido– para comprender e interpretar el vínculo entre lo político y lo religioso, entre la acción político-religiosa que se viene desarrollando en la específica modernidad de América Latina desde siglos? Fruto de nuestro trabajo de investigación en equipo (Vasilachis, 2006) y de otros aportes de investigadores weberianos⁵, sintetizamos los aportes metodológicos que podemos resumirlos en:

- 1| Las ciencias sociales deben considerarse ciencias a partir de sus propias propuestas de validez, confiabilidad y conceptualidad. Weber y Troelstch rechazan la concepción que supone unas “ciencias exactas racionales” aplicadas a la naturaleza y otras “ciencias emocionales o irracionales” aplicadas al espíritu. La coherencia lógica de sus conceptos es una de las condiciones de la ciencia social, mientras que la validez debe pasar por el tamiz de la confrontación histórica con los hechos acaecidos. Afirmamos con ellos que los fenómenos sociales son distintos a los naturales y no pueden ser comprendidos en términos de relaciones causales. Hemos aprendido a lo largo de las investigaciones realizadas y en el intercambio con colegas de “otras modernidades” que los hechos sociales no se pueden transformar en leyes universales o mejor dicho donde lo que sucede en un determinado espacio, tiempo y lugar se lo considera “universal”, o sea que debe repetirse en otros lugares y espacios dado que anticipa o anuncia lo que debe o sucederá en lugares más atrasados o subdesarrollados o emergentes (la mayoría de las veces hechas desde categorías y conceptos provenientes de na-

3 Una síntesis magistral sobre la importancia de los imaginarios sociales, los símbolos del poder y las utopías en nuestras sociedades en Baczko (1991).

4 Es importante destacar los cambios “paradigmáticos” en las ciencias naturales. En la versión pospositivista, desarrollada actualmente por algunos investigadores en las ciencias naturales, se incluyen sistemas complejos que se autoorganizan y la naturaleza ya no es más concebida como algo inerte y pasivo. Las leyes que se mencionan son vistas como posibilidades y no mas como certezas inamovibles.

5 Gil Antón (1997); Naishtat (1998); Ferrarotti (1985); Donatello (2002).

ciones, academias e instituciones imperiales). Partimos de otra epistemología donde las acciones humanas están basadas e imbuidas de significados sociales e históricos de hábitos y procesos situados: personas, grupos e instituciones con intenciones, actitudes y creencias para un momento y espacio determinado. Las historias de vida son un ejemplo de esta diversidad (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2006).

- 2] Las ciencias sociales no deben copiar, imitar o reproducir la epistemología de las ciencias de la naturaleza como si las personas estuvieran en un laboratorio y se buscaran regularidades. Pasar de la observación a la comprensión, del punto de vista externo al punto de vista interno y combinar el proceso histórico con el sociológico (no perder de vista el anclaje histórico de los fenómenos sociales) es nuestra tarea. Los interrogantes epistemológicos no son comunes a todas las disciplinas científicas. Estos interrogantes surgen de la acumulación del conocimiento en cada disciplina en relación con la práctica cotidiana de investigación. Por otro lado el mundo de la vida nos muestra la presencia simultánea de una pluralidad de métodos cuya aplicación es posible con el fin de conocer un determinado fenómeno social.
- 3] Afirmamos que en las ciencias sociales el conocimiento pasa por la interpretación de la acción social analizada tanto en hechos como en representaciones, en estructuras como en agentes. Será central analizar y describir el sentido que los actores, varones y mujeres, dan a sus acciones. Comprender *-verstehen-* la racionalidad de dichos sentidos “sin juicios de valor” y en “relación” está en el corazón de la obra weberiana. “Quien quiera ver [panoramas] que vaya al cine... y quisiera añadir que quien desee sermones que vaya a la iglesia. No se dedicará una palabra a examinar la relación de *valor* que existe entre las culturas que se comparan” (Weber, 1987: 23).
- 4] A diferencia de las ciencias naturales, al investigar los comportamientos sociales de varones y mujeres debemos tener en cuenta que el actor no es ni un “simple objeto de estudio” ni un “reproductor (pasivo) de las estructuras sociales”. Ante estas visiones deterministas, funcio-

nalistas y evolucionistas de los hechos sociales es que se “rebela” la mirada interpretativa y la imaginación sociológica. El investigador no debe “verificar hipótesis” sino que continuamente tiene que construir nuevas interpretaciones de la realidad desde una mirada histórica y situada. Oponemos a las hipótesis previas las preguntas de investigación que guiará el análisis a realizar y será central conocer la mayor cantidad de respuestas posibles. Por ello la sociología comprensiva es fundamentalmente comparativa, dando importancia a los conceptos y categorías que provienen de los actores. A partir de allí surge el intento de crear “tipos ideales” y relacionados entre sí. Esto supone tomar distancia “axiológica” de los hechos con el fin de no confundir “mi” hermenéutica con “la” hermenéuticas de los actores” – no de alejarse de esos hechos en aras de una pretendida objetividad científica-, de buscar múltiples motivos y sentidos– objetivos y subjetivos, racionales e irracionales, materiales y espirituales, estructurales e individuales⁶ –presentes en el accionar individual y colectivo que se busca comprender. Por eso la insistencia de continuamente relacionar una triple hermenéutica: la de los actores, la del investigador y la de los paradigmas en los cuales se interpreta el mundo de la vida. Proceso social abierto a lo nuevo, lo imprevisto y a las múltiples posibilidades dado que el devenir de la acción humana –por suerte o por desgracia– es una aventura incierta.

- 5| El investigador social no puede anticipar (profetizar) los acontecimientos del avenir. Los sentidos de la acción elaborados por los múltiples actores en sus diversas racionalidades y memorias pueden ser interpretado por el investigador de diversas maneras a fin de poder evaluar la relevancia e importancia de los varios factores. El *para qué, cómo y con quién* será relevante según los objetivos que el investigador haya decidido y según los acuerdos con quienes han participado en la elaboración de los contenidos. Recordemos que Weber se niega en toda su obra a señalar una última causa central y decisiva de la acción

⁶ Giddens (1997) décadas más tarde avanzará, en el “análisis de la dualidad de la estructura” relacionando estructuras con actores/individuos.

social. En otros casos se niega a la definición previa del tema a tratar—como será el caso de religión, de capitalismo, de racionalización, etcétera— sabiendo que toda definición tiene una carga de poder y de significado dada por los actores dominantes en tal o cual período histórico y según el momento y la configuración histórica de la esfera y arena desde la cual se la realiza. En la modernidad latinoamericana, como hemos investigado, se trata de una esfera y una arena que es político-religioso (o mejor dicho político-cristiana) al mismo tiempo donde las autonomías absolutas son casi inexistentes en la larga construcción de dicha modernidad. De allí la utilización de otro concepto central en el análisis weberiano: el de afinidades. Esto le permitirá estudiar con minuciosidad y detalle, por ejemplo, como tal o cual ética colabora, promueve o dificulta tal o cual postura económica, y *viceversa*, como tal o cual desarrollo económico colabora, promueve o dificulta tal o cual ética. Esto se hace “por importarnos exactamente la influencia de la determinación de la ética de aquellos extractos que fueron los “exponentes de la cultura en su ámbito respectivo. Se trata justamente de las influencias que (las éticas religiosas) han ejercido en su modo de vivir (Weber, 1987)”

- 6| Una reflexión epistemológica desde los actores que habitan en Latinoamérica y el Caribe debe sospechar de las homogeneizaciones y universalidades previas. Se deben tener en cuenta las particularidades de los sujetos, situaciones, acontecimientos, vivencias y los procesos históricos, simbólicos, culturales, económicos y estatales que se analizan. Al igual que deben tenerse en cuenta las características de las teorías, métodos y conceptos con que se accederá a ellos. Debemos construir una epistemología que parta del sujeto conocido, como nos recuerda la colega Vasilachis:

Se deberán reconocer las características de los métodos con los que accederá a ellos, acerca de los conceptos que habrá de aplicar y, entre otros, acerca de las teorías que perfilan el contenido semántico de esos conceptos, acerca del alcance o de las restricciones de las teorías legitimadas como tales y acerca de la necesidad de verificar o crear teoría (Vasilachis de Gialdino, 2007: 2).

Una ética protestante metódica, ascética y un espíritu del capitalismo racionalizador

1. La obra

No es un libro que investigue la relación del protestantismo con el capitalismo o que suponga que las causas de uno están en el otro. El libro no se llama “protestantismo y capitalismo” ni hay en el mismo una pormenorizada historia de la reforma ni tampoco cuadros, cifras o estudios sobre la economía capitalista. Las palabras claves son ética y espíritu, conceptos más cercanos a procesos culturales, a las acciones y sentidos de grupos e individuos que a infraestructuras o idealismos.

Dado que se trata, como es común en los clásicos, de un libro leído rápidamente, nos hemos tomado el atrevimiento de citar – allí donde los conceptos divergen con el sentido común dominante en los ambientes académicos– ampliamente al autor. En América Latina esta obra sirvió tanto para mostrar el “no desarrollo capitalista de la región” debido a su fuerte impronta católica como para explicar la dificultad de “lograr una modernidad plena” al no poseer una ética intramundana secularizada o evolucionada. Con la aparición de las teologías de la liberación y su cuestionamiento al mundo capitalista y su ética de mercado, surgieron las investigaciones a las “aversiones manifiestas” del catolicismo al mundo de los negocios. Recordemos entonces la advertencia:

Y ahí en lo no dicho en la obra, en lo que la hace significativa, se esconde quizás la clave de la fascinación que genera su propia sencillez [...] Por eso quizá La Ética protestante es un mito: sólo podemos aproximarnos a ella variando sobre su sentido implícito y no dicho (Weber, 1998: 8-9).

Por otro lado no debemos olvidar los trabajos de otros intelectuales alemanes de la época que relacionaban esos orígenes capitalistas a otras lógicas como Sombart ⁷ sobre la importancia del judaísmo en el na-

⁷ Sombart, Werner (1863- 1941). Economista y sociólogo alemán, fundador junto a Weber y Schumpeter de la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Comienza estudiando el socialismo y los movimientos sociales del siglo XIX, luego analiza el nacimiento del capitalismo y su relación con el judaísmo (*El capitalismo moderno*, 1902 y *Los judíos y la vida económica*, 1911). Al igual que los otros miembros de la revista rechaza aislar los hechos económicos de las situaciones políticas y culturales. Su antiliberalismo lo leva a una crítica al capitalismo liberal, influenciado primero por corrientes marxistas y luego se orienta poco a poco hacia un socialismo nacionalista y finalmente se suma al nacional-socialismo (*El socialismo alemán*, 1934). Muere en Berlín en plena guerra. Weber criticará

cimiento del capitalismo y de Simmel sobre la relevancia del dinero publicado en 1900⁸.

El libro es fruto de unos apuntes publicados originariamente en 1905, que produjo numerosas reflexiones críticas a las cuales el autor respondió una y otra vez mostrando el interés en sus análisis y que fue nuevamente publicado, corregido y comentado por el mismo Weber meses antes de morir en 1920. Esta última edición es la que conocemos habitualmente en las diferentes traducciones y la que utilizaremos en estos aportes. Recién en 1993 apareció por primera vez en alemán un texto con las dos ediciones.

El trabajo es ampliamente innovador para la época no tanto en el hecho de destacar la importancia de la Reforma protestante en el desarrollo del capitalismo (de la cual se escribía y mucho desde décadas anteriores) sino en la profundidad, complejidad y pertinencia desde la cual se buscan relaciones y afinidades entre lo religioso, lo político y lo económico.

Nos parece importante tener en cuenta las diversas correcciones y ampliaciones realizadas por el autor tanto en nuevos contenidos como por los aportes metodológicos. Estamos tan poco acostumbrados a que los “maestros” revean sus textos y los vuelvan a publicar que uno se asombra del trabajo de erudición en la nueva publicación quince años después. Los cambios no son tanto en el texto como sí en las notas y ampliaciones que realiza el autor a fin de dar respuestas a observaciones y malos entendidos. Debemos destacar la “Nota previa” (pp. 77-90) dado que no figura en la primera edición de 1905 sino que es el nuevo prólogo escrito por el autor en 1920 a los ensayos sobre

.....

fuertemente estas concepciones que relacionan judaísmo con capitalismo en su escrito sobre “El despliegue de la mentalidad capitalista” que agregará a su última edición de *La ética protestante*.

El afirma allí que:

no podemos hacer responsables a los judíos del abandono de este círculo de ideas (la que lleva a favorecer el capitalismo) [...] la posición de los judíos durante la Edad Media la podemos comparar con la de una casta hindú en un entorno que carece de castas: era un pueblo de parias [...] finalmente, el judaísmo mantuvo el dualismo originalmente universal de moral interior y moral exterior, en relación a lo cual fue decisiva la admisión del cobro de intereses a extranjeros que no pertenecían a la religión [...] esto era capitalismo patriarcal, no capitalismo racional del tipo surgido en Occidente. De ahí que apenas haya judíos entre los creadores de la organización económica moderna, entre los grandes empresarios. Este tipo era cristiano y sólo era posible sobre base cristiana (Weber, 1998: 325-327).

8 Simmel, George. Filósofo y sociólogo alemán (1858-1918). Publica otras obras como *Introducción a la ciencia de la moral* en 1892 y *Sociología* en 1908. Publicada en castellano: *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización* 1939 (Buenos Aires: Espasa Calpe).

sociología de religión (Weber, 1998b)⁹. Estas notas son fundamentales para comprender en su conjunto las respuestas a las críticas recibidas y, en especial, las que se refieren a cuestiones metodológicas. Las veremos más adelante.

El libro continúa con una pequeña “Advertencia” y sigue con lo sustantivo del texto. Está dividido en dos grandes partes. La parte I (pp.95 a 152) lleva como título “El problema” donde aparecen los hechos y los conceptos a grandes rasgos. Allí se analiza 1) la relación entre confesión religiosa y estratificación social; 2) el “espíritu del capitalismo” y 3) la concepción de la profesión de Lutero.

El capítulo II es más extenso y trata sobre “La ética profesional del protestantismo ascético” (pp. 153-261). Es aquí donde va a analizar con amplitud UNA de las vertientes del problema: la relación del *beruf* (vocación, profesión o mejor dicho profesión-vocación, profesión como vocación) ascético en UNO de los posibles desarrollos del capitalismo: el racionalizado. Para ello profundizará 1) las bases religiosas del ascetismo intramundano, (a. el calvinismo, b. el pietismo, c. el metodismo, d. Las sectas surgidas del anabaptismo) y 2) ascetismo y espíritu capitalista.

En la edición que estamos analizando –que es la que el autor rehace detalladamente– se incorporan otros tres escritos donde Weber apunta a mostrar como amplía su campo de investigación a otros grupos religiosos y su intento de analizar ahora la contrapartida de la primera parte: es decir las relaciones e influencias del capitalismo en el desarrollo de los grupos religiosos. Este es un tema poco trabajado en América Latina. Jean Pierre Bastian comenzó un importante trabajo de investigación mostrando las redes de sociabilidad protestante, socialistas liberales y libre pensadores a fin del XIX y principios del XX en América Latina. Redes no solo anticatólicas sino también con amplias afinidades con un liberalismo integral que buscaba el progreso y mayor educación, al mismo tiempo que dejar atrás las tradiciones y costumbres supuestamente “no civilizadas” o “bárbaras” o “divinas” de los ciudadanos latinoamericanos, en especial los del mundo rural. Mariátegui retomó algunos de estos temas en relación al tipo de capitalismo que se vivía en Perú y como el “progreso” no integraba a indios ni campesinos y que la emancipación no se podía hacer solo con proletarios. Por eso se pregunta como relacionarse con la dimensión religiosa y otros

9 Recordemos que Weber sitúa esta obra en el primer lugar de sus extenso y eruditos trabajos sobre sociología de religión.

darán un paso más y propondrán movimientos sociales políticos y religiosos (Bastian, 2001: 323).

Lo importante será entonces investigar que religiones producen las modernidades y que tipos de modernidades religiosas se construyen, por ejemplo, en América Latina, y dejar el paradigma que suponía que más capitalismo es igual a menos religión, o más religión significa menos progreso y menos capitalismo, o simplemente que el progreso indefinido del capitalismo haría desaparecer lo religioso. Lo secular y lo religioso pueden convivir en una misma persona y en un mismo espacio social. Lo que si existe es mayor pluralidad religiosa y, en el caso de América Latina, el quiebre del monopolio católico simbólico en el mundo de los creyentes (Mallimacci, 2009; Berger, 2016). Walter Benjamin dará un paso más y escribirá sobre el capitalismo como religión (hay varias traducciones de ese pequeño texto).

En Weber vemos como uno de los primeros escritos, que suma al primigenio de 1905, lleva como título “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo” (265-290) que es una versión ampliada en 1920 de un artículo publicado en 1906. El segundo es titulado “La metódica religiosa de salvación y la sistematización de la conducción de la vida”, redactado entre 1911 y 1913 (291-319), y hay un capítulo tercero titulado “El despliegue de la mentalidad capitalista” (321-333) que es una parte del último curso universitario de 1919/1920 donde vuelve a insistir contra la “unicidad” de causas en el desarrollo del capitalismo y a tener en cuenta las diversas “racionalidades”. Le interesa el conocimiento histórico y teórico de la significación cultural general del desarrollo capitalista como programa de largo plazo. Las ilusiones, como los sueños, no pueden ignorarse en los comportamientos de las clases sociales. Por eso su interés en tomar contacto con especialistas religiosos que viven en áreas rurales para conocer, por ejemplo, a través de ellos, la manera en que los obreros agrícolas alemanes perciben su situación laboral y la transformación de sus imaginarios y subjetividades.

Las grandes ideas desarrolladas en este clásico texto son conocidas. Numerosos autores lo han comentado con más detalle. Me interesa en este texto aquello que hoy se relacione con política y cristianismo analizado desde América Latina en el actual contexto de ampliación de visiones e imaginarios vinculados al mercado y sus dones, sacrificios, esperas, promesas y recompensas (tanto simbólicas, como religiosas y económicas).

Weber tomará datos sobre pertenencias sociales y laborales de católicos y protestantes y tendrá en cuenta especialmente las máximas de Benjamin Franklin sobre el dinero y el trabajo como “tipo ideal

del espíritu del capitalismo racionalizado”. Mostrará como el concepto de “profesión” se utiliza por primera vez en las traducciones cristianas surgidas de la Reforma, las profundiza para el calvinismo a fin de ver como se expanden a la vida cotidiana (de un ascetismo extra-mundano para pocos y vivido por monjes en conventos fuera “del mundo”; pasando por las órdenes terciarias franciscanas donde ellos viven y predicán la pobreza en el mundo hasta el ascetismo intramundano que da sentido –“tipo ideal”– a los cristianos de la Reforma, en especial en el calvinismo y otros grupos ¹⁰) y verá las afinidades electivas entre unos valores cristianos reformados y otros valores empresariales como el rechazo entre otros valores católicos y unos valores económicos. La racionalización que estas afinidades producen tanto en las creencias religiosas como en los comportamientos capitalistas lo llevará a analizarlo para el conjunto de la sociedad. Racionalización que proviene de la especialización y desmagización del mundo y necesidad así de otras magias o magizaciones que den sentido a la vida.

Cuando decimos proviene, no es desde una mirada evolucionista, sino que quiere decir que tienen un cierto nivel de parentesco interior. Esto no significa que un hecho emana de otros según una ley predeterminada. Se trata en Weber de analizar tipos ideales históricamente y encontrar los distintos nexos. Veamos un ejemplo en la “Introducción” que realiza Jean Pierre Grossein:

En el proceso de “desmagización del mundo” –tal sería el sentido exacto de la expresión– tal cual está en el *Ética protestante*, hemos remarcado que Weber dice que ha sido iniciada por la profecía del judaísmo antiguo y que encuentra su “conclusión” con el ascetismo protestante, pero acotando que el ha desplegado sus efectos “en asociación con el pensamiento griego”. No se trata, a la evidencia, de un proceso puramente religioso siguiendo “una tendencia de desarrollo” inmanente: el punto de llegada no estaba inscripto *in ovo* en las profecías del judaísmo antiguo (Grossein, 2003: 56).

10 Quiero destacar la importancia de la historia y el accionar de los grupos creados por Francisco de Asís a finales del siglo XII y principios del XII en la comprensión sociológica del fenómeno del ascetismo, resistencia y crítica cristiana al poder de turno y las divisiones producidas a partir de esas experiencias. Estas notas de Weber serán retomadas y profundizadas por Pierre Bourdieu (“Génesis y estructura del campo religioso”, 1971) y últimamente por Michael Hardt y Antonio Negri (*Imperio*, 2002) y la inversión simbólica producida con un nuevo papa en 2013 que, proviniendo de “la secta” jesuita, por primera vez en la historia del papado lleva el nombre de Francisco, un crítico del poder centralizado.

2. La puesta en marcha metodológica: racionalidad y afinidades

La pregunta con la cual Max Weber realiza su investigación muestra la metodología anteriormente analizada en acción:

¿Qué concatenación de circunstancias ha conducido a que precisamente en Occidente y solo aquí, surgieran fenómenos culturales que se encontraban (al menos según nos complace figurarnos) en una dirección de desarrollo con significado y validez universales? (Weber, 1998: 77).

A una serie de cuestiones sobre la particularidad de Occidente (recoremos que profundiza en como “por lo demás, solo Occidente conoce una figura como el derecho canónico”) muestra desarrollos que sólo se han realizado en esta parte del mundo y tienen que ver con el *proceso de racionalidad que especializa*. Investigado sólo para *La Ética protestante* en 1905, en esta nota de la edición de 1920, los amplía para el conjunto de las esferas y arenas: el Estado, el arte, la astronomía, el derecho, las religiones, la educación (nos recuerda que la Universidad es un “invento” europeo al igual que el funcionariado especializado).

Fiel al método comparativo y en perspectiva histórica que le permite descubrir las peculiaridades señala

Lo mismo sucede en relación a la fuerza más influyente para el destino de nuestra vida moderna: el capitalismo [...] en sí mismo, el “afán de lucro”, el “deseo de ganancia”, de ganancia económica, de la mayor ganancia económica posible, no tiene nada que ver con el capitalismo [...] sin duda, el capitalismo es idéntico al deseo de ganancia, pero en la empresa continuada, racional, capitalista, es idéntica al deseo de una ganancia constantemente renovada: al deseo de “rentabilidad” (Weber, 1998).

Luego busca distinguir esa particularidad:

Occidente conoce en la Edad Media una forma de capitalismo completamente distinta y que no se ha desarrollado en ningún otro lugar de la tierra: la organización racional capitalista del trabajo (formalmente) libre [...] La organización racional moderna de la empresa capitalista no habría sido posible si otros dos importantes elementos de desarrollo: la separación de la economía doméstica respecto de la empresa [...] y la contabilidad racional [...] Y así como (y porque) fuera del occidente moderno el mundo no ha conocido una organización racional del trabajo, tampoco (y por ello) ha conocido un socialismo racional [...] faltaba el

“proletariado” en tanto clase y tenía que faltar justamente porque faltaba la organización racional del trabajo libre como empresa (Weber, 1998: 82-84).

Las causas de este proceso son varias y los caminos que se pueden seguir son imprevisibles. No se trata de oponer como comúnmente se repite “racionalidad a irracionalidad”, sino que el investigador debe comprender las diversas racionalidades y los distintos procesos que las mismas pueden (o pudieron) seguir. Las condiciones económicas forman parte del desarrollo del “*ethos* capitalista”. Espíritu económico en este tipo de capitalismo será sinónimo de espíritu burgués.

Dice el autor:

Para la historia de la cultura lo decisivo en su diferencia es que esferas fueron racionalizadas y en qué dirección [...] debido al significado fundamental de la economía, todo intento de explicación ha *de tomar en cuenta ante todo las condiciones económicas*. Pero esto no puede hacer olvidar el nexo causal inverso. Pues en su *surgimiento* el racionalismo económico no depende solo de la técnica racional y del derecho racional, sino *también* de la capacidad y disposición de las personas para ciertos tipos de conducción práctica-racional de la vida” (Weber, 1998: 86).

Las personas se suman, a su manera, a ese proceso “libre” y “gozosa-mente”. Con su accionar deben estar seguros y por eso deben buscar “signos” y “llamados” que les muestren que el cielo les pertenece. Siendo así: “Pues bien, *uno* de los elementos formativos más importante de la conducción de la vida fueron en el pasado las fuerzas mágicas y religiosas y las ideas éticas de deber enraizadas en la fe en esas fuerzas. De estas hablaré en los artículos reunidos y completados a continuación (Weber, 1998: 87).

La complejidad, riqueza y amplitud del pensamiento weberiano al analizar los fenómenos sociales se muestra al argumentar. Recuerda que un punto importante y difícil de captar es

El condicionamiento del surgimiento de una “mentalidad económica”, del *ethos* de una forma de economía, por determinadas creencias religiosas, y esto mediante el ejemplo de las relaciones del *ethos* económico moderno con la ética racional del protestantismo ascético. Aquí se estudia, pues solo un aspecto de la relación causal. Los artículos posteriores sobre la ‘ética económica de las grandes religiones’ intenta seguir (en una panorámica de las relaciones que las religiones culturales más importantes

guardan con la economía y la estratificación social de su entorno) *ambas* relaciones causales todo lo lejos que sea necesario para encontrar los puntos de *comparación* con el desarrollo occidental, que *habrá* que seguir analizando[...] aquí no se dedica una sola palabra a explicar que “relación de valor” existe entre las culturas que aquí son tratadas comparativamente (Weber, 1998).

La advertencia preliminar –escrita teniendo en cuenta las críticas y aportes de quince años de trabajo– finaliza con una recomendación. Creo que se le ha dado muy poca importancia a la misma. Weber sugiere para comprender las múltiples facetas del mundo cristiano es necesaria la lectura del “gran libro” de E. Troelstch (*Die Sociallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tubinga, 1912), otro de los sociólogos y teólogos allegados al equipo del autor. Fue, quizás, uno de los principales investigadores del cristianismo del siglo XX ¹¹ que “trata la ética del cristianismo occidental desde punto de vistas propios y muy amplios. A Troelstch le preocupa más la *doctrina* de la religión, a mí su influencia práctica” ¹²

Un concepto central desarrollado en el libro es el de “afinidades” entre las éticas religiosas con los intereses materiales y económicos. Se trata de buscar ciertas correlaciones entre las formas de la creencia religiosa y la ética práctica no sólo en el ámbito de casos individuales sino analizando también las consecuencias totales del sistema. Max Weber estudió sistemáticamente, tanto en perspectiva histórica como sociológica, estas relaciones entre ideas, mentalidades y culturas con los intereses materiales mostrando la equivalencia significativa del espíritu capitalista “racionalizado” y el de una ética protestante “metódica” al interior del mundo.

O sea que podemos analizar los grupos cristianos en América Latina según como transforman y dislocan las doctrinas y enseñanzas entre sus miembros y con la institución, y por otro lado como esos creyentes y esa institución dislocan, interpelan, cuestionan

11 Para una visión más completa de este autor en castellano recomendamos Mallimaci 1987 “Ernest Troelstch y la sociología histórica del cristianismo”.

12(Weber, 1998:94). Recordemos que Max Weber participó activamente a fines del siglo XIX en el Congreso Social evangélico fundado en 1890 con el intento de crear desde el cristianismo una base para encarar la cuestión social. Teólogos, políticos y economistas formaban parte de este grupo que disputaban con la social democracia de Kautsky como con los grupos liberales “manchesterianos” la presencia en el mundo obrero. Allí se buscaba investigar la condición social de los trabajadores, la evaluación social desde el criterio del evangelio y la formación de una síntesis entre la cultura protestante y la cultura obrera.

e influyen sobre las transformaciones en esa sociedad, estado y partidos políticos.

Tan pronto como un grupo de personas se siente atraído por un sistema ético, que originalmente se refería puramente a los problemas de la salvación y de los valores supremos, comenzará a “elegir” aquellos rasgos de la *idea original* con los que tiene alguna “afinidad” o “punto de coincidencia” en otros aspectos de su vida cotidiana (esferas, campos, espacios). Las palabras hacen a las cosas y van cambiando sus significados: “es indiscutible que en la palabra alemana “profesión” (*beruf*) (y tal vez más claramente aún en la palabra inglesa *calling*) resuena, entre otras, una noción religiosa, la de una tarea puesta por Dios”¹³. Como dice M. Hill

Es de vital importancia subrayar que la afinidad electiva no pretende describir la racionalización condescendiente de unas actividades dudosas, sino más bien señalar la convergencia espontánea y gradual de una ética religiosa y un espíritu materialista, con lo que se pone en marcha un fuerte impulso hacia el compromiso racional con unas actividades económicas” (Mill, 1971).

En la presentación del problema vuelve a complejizarse el método. Se trata ahora de contestar a la pregunta sobre que aspectos de ciertos contenidos característicos de esta cultura (moderna) se podría atribuir a la influencia de la Reforma en tanto causa histórica. Weber insiste –frente a críticas infantiles o prejuiciosas– que NO hay causas únicas y que a medida que investigamos aparecen nuevas relaciones e interrogantes. Vale la pena citar y recordar esta advertencia, tanto a jóvenes como a renombrados científicos sociales:

aquí tampoco vamos a defender una tesis tan estúpidamente doctrinaria como la de que el espíritu capitalista “(siempre en el sentido provisional de la palabra que empleamos aquí) **SOLO** pudo surgir como consecuencia de determinadas influencias de la Reforma, o incluso que el capitalismo en tanto que sistema económico es un producto de la Reforma. El simple hecho de que ciertas **FORMAS** importantes de la empresa capitalista sean mucho **MÁS VIEJAS** que la Reforma contradiría de una vez por

¹³ Ibid, p. 133. Profesión - vocación, misión, llamado... diversos conceptos traídos del mundo religioso cristiano a la experiencia cotidiana del trabajo primero y luego a la actividad política y científica en el mundo capitalista.

toda esa teoría. Sólo queremos constatar si y en que medida las influencias religiosas estuvieron implicadas (**JUNTO** con otros factores) en la formación cualitativa y en la expansión cuantitativa de aquel ‘espíritu’ por el mundo, así como que **aspectos concretos de la cultura que descansa en una base capitalista** se derivan de esas influencias. **SOLO** podemos proceder investigando **PRIMERO** si y en que puntos son constatables determinadas “afinidades electivas” entre ciertas formas de la fe religiosa y la ética profesional (Weber, 1998: 151).

Desde el punto de vista metodológico es importante resaltar su preocupación constante por la vida cotidiana de los actores que investiga, por la búsqueda de la subjetividad y sociabilidad que acompaña a los principios religiosos, en este caso el recorrido que el ascetismo que pregona el cristianismo puede verse en el largo plazo: desde los mártires, los monjes, los conventos (el pequeño grupo de elegidos), los predicadores callejeros que recorren el mundo cristiano, hasta que se hace vida cotidiana en las comunidades cristianas vía la profesión como vocación y como misión de salvación (la masificación de los elegidos en la creación de la burguesía) para finalmente llegar a “su disolución en el puro utilitarismo a través de las diversas zonas de difusión de la religiosidad ascética”. Una vez se trata de comprender una memoria larga y extensa que produce el paso de lo extramundano a lo intramundano, del control social institucional a la lenta y persistente creación del *habitus* individual voluntario que ordena.

Premeditadamente, de momento aquí **NO** hemos partido de las instituciones sociales objetivas de las viejas Iglesias protestantes y de sus influencias éticas (en especial no de la importante **DISCIPLINA ECLESIAL**) sino de los efectos que la apropiación **SUBJETIVA** de la religiosidad ascética por parte del **INDIVIDUO** fue capaz de ejercer sobre la conducción de la vida (...) toda discusión en este punto ha de tener en cuenta la gran diferencia que había entre el efecto del control autoritario de las costumbres en las Iglesias estatales y el control de las costumbres en las sectas, donde se basaba en el sometimiento voluntario (Weber, 1998: 222).

Finaliza su estudio buscando las “afinidades entre dos tipos ideales”. El de un tipo de ética protestante: el calvinismo que toma a la profesión como sinónimo de vocación (abandonando una concepción “racional” como la de “trabajar para vivir” y pasando a otra considerado como “irracional” de “vivir para trabajar” como sinónimo de salvación) y

otro tipo de espíritu capitalista: el representado en las máximas de racionalidad y confianza cotidiana de F. Franklin¹⁴. Recuerda y rechaza las críticas que se le efectuaron al desarrollo de estas afinidades y vuelve a insistir en su metodología señalando:

El bosquejo anterior ha acogido por precaución sólo las relaciones en las que es realmente indudable una influencia de las ideas religiosas sobre la vida cultural “material”. Habría sido fácil progresar hasta una “construcción “formal” que DEDUJERA lógicamente del racionalismo protestante TODO lo “característico” de la cultura moderna. Pero es mejor que algo así quede reservado a ese tipo de diletantes que creen en la “unicidad”, la “psique social” y la posibilidad de reducirla a UNA fórmula. Me limito a anotar, que, naturalmente (por supuesto), el período del desarrollo capitalista ANTERIOR al desarrollo que hemos observado estuvo condicionado en todas partes, entre otros factores, por las influencias cristianas, ya fueron favorecedoras u obstaculizadas (Weber, 1998: 308).

3. Éticas católicas y espíritu del capitalismo en América Latina y el Caribe: la ambigüedad y la profunda aversión

Si hubo influencias cristianas que favorecieron u obstaculizaron anteriormente el desarrollo capitalista ¿cuáles son las fuerzas cristianas que obstaculizan hoy (es decir en el momento que Weber escribe) ese espíritu del capitalismo racionalizador? Y aquí debemos profundizar en lo que un autor al analizar los aportes weberianos llama las “afinidades negativas” entre la ética católica y el espíritu del capitalismo “el capítulo no escrito en la sociología de la religión de Max Weber” (Lowy, 1999: 31). América Latina y el Caribe serán para ese autor un espacio social, simbólico, económico y político privilegiado para comprender esa aversión en el siglo XX. Las investigaciones de los colegas Donatello, Cucchetti, Cattogio, Gimenez y Esquivel han profundizado en ese vínculo histórico y relacional.

Si no hay un solo camino posible sino varios y siguiendo la misma metodología weberiana, la oposición al “*ethos* capitalista racionalizador” no significa necesariamente que se es “irracional” o desde otra óptica “que se impide el avance de la modernidad”. El habitáculo

14 Ese “espíritu” puede sintetizarse en la racionalidad cotidiana en la vida empresarial (que brinda credibilidad fruto de la irracionalidad de participar en grupos religiosos que predicán que para salvarse hay que vivir para el trabajo o profesión) como: “el tiempo es dinero”; “el crédito es dinero”; “el dinero es fértil y reproductivo”; “el ahorro y la prudencia en los negocios”, etcétera.

donde puede gozar el espíritu burgués no necesariamente significa “felicidad” para el conjunto de la población.

Por un lado está la concepción del lucro y sus distintas interpretaciones y maneras de llevarlo a la vida cotidiana. Weber analiza el lucro en relación al “*beruf*”, a la profesión-vocación. Dice:

Pues apenas hace falta demostrar que aquella concepción del lucro en tanto que fin en sí mismo al que se compromete el ser humano, en tanto que “profesión”, se opone al sentir ético de épocas enteras. En la frase “*Deo placere vix potest*” (“Es muy difícil complacer a Dios”), transferida al derecho canónico, a la que por entonces se consideraba auténtica (igual que a la frase del Evangelio sobre los intereses) y que fue utilizada en relación a la actividad del comerciante; en la denominación del afán de lucro como TURPIDO¹⁵ por parte de Tomás de Aquino (que se refería incluso al lucro inevitable y, por tanto, lícito éticamente). (Weber, 1998: 127).

Y agrega:

Algunos éticos de la época (sobre todo los de la escuela nominalista) aceptaron como dados los inicios ya desarrollados de las formas capitalistas de negocios, e intentaron presentarlas como lícitos y necesarios [...] pero la doctrina dominante rechazó como turpido el “espíritu” del lucro capitalista o al menos no pudo valorarlo éticamente de una manera positiva (Weber, 1998: 130).

Una de las principales líneas de reflexión iría hacia la “discrepancia irreconciliable” del espíritu del capitalismo moderno con una ética eclesial católica de la fraternidad universal, dado que son dos racionalidades en conflicto. La otra nos lleva al carácter impersonal de las relaciones de negocios.

Nos recuerda:

El *ethos* de la moral económica eclesial queda resumido en su juicio sobre el comerciante (probablemente heredado del arrianismo): *homo mercator vix aut numquam potest Deo placere* (“el mercader apenas o jamás puede placer a Dios”) [...] La profunda aversión de la ética católica (y después de la luterana) a todo interés capitalista descansa esencialmente en el horror a la impersonalidad de las relaciones entre los participantes en la vida económica capitalista. Esta impersonalidad es lo que sustrae determinadas relaciones humanas a la Iglesia y a su influencia

15 turpido: vileza, infamia

etizadora y de este modo excluye que sean reglamentadas e impregnadas éticamente por ella [...] El resultado de la actitud de la Iglesia ante *estos problemas fue que la ética económica medieval descansó, excluyendo el regateo por el precio y la competencia libre, sobre el principio del iustum pretium y pretendió garantizar a todo el mundo la posibilidad de vivir* (Weber, 1998).¹⁶

El “espíritu del capitalismo” sintetizado en el “vivir para trabajar” e impregnado por el calvinismo encuentra en el tradicionalismo y en las utopías de fraternidad católicas y protestantes espacios para la crítica, la deslegitimidad, y renueva una nueva lucha de dioses. Tanto en sectores del catolicismo como del protestantismo latinoamericano, la aversión capitalista se revitalizará desde posturas martiriológicas, proféticas, milenaristas y escatológicas.

Una vez más debe quedar claro que no se dice que la Iglesia Católica o las éticas católicas surgidas de su enseñanza social sean anticapitalistas. Se indica que en determinadas situaciones, determinados grupos católicos pueden inferir de sus principios religiosos una *aversión* en su práctica social, cultural o política, a ciertos o a la totalidad de los valores del capitalismo, sea por la impersonalidad del mercado, sea por la “injusticia hacia los pobres” de dicho sistema, sea porque “el capitalismo mata” como afirma actualmente en el siglo XXI el papa Francisco. En esta lógica debe comprenderse la utopía de la Patria Grande Latinoamericana enfrentada a los intereses de los EEUU (influencia liberal capitalista, WASP –*White Anglo Saxon Protestant*– en algunos y judaica en otros) y del mercado desregulado, que en la mayoría ha encontrado históricamente y sigue encontrando hoy amplias afinidades con el mundo católico vinculado al pueblo, a los pobres, a los humildes y a los ninguneados. Los esfuerzos por encontrar caminos de diálogo, paz y encuentro entre Estados y pueblos latinoamericanos por parte del Vaticano deben entenderse en esa lógica.

Esa aversión forma parte también de la teología de la liberación latinoamericana en sus múltiples vertientes, según estados nacionales, movimientos sociales y memorias presentes. Puede interpretarse como continuidad de un catolicismo en toda la vida, catolicismo integralista que vincula lo político-religioso, fe y vida, oración y acción y que no valora las autonomías de la racionalidad capitalista. Desde una doctrina social planteaba una visión anticomunista y anticapi-

16 Forma parte de uno de los textos que se agregaron al original de 1905 y que lleva en español el título de *Historia económica general* 1942 (México: FCE).

talista, antiliberal y antimarxista, y que a partir de las innovaciones del Concilio Vaticano II a nivel mundial y los desafíos en los 60 y 70 en el continente, produce una ruptura hermenéutica y epistemológica afirmando un catolicismo liberacionista latinoamericano, desde y con los pobres y tomando distancia de los grupos de poder existentes para anunciar aquí y ahora el Reino de Dios.¹⁷

Pero, ¿es posible cambiar la ética utilitarista del capitalismo que ha ganado vastos sectores de la población desde, por ejemplo, un tipo de anticapitalismo o no capitalismo católico? En sociedades cada vez más complejas, donde las instituciones religiosas no poseen el monopolio ni de las conductas públicas ni de las privadas ni del control del estado, ¿podrán las éticas religiosas dar sentido al conjunto de la ciudadanía? ¿O son éticas para una comunidad organizada de fieles? o ¿Habrán que diferenciar éticas y comportamientos para mayorías, minorías e individuos bajo un liderazgo carismático y escatológico? Los discursos, las palabras, los viajes del actual papa Francisco en América Latina son portadores de una crítica al mercado capitalista, al goteo y al derrame que explota, a una globalización que empobrece y favorece a los grupos financieros de poder, a la “casa común que esta en peligro” y necesita un desarrollo sustentable y en apoyo a los movimientos sociales para que exijan Techo, Tierra y Trabajo. Al mismo tiempo condena a las mujeres por tomar decisiones sobre su propio cuerpo, enfrenta a las políticas de diversidad sexual y ampliación de derechos y exige presencia en las políticas estatales.

Más aún, hay que distinguir entre lo que se “dice y se hace”. ¿Hasta donde llega el anticapitalismo en el mundo católico latinoamericano dado la diversidad de éticas y comportamientos a su interior? ¿Cómo se ha transformado la larga lucha contra la modernidad burguesa a lo largo de los siglos? ¿Ha producido otra

17 Su principal referente latinoamericano será el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez. Su clásico libro: *Teología de la Liberación. Perspectivas* 1971 (Lima: CEP) –dedicado a un sacerdote asesinado en Brasil como fue Henrique Pereira Neto y a un novelista peruano como José María Arguedas– muestra el inicio de una reflexión y praxis social situada, histórica y desde pueblos y pobres oprimidos y creyentes, que continua hasta la fecha. Del mismo autor se destaca *Beber en su propio pozo* (1983). El autor realiza uno de aportes postcoloniales más profundos sobre la cultura, el sentir, el sacrificio y la alegría espiritual en y del pueblo latinoamericano. Viviendo en tierra extraña, esa infancia espiritual le permite a ese pueblo ser libre para amar. Es en ese “seguimiento de Jesús” que descubre “tierra de muerte temprana e injusta pero también de afirmación cada vez más fuerte del derecho a la vida y de la alegría pascual”. El sacerdote Gustavo Gutiérrez recibió el título de Doctor Honoris Causa de la Universidad de Buenos Aires en octubre de 2001 como reconocimiento a su amplia y valiosa producción social e intelectual al conocimiento de los pobres del continente.

modernidad no burguesa? ¿Cuales son sus logros y sus límites en el largo plazo?¹⁸.

Recordemos como Weber insiste a lo largo de su texto y en las numerosas notas a pie de página sobre esa prudencia conceptual y metodológica necesaria que evite lo que hoy llamaríamos etiquetamientos:

[...] pues lo que cuenta para nosotros no es lo que se enseñó teórica y oficialmente en los compendios de la época [...] sino algo completamente diferente: averiguar cuales fueron los ESTÍMULOS psicológicos creados mediante la fe religiosa y la praxis de la vida religiosa [...] para ello sólo podemos proceder dando a las ideas religiosas una coherencia que haga de ellas “tipos ideales” que sólo se dan raramente en la realidad histórica (Weber, 1998: 151).

¿Y cuales son esos tipos ideales en los grupos religiosos? Para ello debemos retomar al autor que una y otra vez Weber nos señala como el “experto” en el tema. Nos referimos a los aportes de Ernest Troelstch (1865-1923), especialmente –como ya hemos citado– de su trabajo central *Die Sociallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tubinga, 1912).¹⁹

Troelstch nos recuerda desde el comienzo del texto que el cristianismo históricamente reclama –en nombre de lo sagrado, lo espiritual, lo absoluto, proclamando que el Reino no es de este mundo– la tensión constitutiva de lo cristiano frente al poder temporal, el rey o el Estado. Se trata del alejamiento del mundo en perspectiva escatológica. En este caso, la influencia sobre lo “social” se ejerce principalmente por la mediación de grupos religiosos a los que el cristianismo da nacimiento. Como estos grupos no se asientan sobre una finalidad “mundana”, su fuerza de cohesión y de organización se muestra relevante.

El universalismo cristiano entra en tensión lentamente con un individualismo que mantiene sus convicciones, opiniones, teorías y fines políticos fruto también de otra comprensión del “carácter absoluto del cristianismo” (Troelstch, 1979). De ese modo la infalibilidad

18 Un excelente texto sobre estos intentos, sus crisis y sus memorias, *Eglise contre bourgeoisie*, de Emile Poulat (1977). El autor modela al llamado catolicismo intransigente caracterizado por ser integral, antiburgués, anticomunista, social, doctrinario, romano, popular y que proclama “ con la llegada de la burguesía se ha engendrado el desorden social de donde irremediablemente surge la subversión socialista”. Este catolicismo espera aún su larga historia en América Latina.

19 Ese libro no ha sido, lamentablemente, traducido ni al castellano ni al francés ni al portugués. Hay ediciones en inglés e italiano.

divina y al dogmatismo eclesiástico son dejados de lado y sustituidos por otra racionalidad que deja paso a la tolerancia y a la pluralidad. Racionalidad que es antagonista y continuidad de esa teología. Ernst Troeltsch aclara este punto:

En vez de la revelación gobernó la ciencia, y en lugar de la autoridad eclesiástica, la creación espiritual encauzada por los nuevos métodos. De aquí surgió el carácter científico —racionalista— de la cultura moderna, con el cual el individualismo se ejerció unas veces libremente, y otras, como es natural, comenzó a limitarse. El heredero de la teología, su antagonista y, al mismo tiempo, su réplica, fue el sistema natural-racional de las ciencias y de las ordenaciones de la vida del llamado racionalismo (Troelstch, 1967:18).

En cuanto a la metodología de Troeltsch, es uno de los grandes representantes del método de relacionar los textos y creencias religiosas con el contexto histórico. Es considerado uno de los iniciadores de la sociología histórica de la religión. Las creencias solamente adquieren forma histórica al relacionarse con los hechos y sus representaciones. Nos recuerda que frente a toda creencia se encuentra el mundo de la vida y frente a todo intento de construir un ascetismo intramundano se encuentran los obstáculos interiores y exteriores. La realización de las creencias cristianas supone, al mismo tiempo, una tensión entre la negociación “con el mundo” y una oposición a “ese mundo”. El discurso cristiano adquiere importancia histórica al “negociar” con la realidad histórica. Aquí, desde luego, resuena su amistad y colaboración intelectual con Weber y su ética de la convicción y del compromiso.

Formado en las más prestigiosas instituciones universitarias de Alemania, combinó la vida universitaria con la actividad como dirigente luterano y político. Destacará su participación en la fundación del *Deutsche Demokratische Partei* (Partido Demócrata Alemán), llegando a ser miembro del parlamento prusiano y siendo designado Subsecretario de Estado en el Ministerio de Cultura entre 1919 y 1921.

La forma social bajo la cual se expresan las concepciones religiosas proviene de los lazos que la unen y/o enfrentan a las estructuras sociales. Estos lazos asumen formas muy diversas según las diferentes maneras de concebir el ideal cristiano de lo social y la “fraternidad universal” por una parte, y por otra, según la manera en que, a nivel de la organización, esta realización se lleva a cabo. La organización social de los grupos religiosos mediatiza la influencia de la sociedad global sobre la mentalidad cristiana y, a su vez, es a partir de estos grupos que el cristianismo interacciona con las estructuras sociales.

Se da así una relación diacrónica, de largo plazo, comprendida desde los análisis históricos, y otra sincrónica, vista desde perspectivas sociológicas. Los períodos típico-ideales según Troeltsch en su libro sobre la enseñanza social de las iglesias y los grupos, van desde el origen del surgimiento del cristianismo, y son: la predicación de Jesús, luego el paulino, el del catolicismo antiguo y medieval, el luteranismo, el calvinismo y el protestantismo ascético, es decir el vivido en la época del autor.²⁰

Con respecto al ascetismo –como veremos para las órdenes religiosas católicas– nos recuerda que, en las que sociológicamente llamamos sectas, hay una hostilidad hacia la autoridad y el mundo. Por eso en el catolicismo esas órdenes –para ser aceptadas en la institución– deberán realizar los votos de castidad, pobreza y obediencia.

Estos períodos históricos se relacionan con los tres tipos ideales de cristianismo que surgen también de la concepción y creencia que se tenga sobre Jesús el Cristo desde los orígenes, y que perdurarán a lo largo de la historia: la iglesia, la secta y el místico. La definición que aparece en las conclusiones del libro ²¹ es la siguiente:

La Iglesia es una institución que habiendo recibido luego de la obra redentora, el poder de dispensar la salvación y la gracia, se abre a las masas y se adapta al mundo, pues puede, en cierta medida, hacer abstracción de la santidad subjetiva en función del interés de los bienes objetivos que son la gracia y la redención. La extensión es más importante que la intensidad y sólo ellas logran actuar fuertemente sobre las masas.

La secta es una libre asociación de cristianos austeros y conscientes que, porque se sienten verdaderamente nacidos de nuevo, se reúnen, se separan del mundo y se restringen a su pequeño círculo. Mas que sobre la gracia, ponen el acento sobre la ley y practican, en el seno de su grupo y de una manera más o menos

20 Este período que va desde finales del XVIII hasta principios del XX se caracteriza por los siguientes principios e ideales cristianos: “disociar profundamente sentimiento, placer y trabajo; establecer una ligazón permanente entre el trabajo y una finalidad situada más allá y que obliga a ocuparse hasta la muerte; contener la posesión de bienes terrestres al nivel de un simple medio que ayude al fin; cultivar metódicamente el hábito al trabajo para reprimir toda tendencia a la distracción y al parasitismo; utilizar voluntariamente sus ganancias a favor de la comunidad religiosa o del bien público”. En esta concepción el Estado debe ser mínimo, asegurar el orden, la disciplina y permitir la existencia armoniosa de la sociedad para que los individuos puedan vivir sus valores y éticas sin interferencias.

21 Trabajo de cátedra. Traducción al castellano de las *Conclusiones de “La enseñanza social de las iglesias cristianas y los grupos”* 1993 (Buenos Aires: UBA).

radical, la ley cristiana del amor: todo ello con el objetivo de preparar y esperar la venida del Reino de Dios.

La mística representa la interiorización y la inmediatez del universo de las ideas fosilizados bajo la forma de dogmas y cultos y revitalizados desde una posesión verdaderamente personal e íntima. Ella solo puede, en consecuencia, reunir grupos flotantes estructurados únicamente por lazos personales. Además, estos grupos rechazan como superfluos los lazos nacidos del culto, del dogma y de la historia.

Así como se “nace” en una Iglesia, “se decide por una opción voluntaria “formar parte de una secta y se busca realizar “la experiencia intensa de vida interior” en lo místico, la figura de Jesús el Cristo será para la Iglesia el Salvador, para la secta el Señor y para los místicos el “principio espiritual interior”. En lo que respecta a las clases sociales y su participación religiosa, el autor nos recuerda que en la Iglesia los fieles provienen de todos los sectores sociales, puede integrar los niveles más diversos de adhesión al cristianismo y en consecuencia ser revela como la única capaz de crear una religión popular; en las sectas los miembros provienen de un medio social popular y en lo místico se trata de personalidades provenientes de las capas relativamente altas.

Vemos así como Troelstch –al igual que Weber– presta especial atención a los grupos sectarios y los profundiza al tomar en cuenta varios de sus componentes al estudiar las órdenes religiosas al interior de la Iglesia católica (las mendicantes como los benedictinos y los franciscanos o luego los dominicos o los jesuitas, tanto masculinas como femeninas) las compara como si fueran sectas. Recuerda que en toda fundación de una nueva orden religiosa o en un nuevo grupo al interior del mundo cristiano hay simbólicamente una crítica al poder instaurado, es decir a aquellos que detentan el carisma de función. Ya en propia fundación de algo nuevo, está la constatación de que algo falta, que hay debilidades y que hay elementos “del origen, del fundador, de las primeras comunidades” (o sea de Jesús y sus primeras comunidades judeo-cristianas) que se están perdiendo, diluyendo o conciliando con el “mundo”.

Nace así un carisma personal que cuestiona a la autoridad política y religiosa del momento y que puede expresar esa rebeldía en forma pacífica o violenta, masiva o grupal, intra o extra mundo, según el tipo de espera, de promesa, de organización y de crisis social. Protestas, revueltas populares y milenarismos han sido dirigidas por este tipo de autoridad que es al mismo tiempo social, política y religiosa y con una fuerte adhesión en tiempos específicos y en los sacrificios. Son

movimientos poco fácil de analizar dado que las motivaciones resultan imprecisas, ambiguas y a veces etiquetados como “conservadores”, sea por la marginalidad o la composición social o por investigadores que no se esfuerzan por comprender a quienes son distintos a ellos. La mayoría de estos movimientos sociales sectarios no logran sumarse a experiencias más amplias y van hacia el fracaso. Sí lo hacen algunos de manera individual. Si perduran en el largo plazo y transforman sus promesas, pueden llegar a construir memorias y linajes que los transformen en iglesias. Podemos, entre otros, nombrar los estudios de Engels (Engels, 1850) que las tuvo en cuenta para las rebeliones campesinas de Muntzer. Hobsbawn²² las estudió para las rebeliones primitivas en el nacimiento de la clase obrera industrial, y en América Latina es conocida la rebelión popular a fines del XIX en el nordeste brasileño, en lo que se llamó “Canudos” en los textos de da Cunha (1980).

Si las categorías políticas “modernas” son en su mayoría continuidades –secularizadas– de las categorías de la teología judeo-cristiana, en América Latina debemos investigar la presencia en el largo plazo de las concepciones católicas en la vida política. Primero las ibéricas luego reformuladas en relación con los pueblos originarios hasta la independencia política en el siglo XIX y más tarde las provenientes de Roma con el surgimiento e invención de los nuevos catolicismos nacionales. Estas cosmovisiones han mantenido afinidades y aversiones en la formación del Estado, de los partidos y movimientos políticos, de las leyes, de la ritualidad social y política, en los conceptos, palabras, clasificaciones y sociabilidades que se utilizan para llegar a las mayorías y en los imaginarios que se han creado en cada estado-nación de América Latina. La política latinoamericana reproduce –secularizada y a su manera– participaciones y carismas tipo iglesia, secta y mística y el vínculo político-religioso mantiene más relaciones que autonomías en la mayoría de las sociedades y estados latinoamericanos. El espacio público y el estatal ha sido y es “colonizado” por grupos religiosos, hasta ayer mayoritariamente católicos, al cual se han sumado hoy los evangélicos mientras se mantienen subalternizados los afros y otras experiencias religiosas minoritarias.

Visto desde América Latina donde el catolicismo sigue siendo la religión dominante, cuando uno de estos elementos constitutivos del cristianismo es anulado, desplazado, reprimido o ignorado, el

22 Hobsbawn, en *Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX* (1974) estudia lo que llama la “sectas obreras” de origen religioso en Gran Bretaña

conflicto estalla no solo al interior del campo religioso sino en el conjunto de la sociedad y el Estado. Cuando, por ejemplo, más cerca cree estar el tipo ideal de Iglesia (*o Estado*) de alcanzar su objetivo universal, de monopolizar el campo religioso (*o social y político*) eliminando sus disidencias internas; cuando más estrechos, dominantes y totalizadores son sus relaciones con el Estado (*la Iglesia*), cuando más relega a un puesto secundario o insignificante al tipo-ideal secta como son las congregaciones, movimiento o grupo laicales autónomo que proclaman “el individualismo radical del evangelio” (*otros partidos políticos y/o movimientos sociales y/o expresiones minoritarias*) que reclaman pluralidad o y niega o reprime las expresiones místicos-individuales más cerca se está de aumentar la conflictividad social y religiosa desde su interior o con el nacimiento de “disidencias”, o sea de otros grupos religiosos (*políticos y sociales*) desde el exterior que piden o reclaman al poder político o al estado (a las iglesias y comunidades religiosas varias) apoyo y solidaridad. No se puede comprender la seducción, riqueza, amplitud, reconocimiento, transgresión al poder como una gran ambigüedad para el largo plazo que produce el populismo plebeyo y popular en las sociedades latinoamericanas sin las afinidades que el mismo tiene con un catolicismo mayoritario tipo iglesia y con la religiosidad popular que el mismo expresa.

Conclusiones

Podemos afirmar como Weber y Troeltsch que el capitalismo sigue siendo el poder que determina el destino de nuestras vidas, y que la modernidad capitalista latinoamericana produce religión y una modernidad religiosa diferente a la europea occidental, a la europea oriental, a la norteamericana, a la asiática y a la africana.

Los aportes de Shmuel Eisenstadt y su concepción de “modernidades múltiples” pueden ayudarnos a ampliar nuestros horizontes de sentido. Desde el prólogo hasta las conclusiones de su escrito *Multiple modernities*, Eisenstadt repite varias veces que “la modernidad europea es solo una de las modernidades” y que “la modernidad se ha difundido en la mayor parte del mundo en su versión colonial e imperialista” (Eisenstadt, 2000: 130). Nos ayuda así a reflexionar sobre el mundo contemporáneo –tanto desde el punto de vista histórico como sociológico– abandonando los puntos de vista hegemónicos que desde hace siglos dominan en el mundo académico y científico. No olvidemos que las diversas esferas institucionales autónomas modernas del capitalismo –la económica, la política, la educativa, la familiar, la religiosa, la erótica– se definen, regulan y compiten de distintas maneras en distintas sociedades y en distintos períodos históricos.

Eisenstadt analiza en otro texto específico (2013: 25) la relevancia de la investigación sobre América Latina y sus patrones de ciudadanía tal como se ven en el marco de las modernidades múltiples. De entrada hace una observación sobre un concepto utilizado fácilmente sin análisis previo:

El populismo juega –en América Latina– un papel estructurante clave en la esfera política y en la reconstitución de identidades colectivas a nivel nacional, mucho más allá del papel que tales formas de liderazgo y de movimientos jugaron en Europa Occidental” Eisenstadt: 2013: 155).

Populismos latinoamericanos, como hemos mostrado en varios trabajos, que solo puede ser comprendidos como continuidad, dislocación (Mallimaci, 2015) y reconstitución del imaginario católico carismático del tipo Iglesia tal cual se creó en América Latina bajo la dominación hispana y luego romana, y que incluye al modelo tipo secta –propio de las órdenes religiosas– y al tipo místico, siempre y cuando acepten la autoridad de la institución eclesial.

Al capitalismo realmente existente en América Latina y el Caribe con sus Estados-nación, historias, modos de producción, lucha de clases, afinidades y aversiones con las éticas religiosas e imaginarios sociales de largo plazo debemos seguir dedicándole nuestras investigaciones críticas. El vínculo hoy entre capitalismo y democracia; entre estado social y desregulación financiera global; entre igualdad, empleo, distribución de bienes y libertad para todos y todas, y entre laicidad y secularización se encuentra en plena discusión y reflexión. Sabemos que no hay únicas causas ni procesos unilineales que transcurran según leyes sino múltiples actores con lógicas diversas. El “*verstehen*” debe ser nuestra epistemología abierta a lo imprevisible. Lo relacional, lo comparativo, las memorias de las víctimas de ayer y hoy como una epistemología del sujeto conocido deben ser nuestros paradigmas emancipadores.

Estudiar las éticas religiosas, las religiones de salvación, el ascetismo extra e intra mundano, las utopías religiosas, etcétera no sólo nos permite captar la vida como un cosmos con sentido, de buscar comprensiones racionales al más allá y al más acá, ver los efectos no deseados o contradictorios de tal o cual profecía sino que también nos hablan, nos muestran, nos dicen como son las sociedades, las estructuras y las personas que con, en y de ellas viven.

De todos modos, una mirada de largo plazo, nos muestra las dificultades actuales de las instituciones religiosas en poder dar solución a los enormes desafíos de las injusticias y dominaciones crea-

das por el capitalismo a partir de sus enseñanzas sociales y grupos organizados. En América Latina y el Caribe hubo y hay una religión burguesa (que no solo es de la burguesía sino también de sectores profesionales, militares, empleados y trabajadores del campo y la ciudad) que acompaña al nuevo espíritu del capitalismo desregulador. Frente al espíritu burgués abstracto, racional, calculador, pendiente de la ganancia de su inversión que hace promesas y exige sacrificios individuales y frente a empleados, trabajadores y cuentapropistas consumidores que viven su experiencia religiosa como algo privado y personal ¿hay lugar para éticas de fraternidad universal, de amor y compromiso con el extranjero, el distinto, el otro y la otra, las víctimas de un capitalismo que mata? ¿Las hay para otro tipo de ética que podríamos llamar humanista y de proximidad? ¿Sin utopías emancipadoras creíbles en las grandes masas y en las religiones tipo iglesias hay expectativas de transformación? ¿Debemos conformarnos en y con las éticas de comunidades organizadas para los elegidos que dan sentido al hoy y a un presente continuo?

Alimentos y bienes han crecido y circulan por el espacio público planetario como nunca se había visto. Al mismo tiempo, el actual proceso de acumulación capitalista permite que se concentren en pocas manos –“el afán de lucro despojado de su sentido ético- religioso” –; que una porción de la humanidad viva con recursos materiales y simbólicos suficientes –encerrada cada vez más en sí misma– y casi dos terceras partes vivan en la miseria y la vulnerabilidad. Vivimos “un capitalismo victorioso” que se considera como una religión donde el mercado se ha transformado en sagrado. Hoy ante nuevas incertidumbres y nuevas pobrezas, aquel religioso enviado a lo privado por el capitalismo burgués y moderno, es nuevamente llamado a justificar y legitimar la actual globalización desregulada y el enfrentamiento entre civilizaciones. Más aún “el *ethos* económico que surgió sobre la base del ideal ascético, ahora fue despojado de su sentido religioso” y nos propone un nuevo habitáculo, ya no duro como el acero sino flexible, blando, efímero y acogedor como “el habitáculo virtual e individual”.

Las esperanzas de construir los cielos sobre la tierra en algún “paraíso” o “tierra prometida” o en “un estado social o de bienestar” para el conjunto de las personas, al menos por el momento, ha desaparecido. El nuevo espíritu del capitalismo se ha transformado en un mercado y empresarios que se han desbocado, que diluyen y destruyen todo aquello que se les opone y nos ofrecen vivir sin memoria y sin utopía liberadora. Las experiencias sectarias –sean políticas, religiosas, culturales o étnicas– vuelven a ser o continúan siéndolo como desde siglos espacios de certezas y de sentido para pocos y elegidos.

Los bienes exteriores han dejado de ser, “un abrigo fino que uno en todo momento se puede quitar ” para convertirse en una “caparazón” para individuos sin culpa y sin posibilidades, por el momento, de rehacer nuevos lazos sociales y éticos masivos e individuales que vuelvan a regular el mundo de las relaciones sociales. Para otros en América Latina, en la mayoría de los casos empobrecidos y marginalizados, sin pertenencias ni seguridades, la magia ha regresado –no sabemos si alguna vez se había ido– recomponiendo identidades y comunidad religiosas no sabemos por cuanto tiempo. Son muy ambiguas y seducidas con respecto al Dios mercado y sus consumos: quieren prosperar individualmente, cuidan y valorizan el cuerpo y al mismo tiempo rechazan todo tipo de regulación institucional o estatal.

El proceso de racionalización que especializa ha “colonizado” el conjunto de las relaciones sociales en esta porción del planeta llamado “mundo occidental” y se expande a otros espacios. Las empresas mediáticas –en especial la radio, televisión, internet, redes sociales, teléfono individual, plataformas, el mundo de lo virtual– aparecen ante tanta crisis de representación y de expectativas de futuro como los grandes dadores de sentido aquí y ahora. Buscan transformar el tiempo libre, el ocio, la vida política, la salud y la ecuación y los espectáculos en mera mercancía. La democracia no llega a ellos y la concentración es cada vez mayor a nivel nacional, regional y planetario.

Sin embargo, en un lado y otro, por múltiples caminos, de manera imprevisible y sin razones valederas, éticas humanistas y éticas religiosas apelan a utopías y a construcción de fraternidades universales. Otro mundo es posible repiten aquí y allí. ¿Acaso el catolicismo, las principales confesiones protestantes y grupos humanistas no cuestionan el actual modelo económico capitalista que excluye y empobrece, que prioriza el mercado a la persona, que pone en marcha maquinarias de guerra para expandir sus negocios y que se ha lanzado a una guerra religiosa contra el Islam de consecuencias inimaginables?

¿Pero las éticas religiosas en un mundo que se desinstitucionaliza tienen suficiente poder y presencia para cambiar las reglas de juego? ¿Será posible transformar desde adentro el habitáculo capitalista? El espíritu burgués expandido en el individuo metódico, racional, libre, austero ¿puede transformarse? ¿Qué actores sociales están dispuestos hoy a construir fuera o desde experiencias no capitalistas o a hacerlo donde todos y todas entren?

El espíritu capitalista que se encuentra hoy dominando el planeta avanza en la lógica racional financiera de que todo tiene precio de mercado y deben eliminarse las trabas éticas, religiosas, sociales y políticas que lo impiden y/o construirse otras que las legitimen y creen

nuevas afinidades. Sueña con una sociedad mundial sin Estado Social, sin participación política (hoy la lógica del capitalismo desregulado es la antipolítica y el gobierno de CEOS) y con individuos satisfechos sin culpa hacia los desechables. El mundo capitalista ha dejado de ser un gran convento para transformarse en un gran mercado mientras algunos sueñan con hacerlo un espacio de dominación integral. ¿Qué éticas de fraternidad con sus afinidades electivas y sus aversiones manifiestas han surgido y están surgiendo hoy en medio de nosotros para relacionar y politizar a los ciudadanos y ciudadanas del mundo con un nuevo proyecto económico emancipador que se construya no sólo a nivel individual, de clase, de género, de etnia, de desarrollo sustentable, de religión en una nación sino a escala universal ?

El esfuerzo intelectual de Weber y Troelstch por comprenderlo y transformarlo, ya no desde el Estado-nación, sino desde sus lógicas y racionalidades planetarias, deber ser continuado para encontrar salidas éticas, políticas y sociales que fortalezcan nuestras democracias para beneficios de las grandes mayorías y debiliten y eliminen las actuales racionalizaciones económicas capitalistas que benefician a unos pocos.

Bibliografía

- Alonso, Aurelio 2008 *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (Buenos Aires: CLACSO).
- Anthony, Giddens 1997 *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Baczko, Bronislaw 1991 *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Bastian, Jean-Pierre 2001 (coord.) *La modernité religieuse en perspective comparée: Europe latine- Amérique latine* (Paris : Karthala).
- Berger , Peter 2016 “Nuevas reflexiones en torno de la religión y la modernidad” en *Sociedad y religión*, Nº 46 (Buenos Aires).
- Boltanski, Luc y Ève Chiapello 2002 *El nuevo espíritu del capitalismo* (Madrid: Akal).
- da Cunha, Euclides 1980 *Los Sertones* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).
- Donatello, Luis Miguel 2002 “Lo permanente, lo excepcional y la/s sociología/s comprensiva de la cultura” en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Nº6 (Madrid: Universidad Complutense).
- Eisenstadt, Shmuel 2000 “Multiple modernities” en *Daedalus*, Nº 129, Winter, pp. 1-30.
- Eisenstadt, Shmuel 2013 “América Latina y el problema de las modernidades múltiples” en *Revista Mexicana de Ciencia Política y Sociales*, Nº128 (Mexico: UNAM), pp. 25.
- Emile, Poulat 1977 *Eglise contre bourgeoisie* (Paris: Casterman).
- Engels, Friedrich 1850 “La guerra de los campesinos en Alemania”. Disponible en: Marxist Internet Archive, http://ciml.250x.com/archive/marx_engels/spanish/engels_la-guerra-de-los-campesinos-en-alemania.pdf

- Ferrarotti, Franco 1985 *Max Weber e il destino della ragione* (Roma: Editore Laterza).
- Ferrarotti, Franco 1995 *Max Weber. Fra nacionalismo e democrazia* (Napoli: Liguori Editore).
- Gil Antón, Manuel 1997 *Conocimiento científico y Acción social. Crítica epistemológica a la concepción de la ciencia en Max Weber* (Barcelona: Gedisa).
- Grossein, Jean Pierre 2003 *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Paris: Gallimard).
- Habermas, Jürgen 1987 *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid: Taurus).
- Hardt, Michael y Negri, Antonio, 2002 *Imperio* (Buenos Aires: Paidós).
- Hill, Michael (ed.) 1971 "A Sociological Yearbook of Religion in Britain". Citado en Hill, Michael 1976 *Sociología de la Religión* (Madrid: Cristiandad).
- Hobsbawn, Eric 1974 *Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX* (Barcelona: Ariel).
- Lowy, Michel 1999 *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina* (México: Siglo XXI).
- Mallimaci, Fortunato y Giménez Béliveau, Verónica 2006 "Historias de vida y métodos biográficos" en Vasilachis, Irene (coord.) *Estrategias de investigación cualitativa* (Barcelona: Gedisa).
- Mallimaci, Fortunato 1987 "Ernest Troelstch y la sociología histórica del cristianismo" en *Sociedad y Religión*, N°4 (Buenos Aires).
- Mallimaci, Fortunato 2009 (comp.) *Modernidad, religión y memoria* (Buenos Aires: Colihue).
- Naishtat, Francisco (comp.) 1998 *Max Weber y la cuestión del individualismo metodológico en las ciencias sociales* (Buenos Aires: EUDEBA).
- Pierre Bourdieu 1971 "Génesis y estructura del campo religioso" en *Revue Francaise de Sociologie* Vol.XII (Paris).
- Troelstch, Ernst 1979 *El carácter absoluto del cristianismo* (Madrid: Sígueme).
- Troelstch, Ernst 1967 *El protestantismo y el mundo moderno* (México: Fondo de cultura Económica).
- Vargas Llosa, Mario 1981 *La guerra del fin del mundo* (Barcelona: Seix Barral).
- Vasilachis de Gialdino, Irene 2007 "El aporte de la epistemología del sujeto conocido al estudio cualitativo de las situaciones de pobreza, de la identidad y de las representaciones sociales" en *Forum Qualitative Sozialforschung/ Forum Qualitative Social Research* N° 8(3) Vol 8, 3.
- Vasilachis, Irene (coord.) 2006 *Estrategias de investigación cualitativa* (Barcelona: Gedisa).
- Weber, Max 1967 *El político y el científico* (Alianza Editorial).
- Weber, Max 1998 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madrid: Istmo).
- Weber, Max 1998b *Ensayos sobre sociología de la Religión* (Madrid: Taurus).
- Weber, Max 1987 *Introducción a Sociología de la religión* (Madrid: Taurus).
- Wright Millas, Charles 2012 [1959] *La imaginación sociológica* (México, Fondo de Cultura Económica).

Mobilización política, memoria y simbología religiosa

San Cayetano y los movimientos sociales en Argentina

Verónica Giménez Béliveau
y Marcos Andrés Carbonelli

Resumen

El presente artículo reflexiona sobre la articulación entre símbolos religiosos y movilización política en América Latina contemporánea, a partir del caso de las manifestaciones alrededor de la figura de San Cayetano, erigido en Argentina en Santo del Trabajo. El santuario de San Cayetano, en el barrio de Liniers de la Ciudad de Buenos Aires, se ha constituido en un particular encuentro entre reivindicaciones políticas y simbólica religiosa, que atraviesa como un hilo de memoria distintos momentos de la historia argentina. Intentaremos reflexionar aquí sobre las maneras en que se cruzan religión y política, reforzando mutuamente algunos de sus contenidos.

Abstract

This article reflects on the articulation between religious symbols and political mobilization in contemporary Latin America, based on the case of the manifestations around the figure of San Cayetano, erected in Argentina in Santo del Trabajo. The sanctuary of San Cayetano, in the Liniers neighborhood of the City of Buenos Aires, has been constituted in a particular encounter between political demands and religious symbolism, which crosses as a thread of memory different moments of Argentine history. We will try to reflect here on the ways in which religion and politics intersect, mutually reinforcing some of their contents

i+c

Año IV
Nº 6
Enero
Junio
2017

Political Mobilization, Memory and religious symbology: San Cayetano and the Social movements in Argentina

Verónica Giménez Béliveau

Es socióloga por la Universidad de Buenos Aires. Doctora en sociología (École des hautes études en sciences sociales-Universidad de Buenos Aires) e investigadora independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Se especializa en el estudio de la sociabilidad católica y de las formas de identificación nacionales, étnicas y religiosas en la Triple Frontera entre Argentina, Brasil y Paraguay.

Sociologist at the University of Buenos Aires. PhD in sociology (École des hautes études en sciences sociales - University of Buenos Aires) and independent researcher at the National Council for Scientific and Technical Research (CONICET). She specializes in the study of Catholic sociability and national, ethnic and religious forms of identification in the Triple Frontier between Argentina, Brazil and Paraguay.

Marcos Andrés Carbonelli

Doctor en Ciencias Sociales e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina, en el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL).

Doctor in Social Sciences and researcher of the National Council of Scientific and Technical Research (Conicet) of Argentina, at the Center for Studies and Labor Research (CEIL).

Palabras clave

1| Movimeintos Sociales 2| Políticas Públicas 3| Símbolos Religiosos 4| Estado
5| Argentina

Keywords

1| *Social Movements* 2| *Public Policies* 3| *Religious Symbols* 4| *State* 5| *Argentina*

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica y CARBONELLI, Marcos Andrés. Movilización política, memoria y simbología religiosa: San Cayetano y los movimientos sociales en Argentina. *Revista latinoamericana de investigación crítica*, (6): 51-70, primer semestre de 2017.

Mobilización política, memoria y simbología religiosa

San Cayetano y los movimientos sociales en Argentina

1. Introducción

El presente artículo reflexiona sobre la articulación entre símbolos religiosos y movilización política en América Latina contemporánea, a partir del caso de las manifestaciones alrededor de la figura de San Cayetano, erigido en Argentina en Santo del Trabajo. El santuario de San Cayetano, en el barrio de Liniers de la Ciudad de Buenos Aires, se ha constituido en un particular encuentro entre reivindicaciones políticas y simbólica religiosa, que atraviesa como un hilo de memoria distintos momentos de la historia argentina.

Intentaremos reflexionar aquí sobre las maneras en que se cruzan religión y política, reforzando mutuamente algunos de sus contenidos. No pensamos los actos y las creencias religiosas reducidos a meros actos rituales, sino como un complejo sistema de motivaciones, creencias y acciones que influyen en la vida de las personas, en distintos ámbitos en los que se desenvuelven. Así como analizar los procesos políticos no consiste exclusivamente en estudiar el armado de las listas electorales, reflexionar sobre la religión no se restringe a pensar cómo la gente celebra a sus dioses. Elecciones y ritos son importantes para comprender procesos políticos y religiosos respectivamente, y constituyen espacio-tiempos fundamentales para pensar cada una de las esferas de acción: están en el centro de las actividades de los grupos, pero enfocarnos exclusivamente en ellos no nos permite comprender las direcciones que toman determinadas prácticas sociales. Trabajaremos entonces ciertos cruces particulares, como las manifestaciones sociales y políticas en las que figuras de santos católicos tienen un lugar central en tanto permiten decir determinada memoria que no es solamente religiosa, ya que extiende sus raíces hacia una memoria de lucha de los trabajadores.

Las ciencias sociales abordaron el cruce entre religión y política desde múltiples perspectivas: durante los años '60-70, en Argentina y América Latina, numerosos grupos desplazaron sus pertenencias religiosas hacia el espacio de lo político (Donatello, 2010; Catoggio, 2016); menos frecuente es el caso de grupos políticos que invierten sus energías en espacio religioso (Cucchetti, 2010). Mallimaci interpreta la relación entre ambas esferas en el contexto argentino como una matriz que articula la relación entre religión y política en términos de modernidad católica, constituyendo “un orden al mismo tiempo laico y católico, secular y religioso” (Mallimaci, 2015: 21). Religión y política se cruzan, se intersectan, y los grupos de los diferentes espacios recurren a símbolos, saberes, memorias de otros espacios para consolidarse y proyectarse.

En el segundo apartado de este artículo analizaremos la instalación de la devoción a San Cayetano, en el paisaje de las devociones porteñas, en el cruce entre religión y política. En el tercer apartado caracterizaremos la celebración de San Cayetano como expresión político-religiosa destinada a reclamar derechos laborales desde los años 1980 de la historia argentina. En el cuarto apartado trabajaremos la fiesta del santo, tal como se desarrolla en la actualidad en el barrio de Liniers. En el quinto apartado analizaremos la convergencia renovada de movimientos sociales y sentidos religiosos en las manifestaciones del 2016 en la ciudad de Buenos Aires, año del giro hacia políticas neoliberales en el país. En el sexto apartado analizaremos las posibilidades de interpelación mutua entre religión y política, a la luz de la búsqueda en el Papa argentino de una figura carismática, capaz de sintetizar y resumir los reclamos y luchas de los movimientos sociales y los grupos de catolicismo popular .

2. San Cayetano llega a la Argentina

El culto a San Cayetano tiene raíces antiguas en Argentina, y está extendido particularmente en la zona metropolitana de Buenos Aires. San Cayetano fue canonizado en 1671, junto con Santa Rosa de Lima. Hijo de nobles, vivió en la convulsionada Italia de principios del siglo XVI. La devoción de San Cayetano fue traída a la Argentina por migrantes italianos desde mediados del siglo XIX. Esta migración masiva incidió no solo en la estructura demográfica del país, sino también en su perfil socio-religioso. El culto a San Cayetano pasó a engrosar las filas de un catolicismo devocional, clave en la tarea de evangelización. La presencia de la Iglesia Católica en la cultura de masas es gran deudora de este tipo de piedad popular. Como señala Mallimaci (2015) este formato contó con la aquiescencia temprana de

la clase dirigente nacional, que con su programa liberal en lo económico, identificó en la evangelización católica una vía fecunda para homogeneizar una masa poblacional nueva, heterogénea y atravesada por tradiciones ideológicas diversas, algunas de ellas hostiles a la adopción de la identidad nacional. Las élites enfrentaron esa preocupación principal a través de “tres vías maestras en la construcción de la nacionalidad: el servicio militar obligatorio, la educación y la política” (Devoto, 2004: 277); la Iglesia católica se sumó por su parte a este proyecto, unificando el culto bajo el paraguas de un programa pastoral que contenía, aceptaba y promovía formas plurales de relacionarse con la fe. El variado y rico santoral fue generando devociones particulares que contribuyeron al gran soporte identitario que aunó el catolicismo con la argentinidad para profundizar el imaginario nacional.

La devoción a San Cayetano reconoce sus orígenes hacia 1830, cuando las Congregación de las Hermanas del Divino Salvador recibió en donación unos terrenos en los que construyeron el convento y el colegio de niñas, y una pequeña capilla en honor al santo¹. Esa capilla original fue reconstruida como templo en la calle Cuzco 150, y consagrada parroquia en 1913.

La devoción de San Cayetano creció en Liniers sobre todo a partir de la crisis de los años '30, de la mano de dos factores convergentes: las consecuencias de la crisis mundial de 1929 y el avance del catolicismo integral en Argentina, que reconoció en la realización del Congreso Eucarístico Internacional de 1934 un hito fundador (Mallimaci, 1988). El agotamiento del modelo agroexportador que había caracterizado a la Argentina “granero del mundo” generó el aumento inédito de la desocupación, y el santo, canonizado bajo el título de Padre de la Providencia, adquirió su fama como santo del pan y del trabajo. Bajo la dirección del sacerdote Domingo Falgioni se consolidó la celebración del Santo el 7 de agosto. Una estatua, de pequeño porte, fue entronizada en una de las naves durante los años '40, y rápidamente adquirió fama de milagrosa. La parroquia fue, desde sus orígenes, un punto desde el que creció la vida social del barrio: comercios surgieron a su alrededor, se pobló la zona. Según la semblanza histórica que publica el mismo santuario, si bien San Cayetano es un santo italiano nacido en Vincenza, su devoción adquiere en Buenos Aires características únicas:

¹ Según la historia elaborada por el Santuario (ver sitio web en la bibliografía).

“Si no nació biológicamente en Liniers (banco de trabajadores y comerciantes) renació espiritualmente renovando su peculiar apostolado con idiosincrasia porteña”².

Desde su llegada, el culto a San Cayetano se propagó rápidamente, superando las fronteras de la comunidad migrante de origen. El culto se des-etnificó y se extendió rápidamente, sobre todo entre las clases populares argentinas, y en el sector obrero.

En la década del '40 el crecimiento de la devoción llevó a las autoridades del santuario a ampliarlo construyendo una nueva nave. Se consolidaron los símbolos que harán reconocible al santo: la espiga, que se vende junto con las estampitas de San Cayetano en todos los puestos callejeros, el niño Jesús en los brazos y la celebración del 7 de agosto, día de la muerte del santo, como fecha de encuentro masivo de la feligresía.

3. Los santos, la celebración y la política

El culto a San Cayetano, conjuntamente con la peregrinación a Luján y ciertos cultos marianos (la Virgen del Rosario de San Nicolás, la “Virgen Desatanudos”, las vírgenes del Valle y de Itatí) ingresa en la geografía de los momentos fuertes del culto popular. Estos tiempos especiales, fuera de lo cotidiano (Hervieu-Léger, 1999), que surgen a menudo en los márgenes del control institucional, son instrumentalizados por la Iglesia para, por un lado, profundizar su contacto con ese mundo popular, a partir de una intensificación de su estrategia pastoral, y por el otro para tematizar, problematizar e interpelar la cuestión social.

Una de las claves de la propagación del culto a San Cayetano radica en los mundos de la vida donde el culto al santo extiende su anclaje y zona de influencia. Al interior de la tradición católica existe una división del trabajo religioso donde a los santos reconocidos se les asigna una especialidad, un rango de acción específico, una zona de particular injerencia. Cada personaje del santoral católico define un campo de acción propio, que puede ser local o extenderse hasta trascender el lugar en que surgió: a San Pantaleón le compete el campo de la salud y las dolencias, al ultramoderno Expedito las causas urgentes, a Santa Lucía la salud de la vista. La institución propone un rango amplio de actividades sociales cubiertas por los santos para canalizar los amplios intereses e inclinaciones de la feligresía. Es lo que, en otro con-

2 La cita corresponde a la entrada “Historia” de la página web del santuario, Capítulo 2^{do}, apartado B. (ver sitio web en la bibliografía).

texto, Pierre Bourdieu y Monique de Saint Martin (1982) denominaron “homología estructural” entre los distintos estratos jerárquicos de la Iglesia. Para complejizar la discusión, es necesario destacar que más allá de esta suerte de división del trabajo de distintas figuras del santoral, tanto los santos como las advocaciones marianas aparecen como figuras polisémicas, capaces de encarnar, superponer y reforzar sentidos plurales de la acción, que no se cierran en el campo de lo religioso, sino que mixturán su influencia en distintos espacios de la vida social.

Las competencias otorgadas a San Cayetano recaen en el mundo del trabajo, un espacio que tiene en la conflictividad una marca de origen. Y si bien los fieles recurren al santo con una serie de demandas, pedidos y agradecimientos variados, la historia local relaciona el culto y su fecha de celebración en agosto con figuras políticas y sindicales de trascendencia nacional. La fama del santo trascendió mediáticamente a partir de los años 1980, cuando las consecuencias del desempleo comenzaron a hacerse sentir, fruto de las políticas anti-industrialistas de la dictadura militar (1976- 1983) y el líder de la Confederación General del Trabajo (CGT) Saúl Ubaldini convirtió la visita anual el 7 de agosto a San Cayetano en un acto contestatario de profundas consecuencias políticas.

Según un sacerdote que acompaña las movilizaciones cada 7 de agosto, “en realidad la fama de San Cayetano fue muy anterior a los ochenta. En tiempos de Ubaldini ya iban multitudes al santuario”³. El sindicalista aprovechó esas multitudes, y el 7 de noviembre de 1981 convocó a un acto en el santuario que se constituyó en una de las primeras manifestaciones masivas contra la dictadura militar, y fue duramente reprimida. La consigna de la CGT, que se prolongó luego por varios años, era “Paz, pan, trabajo”, conceptos que retomaban elementos simbólicamente ligados a San Cayetano. Los cantos que entonaban los trabajadores y fieles se resumían en el más contundente y epocal: “Pan, paz, trabajo, FMI al carajo”, que resonó durante todos los años 1990. Es interesante destacar cómo la memoria de luchas pasadas resurge años después, y se evidencia en el rescate y la continuidad de saberes, formas de actuar, alianzas: en la manifestación de agosto de 2016, que los movimientos populares aliados con centrales sindicales protagonizaron desde el santuario de San Cayetano hasta la Plaza de Mayo volvió a sonar, con el mismo ritmo, el canto “Pan, paz, trabajo, Macri al carajo”, reconociendo viejos enemigos en nuevos rostros.

La celebración de San Cayetano funciona como una suerte

3 Entrevista con el sacerdote Eduardo Farrell, 11 de agosto de 2016.

de termómetro informal de la situación social del país. “SanCa es un indicador de la realidad social. En los ‘90 la cola llegaba hasta Rivadavia, cuadras y cuadras de gente que quería pedir trabajo”, sostiene Fabián⁴ en agosto de 2016. Aquello que afirman hoy los actores con larga experiencia en la religiosidad y política de los sectores populares, también lo sostienen Wainsztock y Derqui (2003), quienes trabajan la asociación entre la difícil situación laboral en la Argentina de los años 1999- 2003. Wainsztock y Derqui (2003) suponen también que la audiencia del santo crece frente a la crisis de representatividad en los ámbitos político y gremial: recordemos que en el 2001 las movilizaciones populares enarbolaban la consigna “Que se vayan todos”, haciendo referencia a la falta de perspectivas en la dirigencia, especialmente política.

4. San Cayetano en Liniers, el 7 de agosto

Así, en los momentos más difíciles de la sociedad argentina, cuando las tasas de desempleo aumentan y no se atisba una posible salida, la celebración del 7 de agosto se vuelve más masiva, afirman sus seguidores. Pero ¿qué características tiene la fiesta del santo?

Todos los días 7 se celebra a San Cayetano en el barrio de Liniers, pero el 7 de agosto es la gran fiesta. Año tras año se congregan miles y miles de personas que se acercan para pedirle y agradecerle, mediante un repertorio de acciones que incluyen acampe, cola, espera, entrega y contacto.

Desde días antes comienza la acampada: los más devotos no quieren perder los primeros turnos de la fila, y para eso hay que llegar pronto. Carpas, banquitos, abrigos se instalan en la vereda ante las rejas de la puerta del santuario, y se extienden a lo largo de la calle Cuzco. A medida que van llegando más fieles la fila se hace más y más larga, hasta llegar a ocupar varias cuadras. Durante la celebración el tránsito de vehículos está cortado en las calles linderas, y vallas metálicas organizan la fila. En las veredas y las calles se ubican los vendedores: espigas, velas, estampitas. El Gauchito Gil, San Cayetano, San Expedito, velas de colores, panchos y gaseosas, chipás, panes caseros, bebidas calientes: como en toda fiesta popular, se intercambia, se comercia, se consume. La fiesta de San Cayetano es, como repiten los vendedores cada año, “un motor del comercio en el barrio”. Los objetos que se obtienen en los puestos callejeros son bendecidos por los numerosos sa-

4 Entrevista a Fabián, técnico que trabaja en la asistencia a Movimientos Sociales, y concurre todos los años a las manifestaciones de San Cayetano, 7/08/2016, Liniers.

cerdotes y diáconos que predicán en el patio del santuario: ya elevados al estatuto de bienes sagrados, se conservan en las casas todo el año. En la calle, a lo largo de la fila, sacerdotes vestidos con albas blancas y estolas, sentados en sillas confiesan a quienes lo piden, escuchan a quienes lo solicitan.

Quienes vienen a celebrar al santo quieren pasar a verlo, dejarle una vela, agradecerle los favores recibidos y pedir nuevas protecciones. Hay dos filas: la fila lenta y la rápida: una permite acercarse y tocar a San Cayetano, en la segunda las personas circulan más lejos, y más veloz. El ritual anual organiza el año litúrgico de fieles que piensan y sienten su fe cada vez con mayor autonomía, eligiendo qué santos cultivar y cuando.

San Cayetano es un santo plebeyo, trabajador: la ubicación geográfica del santuario también gravita en el perfil del culto al santo. Liniers, su barrio de pertenencia, se distingue por ser periférico y fronterizo a la vez. Es el último barrio al oeste de la ciudad: más allá la General Paz lo separa de la periferia, todo un símbolo de la línea que separa a la moderna Buenos Aires de su otredad complementaria: el conurbano (cfr. Grimson 2009). Además, se caracteriza por posicionarse en la bisectriz de dos arterias medulares de la zona urbana de Buenos Aires: por un lado, la avenida Rivadavia, arteria que divide la ciudad entre el norte rico y el sur pobre, pero también en su largo recorrido marca la distancia entre la ciudad Buenos Aires en sí, y su centro histórico y financiero (ubicado por historia hacia el este de la ciudad) y la periferia de la propia urbe. Liniers es desde sus orígenes un territorio de trabajadores e inmigrantes.

La situación geográfica, la composición social de la feligrésía, y los atributos específicos del culto ubican entonces a San Cayetano en un lugar liminar entre los ámbitos social, religioso y político. Como sostiene Wainsztock y Derqui (2003), las peticiones al santo no obturan las críticas hacia las estructuras políticas, más bien potencian ciertos reclamos con la fuerza de la fe, como vimos especialmente en ciertos momentos históricos (el fin de la dictadura en 1982, la crisis económica, social y política de 2001).

El anclaje en el mundo laboral y el carácter popular del culto de alguna manera discute la construcción exclusiva de una lógica de don y contra don individualista, sin lazos de pertenencia, sin sociabilidades. Y si bien investigaciones han afirmado que la perspectiva sacralizada de los trabajadores obturaría construcciones socio-políticas emancipadoras (Muleras, 1994 y 2004), sostenemos aquí por el contrario que el santo del trabajo y del pan (es decir, del fruto de ese trabajo) se erige en un nodo donde convergen grupos de procedencia diversas y

de espacios de acción que potencian sus capacidades de proyección de los reclamos hacia espacios sociales y políticos.

A su vez, la Iglesia católica retoma la masividad de la ceremonia para mostrar su influencia y su profunda instalación como actor legítimo para hablar de la situación social en Argentina. A diferencia del plano de las decisiones íntimas- sexuales, donde la Iglesia y sus agentes jerárquicos pierden injerencia y capacidad de regulación de la vida de los fieles, en el campo social y por extensión en lo vinculado con el mundo del trabajo, la institución cuenta con un amplio reconocimiento de sectores sindicales y políticos. Veremos luego que el papado de Jorge Bergoglio/ Francisco ha profundizado esta tendencia. A través de la fiesta grande de San Cayetano, la Iglesia prueba una y otra vez la continuidad de su voz autorizada para hablar de los pobres y de la situación social.

5. 2016: la marcha de los Movimientos Sociales encabezada por San Cayetano y la Virgen

El 7 de agosto de 2016 una gran marcha partió del Santuario de San Cayetano. Diversos grupos militantes se dieron cita en sus inmediaciones, e iniciaron un extenso recorrido hacia Plaza de Mayo, centro del poder político y escenario de históricas manifestaciones. La columna estaba encabezada por el movimiento político-religioso Misioneros de Francisco (Carbonelli y Giménez Béliveau, 2015, 2016), quienes llevaban una estatua de San Cayetano y otra de la Virgen de Luján, bendecidas por uno de los obispos auxiliares de la ciudad de Buenos Aires. Los movimientos sociales marcharon movilizadas por un reclamo: Tierra Techo y Trabajo para todos los habitantes de la Argentina. Un lema que al mismo tiempo que demandaba, denunciaba la caída del salario real en términos de consumo de bienes esenciales de la canasta básica, despidos y desclasamiento; fenómenos profundizados drásticamente en la Argentina desde la asunción de la coalición Cambiemos con Mauricio Macri a la cabeza en diciembre de 2015 (Natanson, 2016).

La figura del Papa Francisco, líder de la Iglesia católica, adquirió centralidad icónica y en los trece kilómetros previstos por la marcha, desde Liniers hasta de Plaza de Mayo, su figura flameó en banderas y pancartas y estuvo presente en las alocuciones de referentes políticos y sindicales que lo citaron en el acto final en la Plaza histórica para refrendar sus propias posiciones. Imágenes del Papa y otros símbolos religiosos, como el propio San Cayetano pero también la Virgen de Luján o el Sagrado Corazón de Jesús fueron agitados por militantes, conjuntamente con telas con grabados maoístas o del Che Guevara, en solución de continuidad y sin contradicción aparente.

Un análisis de la composición sociodemográfica de la marcha arroja diferencias y denominadores comunes. Las diferencias se perfilaron por el lado de las pertenencias y adscripciones ideológicas y políticas: había militantes de izquierda, inclusive de filiación maoísta, sindicalistas y movimientos sociales de cuño peronista. Durante la década kirchnerista estos sectores transitaban veredas políticas a menudo opuestas: los movimientos sociales se entusiasmaron con las acciones y la orientación ideológica del kirchnerismo, y fueron uno de sus sostenes en el plano territorial, al mismo tiempo que acreditaron acceso a planes sociales. Los grupos de izquierda, sin dejar de percibir los beneficios de políticas cooperativistas (Quiroz, 2011), mantuvieron distancia del oficialismo, apegados a una lógica clasista en la cual el gobierno permanecía del lado del capital.

Los puntos de convergencia se apoyan en el plano de la representatividad social. Todos los grupos movilizados en la marcha del día de San Cayetano se caracterizaron por el despliegue de un extenso trabajo territorial en clave social, que les permitía mantener un contacto permanente con los sectores más desposeídos de la sociedad, en particular, trabajadores informales y desempleados. De esta manera los movimientos sociales, peronistas y de izquierda, percibían claramente el agravamiento de la situación social, y consideraron que había llegado el momento de mostrarlo en las calles: el descenso vertiginoso del poder adquisitivo de los trabajadores, el panorama de ajuste, reactivaron marcos de incertidumbre económica que castigan más duro a los más débiles de la escala social.

Las organizaciones citadas organizaron la protesta más importante que hasta el momento se hubiera realizado contra el gobierno, procurando la promulgación de una ley de emergencia social. Hasta aquí razones socioeconómicas más que suficientes para explicar la movilización, pero como señalan los especialistas en acciones colectivas (Svampa y Pereyra, 2004; Auyero 2004, Manzano 2004), las motivaciones estructurales no bastan. Las acciones beligerantes requieren contextos de oportunidades precisos y liderazgos capaces de producir marcos interpretativos que iluminen horizontes y propiciar alianzas.

6. El papa Francisco, San Cayetano y la Virgen, ¿íconos militantes?

En este punto, cabe explicitar dos interrogantes ¿Por qué la festividad de San Cayetano habilitó una protesta social tan diversa en su composición y tan homogénea en sus reclamos? ¿Cómo llegó la Virgen de Luján a encabezar una marcha donde medían sus fuerzas, entre otros

grupos, la Corriente Clasista y Combativa? ¿Por qué Francisco se constituyó en emblema de militancias como las descritas?

En primer término, consideramos que la celebración de San Cayetano fue antesala de una acción política porque la historia del santuario y de sus asistentes hunde sus raíces en un entramado de ritualidades religiosas que convergen con comunicaciones políticas celebradas por actores de ambos mundos. Como vimos, en 1982, en la previa del retorno democrático, la celebración del santo patrono del pan y del trabajo fue ocasión de una las más duras resistencias sindicales y populares al poder dictatorial, y en 2001 funcionó como un catalizador que permitió expresar la crisis socio-política. La misma festividad fue ocasión propicia para que Iglesia Católica escenificara su dimensión pública centenaria y sentara posición sobre la situación social del país, como extensión de sus atribuciones “naturales” en tanto religión pública.

Cabe recordar que también en esa instancia la Iglesia teje lazos con actores de la sociedad civil y política, que se recuestan en su mensaje para fortalecerse, para producir alianzas legitimadoras, y que a menudo conocen bien el catolicismo porque se formaron en sus estructuras. En efecto, como muestran numerosas investigaciones en el campo de la sociología de la religión, la dimensión territorial católica (bajo el modelo parroquial o en la formación de grupos como la Acción Católica, los Círculos de Obreros y de Estudiantes), fue prolífica en la producción de cuadros dirigentes, que, en su posterior recorrido por instituciones políticas o sociales, siguen reconociendo y reproduciendo la jurisdicción católica en estas temáticas (Mallimaci, 1988, Soneira, 1989).

A pesar del distanciamiento creciente con una parte cada vez mayor de su feligresía (Giménez Béliveau e Irrazábal, 2010) el catolicismo mantiene aceitados los engranajes que lo vinculan con el Estado y en su llegada a la clase política. En lo que refiere al Estado, por su presencia territorial y por su capacidad de gestión la Iglesia Católica consigue gestionar recursos públicos, fundamentalmente en los rubros de educación y acción social. Es por ello que varios autores definen la construcción del espacio público-político en Argentina en términos de cultura de la subsidiariedad (Esquivel, 2008).

Con respecto a la clase política, una parte no despreciable de la misma ha sido socializada en espacios de formación católicos durante su trayectoria y fruto de ese proceso es la emergencia de una cultura política que reconoce en la Iglesia Católica como un actor de poder y un intermediario en momento de crisis de la propia legitimidad política. A esto se le suma que en Argentina hay un largo historial

de grupos de origen religioso que se transforman en grupos políticos y viceversa (Carbonelli, Giménez Béliveau, 2015). Estos precedentes traccionan y refuerzan la presencia política de la Iglesia Católica en el espacio público.

No obstante, esta cultura católica capaz de formar cuadros y de tematizar legítimamente la situación social argentina no siempre reveló potencia movilizante. Existieron muchas festividades de San Cayetano en contextos sociales igualmente difíciles y solamente una minoría desembocaron en acciones de protesta. Es en este sentido que el plexo de explicaciones debe dejar por un momento el plano de los contextos y las instituciones y complementarse en la figura de Francisco, particularmente en la agencia de su pontificado y en su capacidad de renovar la agenda de una institución en crisis y simultáneamente interpelar aun ciclo de movilización militante, expectante tras el ciclo de modelos gubernamentales progresistas.

Veamos primero la crisis del modelo eclesial y en qué sentido Francisco es una renovación. Los pontífices anteriores a Francisco apostaron por un modelo de iglesia que discutía con la modernidad en sus desarrollos centrales. Una Iglesia firme en el aspecto doctrinal, re-nuente a perder protagonismo en las regulaciones de aspectos centrales de la vida moral. En su rigidez, esta apuesta pastoral fue acusando diferentes síntomas de debilidad, puestas de manifiesto en el avance de creencias alternativas y de procesos de individuación, donde son los actores y no la institución religiosa los que marcan qué se debe hacer en el plano de las decisiones vitales. Estas decisiones, evidenciaron la brecha entre la normativa institucional y lo que los fieles hacen en su vida cotidiana. Si a la pérdida de creyentes adicionamos los escándalos financieros del Banco Ambrosiano y sobre todo de los casos de pedofilia, estamos en presencia de una institución en severa crisis.⁵

Si bien carecemos de datos rigurosos, la impresión de los investigadores es que no hubo cambios cuantitativos en la fisonomía

5 En el caso de Argentina esto se podía palpar en algunos procesos de fuerte autonomizarían de lo político frente a la tutela religiosa, y que contaron con apoyo civil, sobre todo desde el regreso de la democracia (1983). Ejemplos de esta autonomización fue la ley del divorcio en 1985, la quita de la obligatoriedad del requisito de ser católico para el presidente de la nación en la reforma constitucional de 1994 y la sanción del matrimonio igualitario en 2010. Pero fundamentalmente se podía comprobar en la fuerte impronta individualista de las decisiones de los sujetos en esferas íntimas, por fuera y desafiando a los requisitos institucionales, de un catolicismo ya no tan mayoritario, porque el mito de la Argentina católica (asociando identidad nacional a identidad religiosa) se veía desacreditado por la fuga de fieles hacia otros credos e inclusive por el crecimiento importante de indiferentes religiosos, datos que hablan de una sociedad (por lo bajo) cada vez más secularizada (Mallimaci, 2013).

del catolicismo desde la llegada de Francisco. No explotaron demográficamente las iglesias, no hay masas nuevas de fieles. Pero lo que si se produjo es un reencantamiento fuerte de minorías católicas con el nuevo líder, una reactivación de la figura pública de la Iglesia de la mano del pontífice elegido “entre los confines del mundo” (Giménez Béliveau, 2015; Mallimaci, 2015; Prieto, 2016).

Este fenómeno se entiende a partir de un cambio en el orden de la agenda de la Iglesia. Francisco ha proyectado su papado, desde sus primeras acciones, poniendo el acento en la cuestión social y no en temáticas relacionadas con la moral sexual. Sin modificar la doctrina católica en temas sensibles de moral sexual y laterales (como el aborto, el celibato, la comunión para los divorciados de hecho), pronuncia una fuerte auto-crítica de la jerarquía católica y pide pastores “con olor a oveja”. Siguiendo al sacerdote del Grupo de Sacerdotes Angelelli, Nicolás Alessio, antes de Francisco los obispos argentinos estaban “más preocupados por la cama que por la mesa de los argentinos”.⁶ El nuevo pontífice invierte el orden de prioridades y sus discursos abandonan, en apariencia, la preocupación central por el control absoluto de las decisiones vitales de los cuerpos y los posiciona en favor de los desposeídos del mundo. Los inmigrantes, los pobres, los damnificados por desastres naturales, los estafados por el sistema financiero, las víctimas de las guerras, los desterritorializados, todos ellos son cobijados, contemplados en un discurso, que como toda aquella práctica orientada a fundar una identidad política (Aboy Carles, 2001), traza o señala los responsables de estas sucesivas y acumuladas exclusiones: el capitalismo financiero neoliberal. Los damnificados son nombrados, recuperados por el discurso papal, que retoma así los históricos posicionamientos de la iglesia contra el capitalismo y el comunismo de inicios de siglo XX, de la doctrina social de la Iglesia y del Concilio Vaticano II. En este punto, es importante destacar que Francisco no inventa, no crea ex-nihilo la “preocupación social de la Iglesia por los pobres del mundo”. Esta preocupación es una trama histórica central, forma parte de uno de los posicionamientos más claros de la Iglesia frente a la modernidad. Pero lo que si hace Francisco es recuperar- retomar esa tradición, esa postura histórica y posicionarla como prioridad pastoral y mediatizarla.

Esta propuesta pastoral de Francisco encuentra eco en diferentes grupos. Quienes primero se “enganchan” con el proyecto son

6 Palabras publicadas por el entonces sacerdote Nicolás Alessio en el contexto del debate del matrimonio igualitario en Argentina, criticando la postura del Episcopado nacional que se movilizó para evitar la promulgación de la nueva ley (*Página 12*, 12 de abril de 2013).

pequeños grupos católicos seguidores de la teología de la liberación y de la teología del pueblo. Los primeros fueron marginados y eventualmente perseguidos en el seno de la Iglesia, fundamentalmente por el papado de Juan Pablo II, quien se encargó de desactivar o desalentar cualquier vinculación de la Iglesia con grupos afines a lecturas clasistas/ marxistas. Entonces, este retorno del discurso anti capitalista en primeros términos sirvió como un bálsamo para los herederos de esta tradición, a los que se suman otros guiños, como la beatificación de Monseñor Romero, y el acercamiento a figuras destacadas de ese sector, como Leonardo Boff, que también se pronunciaron públicamente a favor del pontificado de Francisco, señalando sus dimensiones innovadoras de cara a sus antecesores.

En el caso de quienes practican la teología del Pueblo, está claro que su situación no era tan marginal ni tan perseguida como el caso de los herederos de la teología de la liberación. Sin embargo, sus posicionamientos al interior del mundo eclesial eran francamente minoritarios, en primer lugar, porque se trata de una propuesta teológica regional, argentina, y que a diferencia de la teología de la liberación, no trascendió las fronteras nacionales. En segundo lugar, porque su posicionamiento anti clerical tuvo poco eco justamente en dos pontificados como el de Juan Pablo II y el de Benedicto XVI, que marcaron un empoderamiento jerárquico y a su vez, una intención de que sean los movimientos internos de la Iglesia y no las líneas o debates teológicos los que marcaran el ritmo del crecimiento y del poder al interior de la organización religiosa. La llegada de Bergoglio a Roma provocó adhesiones entre sus no pocos miembros en Argentina, no solo por su sensibilidad social, sino también porque el propio Bergoglio era cercano a esta tradición teológica. Como marcan los estudios sobre los perfiles de los obispos argentinos (Esquivel, 2004), Bergoglio pertenece a un grupo de obispos que no reniega de la religiosidad popular sino que al contrario, la considera una fuente importante desde la cual nutrir y recrear los vínculos de la institución con el sector popular.

Cabe destacar, sin embargo, que el discurso de Francisco ganó adhesiones por fuera de los muros de la Iglesia. Trascendió los bancos de misa y la sacristía y obtuvo adhesiones fuertes entre las filas de cuadros y dirigentes de movimientos sociales. Las muestras están en movilizaciones como la de San Cayetano pero también en otros preludios masivos, como las respuestas multitudinarias a los encuentros a Movimientos Sociales que el Pontífice convocara en Roma primero y más tarde en Bolivia, durante su gira pastoral Latinoamericana del año 2015.

7. Conclusiones

Hemos mencionado en párrafos precedente el historial importante de formación de cuadros sociales en marcos eclesiales, centrándonos especialmente al caso argentino. Dirigentes campesinos, sindicales y piqueteros activos en la escena política argentina contemporánea guardan un ADN católico en sus trayectorias militantes. Sus diagnósticos de la realidad suelen estar permeados por la cosmovisión de la Doctrina Social de la Iglesia y en su santuario de militancias ejemplares se cuentan numerosas biografías católicas, como Camilo Cienfuegos o el Padre Mugica.

A esto se suma un elemento coyuntural clave. Al momento de la aparición de Francisco, transcurría una de las etapas de mayor agitación política y de crecimiento de la militancia en Argentina. Con el gobierno de Néstor Kirchner (2003) resurge primero tímidamente la militancia ideologizada- partidaria, y se visibiliza una nueva generación de personas que se identifican con medidas de gobierno, en particular, aquellas que muestran visos progresistas y de cercanía con el campo popular. Durante el kirchnerismo esa militancia que se había desencantado con el peronismo por su conversión al neoliberalismo en los noventa se reencanta con el regreso, no sólo de viejas consignas como la justicia social, el relato de la igualdad, sino también con el regreso de utopías y relatos que condensan, siguiendo a Boltanski (1990), maniobras de engrandecimiento, en tanto conectan el hacer militante con el proyecto “nacional y popular”, con el sueño de la “patria grande”. Si la militancia de los años 1990 es una militancia mayoritariamente de la resistencia y al margen del sistema político, la de los años 2000 es una militancia alentada (parcialmente) desde el Estado, integrada al sistema político y con una fuerte preocupación por el anclaje territorial. De manera más o menos rápida, este sector militantes intenso, muy visible y con mucha presencia territorial, se ve envuelto en una encrucijada, porque el gobierno que apoya y que les dio origen termina su ciclo en 2015.

Lo llamativo entonces es que la llegada de Francisco coincidió con una coyuntura en la cual una minoría militante muy movilizada y que estructuró su acción en torno a los grandes discursos trazadores de fronteras en la historia política argentina, encuentra amenazada su acceso al poder. Debe redefinirse e inclusive adoptar una estrategia para tiempos a la defensiva, para el pasaje a la resistencia, cuando sean otros y no los propios los que ocupen las posiciones decisivas. En ese contexto, la figura de Francisco encaja como las piezas de un rompecabezas: es un liderazgo poderoso que se necesita precisamente en un contexto en el que los liderazgos reconocidos se encuentran jaqueados.

Al mismo tiempo, es un referente que en su proclama permite globalizar, engrandecer y mantener las causas que la militancia que estamos describiendo pondera como el núcleo de su matriz identitaria. Por ello Francisco es el líder propicio para ciclo militante aun efervescente pero un contexto post progresista, momento en el que surge la posibilidad de liderazgos impensados. A la vez lejano e imposible pero cercano porque conocido en un pasado, Francisco presenta una figura-ícono que es movilizadora para reunir y consolidar grupos y movimientos distanciados por la experiencia kirchnerista y por su posterior disgregación. La convergencia entre San Cayetano, el papa y los movimientos sociales es habilitada por el largo arraigo de un catolicismo integral que no restringe su palabra a temáticas espirituales, sino que pretende sostener una voz autorizada para hablar de la situación social y la pobreza en determinados momentos históricos,

Bibliografía

- Aboy Carles 2001 *Las dos fronteras de la democracia argentina. La reformulación de las identidades políticas, de Alfonsín a Menem* (Rosario: Homo Sapiens).
- Auyero, Javier 2004 *Vidas beligerantes. Dos mujeres argentinas, dos protestas y la búsqueda del reconocimiento* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes).
- Boltanski, Luc 1990 *El amor y la Justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción* (Madrid: Amorrurtu).
- Bourdieu, Pierre y De Saint Martin, Monique 1982 “La Sainte famille. L’Épiscopat français dans le champ du pouvoir”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 44, pp. 2-53.
- Carbonelli, Marcos, Giménez Béliveau, Verónica 2015 “Militantes de Francisco. Religión y política en tiempos del papa argentino” en *Nueva Sociedad* N° 260, noviembre- diciembre, pp. 53-66.
- Carbonelli, Marcos, Giménez Béliveau, Verónica 2016 “Vidas militantes: trayectorias, saberes y éticas en el Movimiento Misioneros de Francisco” en *Revista de Ciencias Sociales* N°30, primavera, pp. 85-109.
- Catoggio, María Soledad 2016 *Los desaparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Cucchetti, Humberto 2010 *Combatientes de Perón, herederos de Cristo. Peronismo, religión secular y organizaciones de cuadros* (Buenos Aires, Prometeo).
- Devoto, Fernando 2004 *Historia de la Inmigración en la Argentina* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Donatello, Luis Miguel 2010 *Catolicismo y montoneros. Religión, política y desencanto* (Buenos Aires: Manantial).
- Esquivel, Juan Cruz 2004 *Detrás de los muros: la Iglesia Católica en tiempos de Alfonsín y Menem* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes).
- Esquivel, Juan Cruz 2008 “Laicidad, secularización y cultura política: las encrucijadas de las políticas públicas en Argentina” en *Laicidad y libertades* N° 8, pp. 69-10.

- Giménez Béliveau, Verónica, Irrazábal, Gabriela 2010 “Católicos en Argentina: hacia una interpretación de su diversidad” en *Sociedad y Religión* N° 32-33, vol. XX, pp. 42-59.
- Giménez Béliveau, Verónica 2015 “Francisco. Escalas y politicidades de la relación del papa con los latinoamericanos” en *Revista Caminos* N° 76- 77, pp. 4- 14.
- Grimson, Alejandro 2009 “Introducción: clasificaciones espaciales y territorialización de la política en Buenos Aires” en Alejandro Grimson, C. Ferraudi Curto y R. Segura (comp.) *La vida política en los barrios populares de Buenos Aires* (Buenos Aires: Prometeo).
- Hervieu-Léger, Danièle 1999 *Le pèlerin et le converti* (Paris: Flammarion).
- Mallimaci, Fortunato 1988 *El catolicismo integral en la Argentina (1930- 1946)* (Buenos Aires, Biblos/Fundación Simón Rodríguez).
- Mallimaci, Fortunato 2013 *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina* (Buenos Aires: Biblos).
- Mallimaci, Fortunato 2015 *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado* (Buenos Aires: Capital Intelectual).
- Manzano, Virginia 2004 “Tradiciones asociativas, políticas estatales y modalidades de acción colectiva: análisis de una organización piquetera. Intersecciones en Antropología” N° 5, pp. 153-166.
- Mulera, Edna 1994 “El proceso de San Cayetano ¿Una concentración multitudinaria?” en *Delito y Sociedad* vol. 1 N° 4/5, pp. 183-216.
- Mulera, Edna 2004 “La conciencia sacralizada de los trabajadores” en *Argumentos. Revista de crítica social* N°4, octubre.
- Natanson, José 2016 “Límites y desafíos de un peronismo en la oposición. Un Terminator de metal líquido” en *Nueva Sociedad* N°266, noviembre-diciembre.
- Prieto, Sol 2016 *El fin del mundo. El fenómeno del Papa Francisco desde la Sociología* (Villa María: Eduvim).
- Quiroz, Julieta 2011 *El porqué de los que van. Peronistas y piqueteros en el Gran Buenos Aires (una antropología de la política vivida)* (Buenos Aires: Antropofagia).
- Soneira, Abelardo 1989 “La Juventud Obrera Católica en Argentina: De la secularización a la justicia social” en *Justicia Social* N°8, junio, pp. 82.
- Svampa, Maristella y Pereyra, Sebastián 2004 *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras* (Buenos Aires: Biblos).
- Wainszok, Carla y Derqui, Felipe 2003 “La religión como una forma de racionalidad: el caso de San Cayetano” en Rubén Dri (coordinador) *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular* (Buenos Aires: Biblos).

Sitios web

Historias de parroquias. Disponible en : <http://www.sancayetano.org.ar/historiasantuario.php>,

Religiones, cambio climático y transición hacia energías renovables

Estudios recientes en Chile

Cristián Parker Gumucio

Resumen

La transición energética hacia energías limpias se propone como modo de enfrentar la crisis provocada por el cambio climático y los países latinoamericanos han iniciado este camino con avances diversos. Las religiones por su parte han tomado mayor conciencia ambiental y han comenzado a adoptar una postura favorable hacia el desarrollo sustentable. La pregunta que surge es ¿cómo incide el factor religioso en las representaciones sociales de los ciudadanos en su aprobación y apoyo a la transición energética? Basado en un estudio reciente en tres comunas de Chile, Coyhaique, San José de Maipo y Copiapo se analiza esta cuestión en sus diversas facetas. Los resultados

Abstract

Energy transition to cleaner energy is proposed as a way to address the crisis caused by climate change. Latin American countries have started this path with different ways and results. Meanwhile religions have become more environmentally conscious and have begun to take a favorable stance towards sustainable development. The question that arises is how the religious factor influences social representations of citizens in their approval and support for the energy transition. Based on a recent study in three communes of Chile, Coyhaique, San José de Maipo and Copiapo this issue is discussed in its various facets. The results are

i+c

Año IV
Nº 6
Enero
Junio
2017

se comparan con otro estudio semejante desarrollado en una muestra de estudiantes universitarios en 2013. Las conclusiones permiten entender que la variable religiosa (adhesión a religiones y grado de religiosidad declarada) tiene una incidencia marginal lo que nos reorienta hacia la necesidad de comprender en su globalidad lo que sucede entre las orientaciones religiosas hacia la ecología, las propuestas de las elites religiosas y su incidencia en la feligresía. Cuestión de actualidad luego que el Papa Francisco publicara en 2015 su Encíclica Laudato Si y varias iglesias se ocupan del tema.

compared with other similar study conducted in a sample of university students in 2013. The findings allow us to understand that the religious variable (adherence to religions and declared degree of religiosity) has a marginal impact. This fact reorients us toward the need of a global understanding of what happens between religious orientations towards ecology, proposals of religious elites and their impact on membership. Topical issue after the Pope Francisco in 2015 published his encyclical Laudato Si and several churches are increasingly dealing with the subject.

Religions, climate change and transition to renewable energy: Recent studies in Chile

i+c
Año IV
Nº 6
Enero
Junio
2017

Cristián Parker Gumucio

Doctor en Sociología por la Universidad Católica de Lovaina y licenciado en Sociología por la Universidad Católica de Chile. Actualmente es profesor titular en la Universidad de Santiago de Chile, investigador en el Instituto de Estudios Avanzados y Director del Magister en Ciencias Sociales mención Estudios de la Sociedad Civil.

PhD in Sociology from the Catholic University of Louvain and a degree in Sociology from the Catholic University of Chile. He is currently a full professor at the University of Santiago de Chile, researcher at the Institute of Advanced Studies and Director of the Magister in Social Sciences mentioning Civil Society Studies.

CRISTIAN PARKER GUMUCIO

Palabras clave

1| Transición energética 2| religión y energía 3| religión y ecología 4| consciencia ambiental 5| transición energética

Keywords

1| *Energy Transition* 2| *Religion and Energy* 3| *Religion and Ecology* 4| *Environmental Consciousness* 5| *Energy Transition*

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

PARKER GUMUCIO, Cristián. Religiones, cambio climático y transición hacia energías renovables: estudios recientes en Chile. *Revista latinoamericana de investigación crítica*, (6): 71-98, primer semestre de 2017.

Religiones, cambio climático y transición hacia energías renovables

Estudios recientes en Chile

1. Introducción

Uno de los mayores desafíos que enfrenta la humanidad en este siglo XXI dice relación con el cambio climático (CC) y la crisis ecológica. El problema ha sido enfrentado de variadas maneras por la política pública ambiental a nivel nacional, regional e internacional. Pero como las medidas han sido totalmente insuficientes el efecto del incremento de los gases de efecto de invernadero (GEI) en la atmósfera está calentando la temperatura media del planeta de manera aparentemente inexorable: los científicos afirman que el año 2015 fue el año más caluroso de que se tiene registro. Los esfuerzos por enfrentar el CC se encaminan en variadas direcciones, pero la transición hacia energías renovables (ER) y tecnologías limpias ocupa un lugar central. En este escenario cabe preguntarse acerca de la incidencia de los variados factores que tienen relación con el cambio de actitudes hacia el ambiente. En ese marco las religiones podrían ser un elemento desencadenante del cambio de motivaciones necesarias para que las sociedades avancen hacia medidas eficaces de mitigación y adaptación al CC y hacia energías limpias que debieran re-orientarlas hacia un ecodesarrollo.

En este artículo recogemos los resultados de investigaciones recientes acerca de la relación de las representaciones y adhesiones religiosas de los ciudadanos en sus orientaciones ambientales y relativas a la energía. Comenzamos con una explicación de la situación de la transición energética (TE) en América Latina, luego detallamos las diversas facetas de la relación religión – medio ambiente en el mundo globalizado, recogemos y analizamos datos acerca de estudios empíricos en ciudadanos de comunas afectadas por la TE en Chile, comparamos con estudios previos en universitarios y finalmente desarrollamos una interpretación global del problema en estudio llegando a algunas conclusiones.

2. Transición energética en América Latina y Chile

Para América Latina los acuerdos de la COP 21 en París (diciembre de 2015) representan un paso adelante para hacer frente al calentamiento global, pero introducen a la vez un conjunto de tareas y responsabilidades que se deben asumir, entre ellos acentuar de manera decidida una TE (Institute of the Americas, 2015).

En efecto, la TE (Rohracher, 2008) hacia formas de producción y consumo de energía sustentables y no carbonizadas aparece como una manera privilegiada de enfrentar el calentamiento global (IPCC, 2007; Ferrari y Estada, 2012). Dado que ella se inició hace ya varias décadas en Europa, y países desarrollados, se han generado varios estudios sobre esos procesos (Geels, 2013). Pero dado que en América Latina esta transición es más reciente los documentos de organismos internacionales circulan, pero todavía son escasos los estudios desde las ciencias sociales.

En general existe una afirmación que difícilmente puede ser refutada: la TE a nivel mundial está en marcha y avanzamos, aunque más lento que lo esperado, hacia una economía post-petrolera. Cualquiera sea el modelo para lograr la superación del riesgo que vive el planeta debido al CC, es claro que se avanza hacia formas de producción y consumo basadas en ER y en tecnologías verdes (Hass et al. 2008).

Una parte de la crisis ecológica que vive el planeta proviene de los procesos de industrialización y de urbanización capitalista y América Latina y el Caribe (LAC) no ha estado eximida de tales procesos en décadas recientes. La urbanización incrementa los niveles de vida y cambia los patrones de consumo, al mismo tiempo que demanda mayor consumo energético (Droege, 2008) que generalmente proviene de fuentes no renovables.

Dejando de lado el caso de Brasil (por su situación amazónica), la energía es el principal causante de la emisión de gases de efecto invernadero en LAC y la industrialización, la producción petrolera y el transporte causaran que estos se incrementen hacia 2020 (Institute of the Americas, 2015).

En este contexto no es un dato menor que el potencial de ER en América Latina sea muy grande (Vergara et al. 2013). teniendo un enorme potencial hidroeléctrico y en biomasa, pero también considerable en cuanto a energías eólica, solar y geotérmica.

Estos últimos años se han incrementado de manera acentuada las inversiones en energías renovables no convencionales (ERNC) en varios países del continente pasando de US\$14 MM en el año 2009 a más de us\$23 MM en el año 2014 (ClimateScope, 2015).

El ranking del mercado de ER en términos de capacidad, condiciones y desarrollo de Climatescope del año 2014 sitúa a Uruguay, Brasil, Chile, Nicaragua y Costa Rica como los cinco países que encabezan la lista.

Con todo, lo que hay que avanzar es enorme. De acuerdo a los datos de la Organización Latinoamericana de Energía, la matriz energética de LAC en 2010 se basaba en un 74% en fuentes derivadas de carbono (carbón, petróleo y derivados, gas). Con políticas favorables hacia 2032 se avanzaría a un 24% de ER (incluyendo ERNC e hidro) pero se necesitan un 50% en esa fecha para evitar que la temperatura media del planeta se eleve de 2 grados (Institute of the Americas, 2015).

Frente a esta situación la política pública regional en torno a la ER se ha estado poniendo al día y se han incrementado programas y leyes que favorecen las ERNC en casi todos los países de LAC (IRENA, 2015). Siendo el foco esperado de los países latinoamericanos en la TE tanto la descarbonización de su matriz energética, como la democratización del acceso a energía.

A pesar de todos los esfuerzos que se están haciendo los expertos coinciden en que hay mucho espacio por andar para hacer de la región más resiliente frente al CC, para reducir sus emisiones y lograr mayor equidad en materia energética.

En Chile, como en varios países de la región, también se ha iniciado la TE y se promueven las ERNC. El proceso de TE es múltiple y tiene diversas dimensiones lo se ve bien reflejado en los proyectos de hidroeléctricas de pasada y de parques fotovoltaicos que se están implementando o por implementar en Chile en los últimos dos años.

Los estudios indican una gran capacidad para incrementar las hidroeléctricas y la energía solar.

Con respecto a esta última un estudio destacó a la región de Antofagasta como aquella con mayor disponibilidad de hectáreas sin restricciones territoriales (ME, 2013, p. 68). En junio de 2013 se inauguró el parque de generación fotovoltaica, el más grande de Latinoamérica denominado “Amanecer Solar CAP”, a 37 Km de Copiapó. El proyecto cuenta con 100 MW de capacidad instalada, y una inversión de 250 millones de dólares. (DIA, 2012, cap.4).

Sin embargo, no siempre los proyectos de ERNC cuentan con los estudios de impacto ambiental apropiados y no siempre con procesos de participación ciudadana. El parque solar de Copiapó no contó con una evaluación de impacto ambiental, sino con una Declaración de Impacto Ambiental, por tanto, no consideró un proceso de participación ciudadana.

De esta manera la TE está planteando también problemas que afectan al ambiente y a las comunidades aledañas, constituyendo un tema adicional para la gobernanza ambiental. Es necesario recordar que en el contexto internacional, los conflictos y controversias en torno a las ERNC están vinculados a la afectación paisajística de estas construcciones (Walker, 1995, Chiabrando et al., 2009). Sigue preservándose a través de este tipo de iniciativas de ERNC el paradigma de la generación a gran escala (ej. Represas Hidroeléctricas), dirigida a grandes centros de consumo, como son, por ejemplo, las grandes empresas mineras.

Las visiones acerca de y las interacciones con el medio ambiente que tienen los actores demuestran la complejidad de la política ambiental actual. En contextos de países en desarrollo, cuyo dinamismo de crecimiento capitalista proviene de un modelo de tipo neo-extractivista (Bebbington, 2012), la complejidad de las interpretaciones de actores inciden en las interrelaciones de poder y en las políticas hacia el medio ambiente y hacia la energía y en la resultante gobernanza ambiental y energética que se da finalmente.

3. Religiones, cambio climático y transición energética

Existe una abundante literatura acerca de la relación entre las religiones y la visión de la naturaleza. Ello toca de manera directa el fondo del mensaje y la cosmología religiosa de muchas religiones. Pero existen menos estudios sociológicos acerca de la relación religión y medio ambiente y mucho menos acerca de la relación religión y energía.

En efecto, religión y medio ambiente han sido abordados desde hace ya bastantes décadas y por medio de enfoques que van desde la teología, la filosofía, la doctrina, las antropologías y las ciencias sociales (Boff, 2006; Tucker y Grim, 2001 ; Jenkins y Chapple, 2011). Pero existen muy pocos trabajos sobre religión y TE.

Desde hace bastante años a medida que la consciencia ambiental crece, se han incrementado en LAC los movimientos de resistencia y/o protesta contra los proyectos e inversiones que impactan negativamente al medio ambiente (ver Svampa, 2012; OLCA, 2016). Se trata de movimientos ambientales o de comunidades locales o de comunidades indígenas que están siendo afectados por los grandes megaproyectos energéticos o mineros. Si bien tempranamente muchas iglesias han desarrollado desde los años 60 un acompañamiento de los movimientos de campesinos sin tierra y han apoyado movimientos de reforma agraria, no ha sido tal en cuanto a los movimientos propiamente ambientalistas. Solo en las últimas décadas se ha escuchado de

iglesias y líderes religiosos locales que han apoyado las protestas contra megaproyectos energéticos y mineros.

La iglesia latinoamericana a partir de la opción por los pobres e inspirada en la teología de la liberación desde fines de los 60 y sobre todo en los 70 y 80 ha apoyado los movimientos populares e indígenas, y la lucha por los derechos humanos contra los regímenes autoritarios en busca de la democratización (Bruckmann y Dos Santos, 2005).

También en la última década han aparecido claros discursos y acciones de parte de las iglesias en defensa del medio ambiente y de la justicia ambiental. Ya el documento de Aparecida (CELAM, 2007) de la Asamblea de los Obispos católicos latinoamericanos contenía varias secciones en que se tocaban temas ambientales: sobre la biodiversidad, la ecología, y la necesidad de preservar la Amazonia y la Antártida; sobre la buena nueva del destino universal de los bienes y la ecología, y el llamado al cuidado del medio ambiente.

La preocupación por el extractivismo, modelo acentuado por las políticas neoliberales, en sus impactos sociales y ambientales ha estado presente en muchas diócesis e iglesias locales, pero también en encuentros como el Seminario Internacional, “CELAM, Industrias extractivas (Minería e Hidrocarburos), la problemática de los bienes naturales en América Latina y la Misión de la Iglesia”, celebrado en Lima, del 14 al 16 de junio de 2011. Encuentros sobre Iglesia y minería se han seguido celebrando y en septiembre de 2016 se desarrolla en Bogotá el tercer encuentro de una red ecuménica que busca fortalecer el trabajo colaborativo de quienes desde las iglesias están empeñados en defender el ambiente, denunciar el extractivismo y apoyar el “cuidado de la casa común”, inspirados – según sus organizadores – por la encíclica del Papa Francisco Laudato Si (Red Iglesias y Minería, 2016).

En marzo de 2015 por primera vez obispos católicos del latinoamericano habían comparecido ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en Washington para denunciar la violación de los derechos de campesinos e indígenas por parte de empresas mineras. En varios países como México, Guatemala, Honduras, Colombia, Ecuador, Bolivia, Brasil, Perú y Chile, iglesias locales han acompañado procesos de movilización de ciudadanos locales en contra de megaproyectos energéticos o mineros (CELAM, 2015).

Sin embargo, a pesar de todo ello en el actuar común y diario de las iglesias – tanto católica como evangélicas – el medio ambiente es una preocupación casi ausente y el apoyo a los movimientos socio-ambientales casi inexistente. Por ello cuando se escucha hablar a variadas iglesias – principalmente del ámbito cristiano en

LAC - acerca del ambiente, se trata principalmente de grupos testimoniales y/o de elites teológicas o espirituales. La corriente principal (mainstream) del discurso y de las acciones religiosas y de las iglesias todavía no toman en cuenta los problemas ecológicos. En cuanto al tema energético específicamente éste resulta ser, o bien ignorado, o bien considerado demasiado alejado de las preocupaciones pastorales y espirituales de las iglesias.

A nivel de la preocupación intelectual el panorama parece estar más claro en el sentido del avance que han tenido los planteos ecológicos en la propia teología y en la ética cristianas. Asimismo la inquietud por el destino del planeta en variadas religiones mundiales se acrecienta, así como la búsqueda de una espiritualidad de la creación que motiva a la protección ambiental (Parker, 2010a). A pesar de todo ello es un hecho observado que las cuestiones ambientales deben abrirse paso en un contexto donde las religiones mundiales – en sus discursos hegemónicos - no parecen tener al CC y la TE entre sus preocupaciones principales .

De hecho, sigue vigente y no ha podido ser ni desmentida ni confirmada empíricamente (Proctor y Berry, 2005; Dekker et al. 1997) la famosa tesis de Lynn White (1967) que postula que en las fuentes del judeocristianismo habrían argumentos que favorecen una postura antropocéntrica de explotación de la naturaleza y que la ciencia-técnica occidental había secularizado esta tendencia antiecológica de la razón moderna.

Esta tendencia podría estarse modificando ya que no ha sido menor el hecho de que el propio Papa Francisco en junio de 2015 haya publicado el documento de orientación doctrinaria más completo y autorizado acerca de la ecología humana en que denuncia la crisis ambiental y llama a un cambio radical (Papa Francisco, 2015) abogando por una revolución cultural hacia nuevas formas de vida que sean menos contaminantes y sean justas con el ambiente y a nivel social (Parker, 2015).

Por su parte los científicos también se han vuelto hacia las religiones en busca de aliados para la causa ambiental. El famoso sociobiólogo Edward O Wilson afirmaba no hace mucho: “La religión y la ciencia son las dos fuerzas más poderosas en el mundo de hoy”, por ello “ si la religión y la ciencia se unen en torno a la conservación ambiental, el problema de la catástrofe biológica de la tierra pronto estaría resuelto “ (Bouma-Prediger, 2006).

Iniciativas ecuménicas como la de la Carta de la Tierra que agrupa a varias denominaciones religiosas y ha sido apoyada por las NN.UU., son cada vez más frecuentes. En dicha Carta se afirma que

el problema ambiental es de carácter global y sistémico, que hay que buscar soluciones integradas y que en la búsqueda de objetivos comunes y valores compartidos el rol de las comunidades religiosas es vital (Salby, 2008).

Últimamente se han publicado investigaciones sociológicas en cuanto a religiones y energía. En un reciente número de la revista internacional especializada Social Compass se aborda el tema de las religiones y la transición energética (ver Social Compass, 2015). Destaca el análisis de la transición tecnológica local y el papel de las religiones en el contexto de Alemania que hace Jens Köhrsen (Köhrsen, 2015). El marco teórico para describir el papel de las religiones en los procesos de transición de energía locales resulta interesante. En esa propuesta se destacan: a) la función de difusión de información que pueden ejercer las religiones; b) la participación activa de las organizaciones religiosas en proyectos concretos de cambio hacia sustentabilidad y c) las funciones de las religiones en reforzar valores que apoyan actitudes y prácticas favorables al medio ambiente y la TE.

4. Las adhesiones religiosas como factor de cambio en la transición energética: datos de estudios en Chile

Los estudios que presentamos abordan problemas ambientales y energéticos vinculados de manera directa o indirecta con la transición energética en ambientes urbanos y rurales y la respuesta desde las creencias y prácticas religiosas en esa dimensión.

Es necesario aclarar que existe escasez de estudios empíricos acerca de la religión y la TE. Una de las razones de ello es con toda seguridad el escaso interés de parte de Iglesias y de centros de estudio religiosos acerca del tema (Rasmussen et al. 2011).

Hemos realizado varias investigaciones sobre religión y medio ambiente. En ellas los resultados nos llevaban a la conclusión de que las religiones establecidas no parecían estar inclinándose de manera sostenida hacia una opción que favoreciera, en la mentalidad y sentido común de jóvenes estudiantes (universitarios y secundarios chilenos), un paradigma alternativo que apoyara una visión ecológica y un verdadero desarrollo sustentable. El catolicismo, junto al protestantismo y al judaísmo- religiones históricas y establecidas- motivaban opciones menos ecológicas, aunque esta tendencia era moderada. Todo indicaba que este tipo de religiones en los fieles fomentaba la visión clásica de que la humanidad tiene derecho a explotar la naturaleza a su antojo (Parker, 2010b, 2012).

Específicamente el nivel de práctica religiosa, la mayor o menor cercanía a los sacramentos y rituales de las iglesias, no parecía incidir en las visiones de la relación hombre-naturaleza. A su vez el factor religioso no constituía motivación para participar en asociaciones y grupos ecologistas o medio ambientalistas y en la mayoría de los casos la tendencia parece ser inversa (Parker, 2010b, 2012).

En estudios realizados en 2013 en Chile, hemos podido analizar cómo en los estudiantes universitarios chilenos se presenta la relación entre religión, las representaciones sociales y las prácticas en materia de consumo energético y la transición hacia la eficacia energética y las energías renovables (Parker, 2015).

En Chile, país sudamericano de rápido crecimiento en las últimas décadas, se ha estudiado cómo los estudiantes universitarios – capa emergente de una sociedad capitalista en proceso de modernización - asumen la tarea de la transición hacia pautas de consumo energético más sustentables en contextos urbanos. Considerando críticamente las definiciones de adhesión religiosa y de religiosidad se analizó cómo esas variables influyen en las representaciones sociales de pautas de consumo sustentable de energía en los estudiantes. Se concluyó que el factor religioso tenía poca incidencia aun cuando ésta iba en la dirección de fortalecer la idea de que la no creencia favorecía proporcionalmente más pautas ambientalmente sustentables.

Los antecedentes que se han constatado motiva la pregunta acerca de cómo es que la religión puede ser considerada factor de cambio hacia la TE. Más específicamente, y enfocado nuestra atención en nuestros sujetos en estudio, la pregunta que se formula este trabajo es: ¿qué sucede con la dimensión religiosa en los ciudadanos chilenos – en circunstancias y condiciones diversas - en relación a sus orientaciones hacia representaciones sociales favorables a la TE?

Las hipótesis de trabajo principales que manejamos es que en general existiría en la población –sobre la base de una conciencia ambiental creciente– un conjunto de representaciones sociales favorables hacia políticas ambientales y las energías renovables. Lo cual habíamos observado ya en otros estudios (Parker, Muñoz, 2012). Pero estas orientaciones ambientales que apoyan la TE *no estarían siendo apoyadas de manera directa* por las adhesiones y percepciones religiosas.

Nos centraremos en los resultados que hemos obtenido de una reciente investigación realizada en 2015 y 2016 en tres comunas de Chile y contrastaremos, según sea el caso, esos resultados con los obtenidos en el estudio previo sobre universitarios (Parker, 2015).

Metodología

El enfoque teórico conceptual principal se basa en la teoría de las representaciones sociales y sus condicionantes sociológicos. Se trata de un enfoque distinto al psicosocial que tiene a la teoría de las escalas de actitudes como fundamento y al análisis de correlaciones factoriales como su metodología principal (Castanedo, 1995). Nuestro enfoque arranca del paradigma teórico analítico de las representaciones sociales desarrollado por Moscovici y otros autores (Moscovici, 1988; Höijer, 2011) que entienden las representaciones colectivas como construcciones sociales del sentido común (Berger y Luckman, 1986). Por ello la metodología empleada es de tipo mixto, cuanti-cualitativa, pero sobre base de una estrategia general de tipo cualitativa (Creswell, 2009).

En este trabajo queremos presentar los principales resultados obtenidos de una investigación en curso ¹ que analiza procesos y actores de la transición energética en variadas comunas de Chile: Coyhaique (54.000 habs.), San José de Maipo (14.500 habs.) y Copiapó (158.000 habs.). Territorios de muy diversa característica, siendo Coyhaique y Copiapó capitales regionales en ámbitos geográficos y ecológicos muy distintos: la primera en el clima estepario frío patagónico del sur austral y la segunda del clima árido y desértico del norte chileno. San José de Maipo es una comuna cercana a la capital (48 km), el Gran Santiago, enclavada en el cajón del Maipo, un valle encajonado en medio de la cordillera de Los Andes y principal cuenca de la zona central de Chile.

En Coyhaique, una de las ciudades más contaminadas de Chile debido principalmente al uso de leña, se vivió una dura resistencia a un megaproyecto hidroeléctrico conocido como Hidroaysen, el cual se ganó habiéndose finalmente negado el permiso de construcción. Se desarrollan actualmente iniciativas locales, encabezadas por cooperativas y apoyadas por entidades de gobierno, para avanzar en la introducción de energías renovables: biomasa, eólica y solar. San José de Maipo vive una confrontación que tiene de una parte a la comunidad local frente a la empresa y autoridades en torno a un megaproyecto de central hidroeléctrica de pasada: la Central Alto Maipo. Finalmente en Copiapó, comuna de tradición minera, tanto iniciativas empresariales como gubernamentales, han estado fomentado las inversiones en energías renovables especialmente solar fotovoltaicas, constituyéndose en la comuna que ha

¹ Proyecto nacional FONDECYT 1150607.

recibido la mayor inversión en ERNC de toda América del Sur. El principal objetivo es alimentar la creciente demanda de energía de la gran minería de la región.

La metodología empleada es de estudio de caso, de tipo mixto, combinando visitas y observación en terreno, entrevistas en profundidad, encuestas y revisión de material secundario. En este caso estamos analizando los resultados de las encuestas realizadas a muestras teóricas de ciudadanos locales, que tienen alguna incidencia o están afectados por los procesos de transición energética: dirigentes de base y funcionarios intermedios y de organizaciones sociales, pequeños o micro empresarios y comerciales, tanto como a ciudadanos comunes. Se trata de una muestra mixta de dirigentes/funcionarios y de simples habitantes locales. El trabajo de campo ha sido realizado el segundo semestre de 2015 y primero del 2016. La muestra incluye un total de 613 casos siendo 173 de Coyhaique, 244 de San José de Maipo y 196 de Copiapó.

Los resultados que entregamos aquí son fruto del análisis de la primera base de datos y deben ser considerados todavía como primera entrega. Estos resultados serán contrastados con aquellos que arrojó una investigación con estudiantes universitarios con una metodología comparable aunque para los estudiantes universitarios se centró mayormente en un enfoque mixto y no en el estudio de caso. En esa investigación (Parker, 2015) el trabajo de campo fue realizado en 10 ciudades del país, durante el segundo semestre de 2013 e incluyó una muestra representativa (N= 1217) de 14 de las 25 principales universidades chilenas.

Resultados

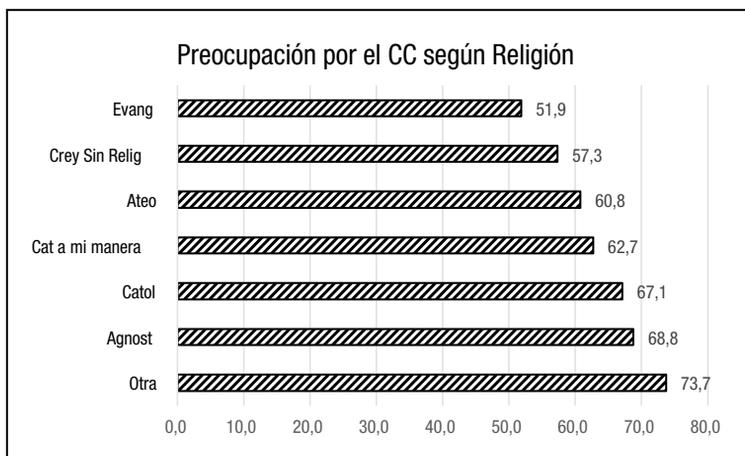
Preocupación por el Cambio Climático

En términos generales los ciudadanos de las tres comunas en estudio manifiestan una alta preocupación por el CC, así lo hace un 63%. Este porcentaje es mayor que el observado en el caso del estudio en estudiantes universitarios del año 2013: allí un 52% manifestaba un alto grado de preocupación. En realidad, el CC no deja indiferente a la población analizada: al dato entregado debe agregarse un 33% que manifiesta una mediana preocupación y sólo un 4% no está preocupado por el CC.

En términos de religiosidad y visión del CC el grado de religiosidad declarada tiene una incidencia marginal: alta y baja religiosidad manifiestan una leve mayor preocupación por el CC, pero se trata de una diferencia de 3 puntos porcentuales y sin significación

estadística ($C=0,0652$; $p=0,660$). Los que declaran religiosidad media tienen una preocupación por el CC que se eleva a 62%, menos 1 punto porcentual que la media de 63%. La tendencia observada es idéntica a aquella que observábamos en la muestra representativa de los estudiantes universitarios. Allí también se daba una tendencia levemente polarizada: los dos extremos, alta y baja religiosidad evidenciaban mayor preocupación por el CC. Pero allí también las diferencias eran marginales y las asociaciones aunque significativas, muy débiles ($C=0,0974$; $p= 0,040$).

Gráfico N°1



En cuanto a la auto adscripción a una denominación religiosa, son los que declaran “otra religión” o bien adhieren a iglesias misioneras (Testigos de Jehová, Mormones, Adventistas) (73,7%), por un lado y los agnósticos (68,68%) por otro, los que manifiestan mayor preocupación por el CC.

Los que menos manifiestan preocupación por el CC son los evangélicos (51,9%), los creyentes sin religión (57,3%) y los ateos (60,8%). Los católicos “a mi manera” (62,7%) manifiestan una preocupación en torno a la media general y los católicos levemente superior a la media (67,1%). Estas tendencias observadas son casi calcadas de las tendencias observadas en los estudiantes universitarios, recordando que el n de la muestra fue allá muy superior ($n= 1217$). La única diferencia –y muy leve– se produce en torno a ateos y católicos que oscilaban en torno a la media. Para el resto de los datos las tendencias son sorprendentemente idénticas.

Visión de la eficiencia energética, las energías renovables y el apoyo al subsidio de las ER.

A fin de detectar grado de disposición favorable hacia la TE se formularon preguntas relativas a introducir ER, eficiencia energética y adicionalmente se pregunto acerca de la disposición a pagar impuestos para que vaya en subsidio de las ER.

Se observa que los ciudadanos de las tres comunas estudiadas favorecen la transición hacia energías renovables y la descarbonización en el empleo de combustibles.

Un 76,8% se declara en total acuerdo con introducir ER como alternativa para enfrentar el CC; 77,2% en Coyhaique, 72,6% en San José de Maipo y 81,8% en Copiapó. El resto se declara “de acuerdo” y solamente 2,3% se declara en desacuerdo.

Semejante orientación existe, con respecto a la pregunta relativa a incrementar la eficiencia energética, aunque con apoyo levemente menor que las ER. Un 59,6% se declara en total acuerdo; un 65,7% en Coyhaique; un 54,5% en San José de Maipo y un 60,5% en Copiapó.

Frente a la pregunta acerca del acuerdo con que “la quema de combustibles fósiles debe ser drásticamente reducida para superar el calentamiento global”, tenemos un apoyo mayoritario, pero menor que en el caso de los factores anteriores:

Un 51,9% declara estar totalmente de acuerdo; 49,7% en Coyhaique; 52,3% en San José de Maipo y 53,4% en Copiapó. El resto se declara “de acuerdo” y 3,9% se declara en desacuerdo.

En general el apoyo a las ER, la eficiencia energética y la reducción de los combustibles fósiles sigue la tendencia muy similar que encontramos en el estudio anterior en estudiantes universitarios.

Tabla 1. Dimensiones de la transición energética según religión

	Energías RENOVABLES	EFICIENCIA Energética	AHORRO energético	Cambio en tecnologías PETROLE-RAS	Pagar IMPUESTOS por ER	REDUCCION DE QUEMA DE FOSSILES
	Total Acuerdo	Total Acuerdo	Total Acuerdo	Total Acuerdo	Si, de todas maneras	Total Acuerdo
Ateo	40	31	27	13	16	26
	76,9%	59,6%	51,9%	26,0%	31,4%	52,0%
Agnost	42	29	30	19	18	26
	87,5%	65,9%	66,7%	42,2%	37,5%	55,3%
Crey Sin Relig	81	65	61	31	28	48
	82,7%	68,4%	63,5%	33,3%	29,2%	51,1%

	Energías RENOVABLES	EFICIENCIA Energética	AHORRO energético	Cambio en tecnologías PETROLERAS	Pagar IMPUESTOS por ER	REDUCCION DE QUEMA DE FOSILES
	Total Acuerdo	Total Acuerdo	Total Acuerdo	Total Acuerdo	Sí, de todas maneras	Total Acuerdo
Catol	103	69	93	41	36	76
	68,2%	46,0%	61,2%	27,3%	23,7%	50,0%
Cat a mi manera	100	80	92	46	32	72
	78,1%	62,5%	68,7%	35,7%	24,2%	55,0%
Evang	43	30	34	23	13	28
	81,1%	56,6%	63,0%	42,6%	23,6%	53,8%
Otra	14	10	8	4	4	11
	73,7%	52,6%	42,1%	21,1%	21,1%	57,9%
TOTAL	423	314	345	177	147	287
	77,0%	58,0%	62,5%	32,8%	26,6%	52,7%
C=	0,181	0,218	0,177	0,233	0,224	0,130
p=	0,417	0,081	0,471	0,028	0,046	0,952

Es digno de tomar nota el contraste entre el apoyo absoluto a las ER, (77% de apoyo total más 21% de apoyo) con la menor disposición a pagar más impuestos para que vayan en subsidio de las ER. Un 26,4% responde que apoyaría el subsidio de las ER incluso pagando más imposiciones; un 42,6% declara que “podría ser” y un 31% afirma que no apoyaría esa opción. La tendencia es muy similar en las tres comunas, aunque en Coyhaique se inclinan un poco más por la negativa (37,8%).

Ahora bien, ¿Cómo influye en factor religioso en estas respuestas? Tomamos aquí el factor religioso tanto en cuanto a adhesiones a religiones como a auto declaración de grado de religiosidad, entendida ésta como adhesión subjetiva a creencias y rituales de fe. Las respuestas se detallan en la tabla 1.

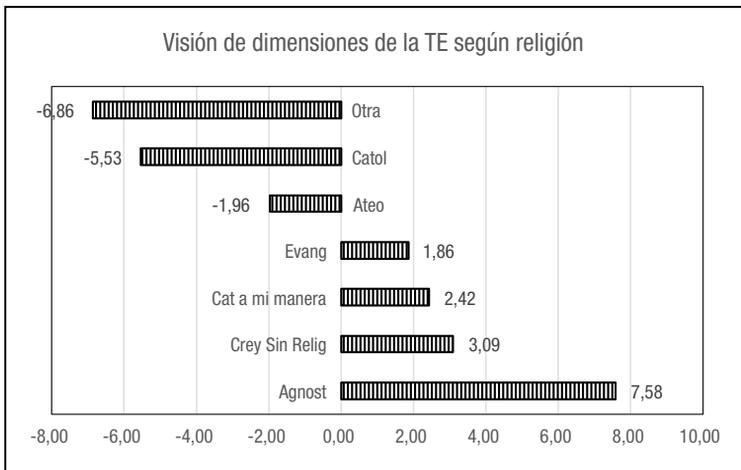
Como se observa los que más están a favor de las ER son los agnósticos y los creyentes sin religión, los que menos los católicos y otra religión. Pero la tendencia es bastante leve y no tiene significación estadística ($c=0,181$; $p=0,417$). En cuanto a favor de la eficiencia energética se repite la misma tendencia, solo que creyente sin religión es levemente superior a agnóstico ($c=0,218$; $p=0,081$). En cuanto al ahorro energético los que se muestran más favorables son los católicos a mi manera y agnósticos; los que menos los de otra religión y los ateos. La tendencia es baja y no significativa ($c=0,177$; $p=0,471$). La pregunta

acerca de las tecnologías petroleras era si acaso la persona favorecía que se introdujeran tecnologías para que la industria de petróleo y sus derivados fuese menos contaminante. Aquí hay asociación estadística, aunque sobre base de tendencia leve $c=0,233$; $p=0,028$). Los evangélicos y agnósticos favorecen más esta alternativa, en cambio los de otra religión y ateos los que menos. En cuanto a pagar impuestos para favorecer las ER también se trata de asociaciones significativas ($c=0,244$; $p=0,046$). Los agnósticos y ateos son los más dispuestos. Los de otra religión y evangélicos, los menos. Finalmente se consultó si estaba de acuerdo con que para abordar el CC había que reducir drásticamente la quema de combustibles fósiles. Los de “otra religión” son los que más están de acuerdo, seguidos por los agnósticos; los que menos de acuerdo tienen son los católicos y los creyentes sin religión. La tendencia es baja y no significativa ($c=0,130$; $p=0,952$).

En general, como se observa, las diferencias son marginales y la mayor parte de las preguntas las asociaciones no son significativas, salvo para dos: las tecnologías petroleras más limpias y el pago de impuestos para subsidiar las ER.

Para profundizar hemos calculado la distribución media ponderada de las diferencias con la tendencia promedio (ver Gráfico N°2)

Gráfico N°2



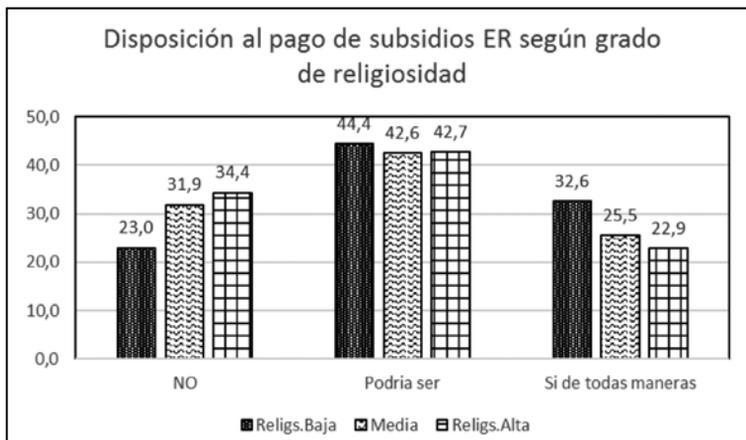
Se observa con cierta claridad que las diferencias son menores ya que la escala es de 1 a 100, siendo la “otra religión” y los que adhieren a la religión “católica” los que menos apoyan dimensiones de la TE. En cambio los agnósticos y creyentes sin religión los que más apoyan la TE

en varias de sus dimensiones. Los ateos, evangélicos y católicos “a mi manera” mantienen posiciones intermedias en torno a la media.

Pero resulta significativo que en disposición a pagar impuestos que subsidien ER los menos creyentes (agnósticos, ateos y creyentes sin religión) si lo están; en cambio los creyentes (otra religión, evangélicos y católicos) tienen menos disposición. En la investigación con universitarios de 2013 se daba una tendencia muy semejante. Salvo los adherentes de Iglesias misioneras, todos los creyentes universitarios manifiestan baja disposición a pagar subsidios para las ER. Los no creyentes al pago. Esto parece ser indicativo de una tendencia, aunque no pronunciada, significativa.

Mirada la misma variable en cuanto al grado de religiosidad declarada por los encuestados tenemos el siguiente gráfico N° 3:

Gráfico N°3



Se observa claramente que, aunque las tendencias son leves y no significativas ($c=0,1214$; $p=0,2074$), ellas van en el sentido siguiente: a más alta religiosidad menor disposición al pago de subsidios a las ER, a menor religiosidad la tendencia contraria, mayor disposición al pago de impuestos para subsidios a las ER.

Para todo el resto de variables vinculadas a dimensiones de la TE el grado de religiosidad declarada no marca tendencia y no es significativo.

Religión y cambio en el estilo de vida

Una de las dimensiones importantes de la TE, desde el punto de vista sociológico, es que ella no se reduce ni agota en la transición tecnoló-

gica. Los factores socioculturales de la transición son casi tanto o más relevantes en el éxito de la introducción de nuevas tecnologías energéticas limpias y en su uso masivo. Entendemos aquí estilo de vida como la forma cultural que adoptan los grupos y sociedades al producir, consumir y distribuir bienes y servicios, materiales y simbólicos y que definen normativa e institucionalmente las formas productivas y los modos de producción y consumo económico en general en una sociedad en una época y espacio geográfico determinado. Los estilos de vida hegemónicos están actualmente, en LAC asociados a sociedades consumistas, exacerbados por los modelos neoliberales de desarrollo y que tienen serios impactos ambientales insustentables. Por ello toda TE supone formas productivas no contaminantes y sustentables, y requiere avanzar hacia estilos de vida diferentes que enfatizan la conservación de los recursos (IPCC, 2014: 21) y que contribuyan de mejor forma a una economía baja en carbono, y que sea equitativa y sustentable. Los patrones de consumo de energía deben cambiar y pasar a patrones más limpios y sustentables con el correspondiente cambio en los estilos de vida (Reusswig et al. 2004; Château y Rossetti, 2011; Vilches et al. 2014).

En nuestras investigaciones estamos explorando hasta qué punto los ciudadanos están adoptando orientaciones favorables a estas corrientes de cambio sociocultural que acompañan a los cambios tecnológicos, y cómo la religión y religiosidad declaradas influyen en esas opciones.

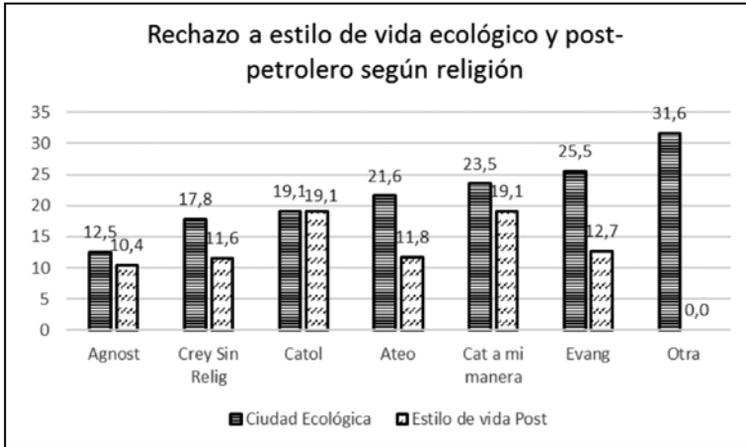
La operacionalización de preferencias por estilos de vida se hizo por medio de las siguientes preguntas: una referida a la voluntad de cambio del estilo de vida personal en caso de que hubiese una nueva y decisiva crisis petrolera y en segundo lugar la voluntad de habitar en el futuro inmediato en una ciudad ecológicamente planificada con amplio uso de tecnologías energéticas no contaminantes.

Hemos analizado las respuestas a ambas preguntas para las cuales habían tres alternativas de respuestas: a) “no, en desacuerdo”; b) “si, acuerdo, podría ser” y c) “si de todas maneras”.

Las respuestas generales eran favorables en ambas preguntas: 61% cambiaría definitivamente hacia un estilo de vida post-petrolero y 65% lo haría para vivir en una ciudad ecológicamente sustentable con energías renovables.

Las respuestas en torno a las afirmaciones de acuerdo a la religión declarada no muestran tendencias relevantes en cambio aquellas en la negativa evidencian datos más significativos que analizamos en detalle:

Gráfico N° 4



Se observa que existe consistencia en “agnósticos” y “creyentes sin religión”, en el menor rechazo a ambas alternativas y en “evangélicos” y “católicos a mi manera” en el mayor rechazo a ambas alternativas.

Los que declaran “otra religión” se ubican en una posición polarizada: son los que más rechazan vivir en ciudad ecológica pero los que más apoyan un estilo de vida post-petrolero.

Con todo, la contingencia no es estadísticamente significativa ni para estilo de vida post-petrolero ($c=0,1570$; $p=0,7334$), ni para ciudad ecológica ($c=0,211$; $p=0,114$).

En el caso del estudio de 2013 en estudiantes universitarios la tendencia general era semejante. Salvo para el caso de “otra religión”. La asociación entre tipos de opción religiosa y voluntad de cambio hacia estilos de vida post-petroleros era baja y no significativa ($C=0,114$; $p=0,85$). Pero en cambio la asociación entre tipo de religión declarada y voluntad de vivir en una ciudad ecológica era clara y estadísticamente significativa ($C=0,179$; $p=0,018$): los evangélicos y los católicos eran los menos dispuestos al cambio. Los adherentes a opciones religiosas secularizadas: agnósticos, creyentes sin religión, ateos/no creyentes, en ese orden, eran los más dispuestos a vivir en una ciudad energéticamente sustentable.

En cuanto a la variable religiosidad ella no incide mayormente en las opciones favorables al cambio, tanto a un estilo de vida post-petrolero, como a un hábitat urbano ecológicamente sustentable. En el primer caso los coeficientes de contingencia no son estadísticamente significativos. En el segundo caso la deferencia es mínima (2 puntos porcentuales) favorable en los extremos: alta y baja religiosidad

que son favorables a vivir en ciudad ecológica, aunque aquí los datos son significativos ($c=0,150$; $p=0,041$).

5. Interpretación global y conclusiones

Los resultados que hemos observados nos muestran que el factor adhesión a religión declarada parece tener mayor incidencia en las opciones frente a la visión del CC y la TE que el grado de “religiosidad” declarada. En todo caso una tendencia que se repite tanto en los datos del reciente estudio de 2015-2016 en tres comunas, como en aquellos del año 2013 en estudiantes universitarios, es que las opciones de religión y religiosidad de tipo “creyente”, tienden a tener menor sensibilidad hacia estos temas o bien derechamente tienden a ser negativos, en cambio las opciones religiosas más “secularizadas” (vgr menor religiosidad y/o ateos, agnósticos, no creyentes) tienden a tener posiciones más favorables a la TE y mayor preocupaciones por estos temas pro-ambientales

Sin embargo, las tendencias son bastante débiles y marginales y en muchos casos no estadísticamente significativas. Por ello una vez más nos encontramos, como ha sucedido con estudios previos, los resultados no son concluyentes.

Se ha constatado que las creencias cristianas y las actitudes hacia el medio ambiente no están relacionadas de forma unívoca (Dekker et al. 1997) y nosotros acá hemos encontrado que las creencias cristianas y la “mayor religiosidad” no están unívocamente asociadas a orientaciones favorables a la TE. Habiendo una tendencia contraria, pero con excepciones como por ejemplo de la categoría “otra religión” que manifiesta opciones fluctuantes e inconsistentes.

Si bien los resultados del estudio en las comunas de Coyhaique, San José de Maipo y Copiapó nos confirman la primera parte de nuestra hipótesis no así los otros resultados en cuanto al factor religioso. Igual tendencia que la observada en el estudio de universitarios: una mayoría declara opciones favorables hacia el medio ambiente y hacia la TE.

Pero en lo que dice relación con la influencia de la variable religiosa, el estudio de 2015-2016 (de igual manera que en el de 2013) estas orientaciones ambientales que apoyan la TE no estarían siendo apoyadas de manera directa por las adhesiones y percepciones religiosas. Encontramos entonces, una confirmación de la segunda parte de nuestra principal hipótesis.

Con todo es necesario aclarar que hay una leve diferencia en los resultados encontrados en el año 2015-16 respecto a aquellos del 2013. Los grados de religiosidad en el estudio de universitarios de 2013 las adhesiones religiosas no son plenamente consistentes con las decla-

raciones de “religiosidad” y su relación con variables pro- TE. En algunos casos la alta religiosidad manifestaba orientaciones de alta preocupación por el CC, en otros casos la religiosidad media se presentaba favorable a pautas de consumo energético sustentables. Finalmente la baja religiosidad se asociaba a opciones de vida en ciudades ecológicas. En el caso de las comunas estudiadas, en cambio, casi sistemáticamente la variable grado de religiosidad no tenía mayor incidencia, salvo marginal en el caso de vivir en ciudad ecológica con ER.

En ambos estudios la tendencia gruesa es que las adhesiones religiosas de los ciudadanos chilenos estudiados parecen incidir, pero marginalmente, en la orientación hacia la TE: las denominaciones cristianas instituidas (católicos y evangélicos) tienden a ser un obstáculo para la TE y no así las opciones religiosas “no- creyentes” o secularizadas que son un poco más favorables a la TE. Pero se trata de una tendencia, en general (y sorprendentemente similar para ambos casos), *bastante débil*.

Si observamos, por el contrario lo que sucede con la *tendencia central*, y ya no con las tendencias marginales, un hecho parece ser claro: la variable religiosa no tiene asociaciones fuertes y claras en contra de una opción pro-ambiental y que favorezca la TE. La religión y la religiosidad no se evidencia como factor decisivo de cambio hacia las energías renovables, pero tampoco aparece como un obstáculo grueso y determinante (aunque sí marginal). En otras palabras, si bien hay tendencia marginal a que los más religiosos (de opciones religiosas más eclesiales) sean contrarios; la tendencia central y mayoritaria es a que no se verifiquen las tesis de Lynn White: la religiosidad no parece ser un *obstáculo sistemático y fuerte* a la transición energética, puede serlo o no puede serlo indistintamente. La mayoría de los creyentes sigue la tendencia media de la ciudadanía en este aspecto que más bien se inclina en favor de la opción sustentable.

De hecho debemos recordar que existen diversas formas y tipos de relación religión – medio ambiente. Incluso en las propias tradiciones judeo-cristianas hay lecturas favorables al cuidado de la creación y otras que estimulan la explotación de la naturaleza en beneficio de la humanidad (Vaillancourt y Cousineau, 1997; Parker, 2010^a). Esta diversidad de formas de relación religiones-medio ambiente puede ser incluso contradictoria. No debe extrañarnos entonces que en los estudios mencionados los ciudadanos en sus diversas opciones religiosas mantengan ideas distintas e incluso a veces contradictorias respecto a la evaluación del CC y a la TE.

En el contexto de los discursos pro-ambientalistas de ciertas autoridades religiosas y eclesiales, de las teologías ecológicas e

incluso de discursos de eminentes autoridades como el propio Papa Francisco, no parece que esos discursos hayan permeado la mentalidad religiosa de los ciudadanos chilenos estudiados. De tener influencia ese tipo de discursos religiosos que se preocupan por la “Madre tierra” y sus vitales elementos y que se oponen a la explotación irresponsable de los bienes comunes (Catafesta, 2014), las representaciones sociales de los ciudadanos debieran estar más preocupadas por el CC y debieran mostrarse mucho más favorables a la TE. No es así, lo que revela todavía una gran distancia entre el discurso de las elites religiosas y el de los fieles en relación a estas temáticas ecológicas y ambientales.

Es necesario estudiar más a fondo, con mayores antecedentes y en diversos contextos sociales, nacionales en LAC, cómo es que el factor religioso está asociado a otras variables que intervienen en el apoyo hacia la TE. Ciertos grupos religiosos han sido influidos por agendas políticas y ambientalistas (o anti-ambientalistas) más amplias y los individuos aceptan esas ideas como parte de su orientación ideológica y no por su religiosidad o adhesión religiosa. “Esto explica en parte por qué la orientación política es a menudo un fuerte predictor de la preocupación ambiental” (Proctor y Berry, 2005: 1573). En efecto, más allá de la incidencia de lo religioso que es bastante débil, otros factores tienen mayor poder explicativo, cuestión que merece nuevos estudios.

La teoría de la TE ha sido elaborada en países altamente desarrollados y se enfoca hacia la modernización ecológica. No toma en cuenta – o lo hace insuficientemente - un conjunto de factores como los ideológicos o culturales. El optimismo de esas teorías deriva de una aceptación de la compatibilidad del modo de producción capitalista con la ecología. Pero no son conducentes. Tampoco lo es la simple conciencia ambiental.

En el actual sistema capitalista mundial la tendencia al intercambio ecológicamente desigual (Jorgenson, 2012) no deja margen para que la simple transición tecnológica solucione los problemas. Dado que la tendencia expansiva de los poderes económicos y militares presiona crecientemente los recursos naturales y el medioambiente, una verdadera transición supone un cambio en los modos de producción y en las culturas. Habría que preguntarse acerca de las posiciones de las distintas religiones respecto a esta necesidad de cambio vinculado con la superación de una sociedad consumista y basada en la sobreexplotación de los recursos naturales y los ecosistemas, y en el equilibrio de hegemonías geopolíticas.

Las influencias de las diversas religiones frente a la crisis generada por el calentamiento global y la necesidad de avanzar hacia la

TE no está resuelta. Lo que queda claro es que el actual proceso de globalización y de crisis ambiental planetaria está urgiendo a las iglesias y a las religiones a una toma de posición, que algunas elites religiosas están haciendo, pero que no son seguidos consecuentemente por sus fieles que forman parte de esa ciudadanía responsable que debiera hacer avanzar estas transiciones, junto a sus gobiernos e instituciones.

Financiamiento

Este trabajo ha sido posible gracias al apoyo del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Chile (FONDECYT). Proyecto 1150607.

Bibliografía

- Bebbington, A.J. (ed.) 2012 *Social Conflict, Economic Development and Extractive Industry: Evidence from South America* (London: Routledge).
- Berger P y Luckmann, T. 1986 *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Blouma-Prediger, S. 2006 "Hoping to Establish Common Ground for Saving Biodiversity", *Science*, Vol 314: 1392-1393.
- Bruckmann, M; Dos Santos, Th. 2005 "Los movimientos sociales en América Latina: un balance histórico" en *Seminário Internacional REG GEN: Alternativas Globalização* (8 al 13 de Octubre de 2005, Hotel Gloria, Rio de Janeiro, Brasil. Rio de Janeiro, Brasil:UNESCO). Disponible en : <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/reggen/pp13.pdf>
- Boff, L. 2006 *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres* (Madrid: Ed. Trotta).
- CELAM 2007 *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Documento Conclusivo* (Bogotá: CELAM).
- CELAM 2015 *Posición de la Iglesia católica ante vulneración y abusos contra los derechos humanos de las poblaciones afectadas por las industrias extractivas en América Latina*, (Audiencia pública ante la Comisión interamericana de derechos humanos, 154° periodo de sesiones, Washington DC, 19 de marzo: Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, SELACC, CLAR, CNBB, REPAM).
- Castanedo, C. 1995 "Escala para la evaluación de las actitudes pro-ambientales (EAPA) de alumnos universitarios". *Revista Complutense de Educación* 6 (2): 263-278.
- Catafesta, S.R. 2014 "Igreja e a Sustentabilidade", *Âmbito Jurídico*, Rio Grande, XVII, n. 128. En : http://ambitojuridico.com.br/site/?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=15206.
- Château, B. y Rossetti di Valdalbero, D. (eds.) 2011 *World and European Energy and Environment Transition Outlook WETO-T*. (Bruselas: Directorate-General for Research and Innovation, Socio-economic Sciences and Humanities, European Commission).
- Chiabrando, R., Fabrizio, E., Garnero, G. 2009 "The territorial and landscape impacts of photovoltaic systems: definition of impacts and

- assessment of the glare risk”. *Renewable and sustainable energy reviews* 13: 2441-2451.
- Climatescope 2015 *Latin America and the Caribbean Regional Summary*. En: <http://global-climatescope.org/en/>
- Creswell, J. 2009 *Research Design, Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approaches*. (London: SAGE).
- Dekker P, Este, P. y Nas, M. 1997 “Religion, Culture and Environmental Concern: An Empirical Cross-national Analysis”. *Social Compass* 44 (3) : 443-458.
- DIA 2012 *Declaración de Impacto Ambiental, Parque Fotovoltaico Llano de Llampos*. Cap. 4. En: http://seia.sea.gob.cl/archivos/Capitulo_n_4_-_Justifica_No_Require_EIA.pdf (24/06/14).
- Droege, P. 2008 *Urban Energy Transition, From Fossil Fuels to Renewable Power*, (Amsterdam: Elsevier).
- Ferrari, L y Estrada G., C. 2012 “Crisis Energética Mundial: diagnóstico y alternativas”, en José Luis Calva (Coord), *Crisis Energética Mundial y Futuro de la Energía en México*, (Mexico DF: Consejo Nacional de Universitarios, JP) : 19- 39.
- Geels, F. 2013 “Relevant referents for STRN”, *Sustainability Transitions Research Network. Steering Group*, Julio. Disponible en: <http://www.transitionsnetwork.org/files/Reference%20list%20to%20transition%20publications.pdf>.
- Haas, R. et al. 2008 “Towards sustainability of energy systems: A primer on how to apply the concept of energy services to identify necessary trends and policies” *Energy Policy*, 36: 4012-4021.
- Höijer, B. 2011 “Social Representations Theory, a New Theory for Media Research”. *Nordicom Review* 32 (2): 3-16.
- Institute of the Americas 2015 *Energy Transition in Latin America and the Caribbean*, (La Jolla, CA. Institute of the Americas). En: https://www.iamericas.org/documents/energy/reports/Beyond_Paris.pdf
- IPCC (International Panel on Climate Change) 2007 *Climate Change, Synthesis Report. AR4*, (Ginebra: IPCC, WMO , UNEP). En: http://ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar4/syr/ar4_syr_spm.pdf.
- IPCC (Internacional Panel on Climate Change) 2014 *Climate Change 2014: Mitigation of Climate Change, Fifth Assessment Report (AR5)*. (Ginebra: IPCC Working Group III, IPCC, WMO, UNEP). En: <http://ipcc.ch/report/ar5/wg3/>
- IRENA 2015 *Energías Renovables en América Latina 2015: Sumario de Políticas*, (Abu Dhabi: International Renewable Energy Agency). En: http://www.irena.org/DocumentDownloads/Publications/IRENA_RE_Latin_America_Policies_2015_ES.pdf
- Jenkins, W. y Chapple, C. 2011 “Religion and Environment” *Annual Review of Environment and Resources* 36: 441-463.
- Jorgenson, A. 2012 “The Sociology of Ecologically Unequal Exchange and Carbon Dioxide Emissions, 1960-2005.” *Social Science Research* 41:242-252.
- Koehrsen, J. 2015, “Does religion promote environmental sustainability? – Exploring the role of religion in local energy transitions”, *Social Compas*, v. 62 (3): 296-310.

- ME Ministerio de Energía 2013 *Energías Renovables en Chile. El potencial eólico, solar e hidroeléctrico de Arica a Chiloé*. (Santiago: MINENERGIA/GIZ). En: http://www.minenergia.cl/archivos_bajar/Estudios/Potencial_ER_en_Chile_AC.pdf.
- Moscovici, S. 1988 "Notes towards a description of social representations". *European Journal of Social Psychology* 18: 211-250.
- OLCA 2016 *Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales*, En: <http://www.olca.cl/oca/index.htm>
- Papa Francisco 2015 *Carta Encíclica Laudato Si' del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común* (Ciudad del Vaticano: Tipografía Vaticana).
- Parker, C. 2010a "Conciencia planetaria e o camino para novos paradigmas cidadanos e incidencia da religiao" en Passos M (ed), *Diálogos cruzados, Religiao, Historia e Construcao Social*, (Belo Horizonte, Brasil: Argumentum): 35 - 57.
- Parker, C. 2010b "Religión y cambio climático: incidencia de lo religioso en las Representaciones del Medio Ambiente". *Revista Caminhos* 8 (2): 25-51.
- Parker, C. 2012 "Religión y cambio climático: incidencia de lo religioso en las representaciones del medio ambiente" en Parker, C. (ed) *Religión, Política y Cultura en América Latina: Nuevas Miradas*, (Santiago de Chile: Ed: Instituto de Estudios Avanzados - ACSRM): 359-386.
- Parker, C. 2015 "Religion et transition énergétique: une étude en Amérique du Sud", *Social Compass*, v. 62 (3) : 387-405.
- Parker, C. y Muñoz, J. 2012 "Elites universitarias y cambio climático", *Ambiente & Sociedad* 15 (2):195-218.
- Proctor, J. y Berry, E. 2005, "Social Sciences on Religion and Nature" en Taylor B (ed) *Encyclopedia of Religion and Nature*, (London & New York: Continuum):1571 - 1577.
- Rasmussen, L., Laurendeau, M. y Solomon, D. 2011 "Introduction to "The Energy Transition: Religious and Cultural Perspectives"". *Zygon* 46 (4): 872-889.
- Red Iglesias y Minería 2016 *Encuentro latinoamericano de Iglesias y Minería será en Bogotá del 2 al 6 de septiembre*, En: <http://www.revistaeclesia.com/encuentro-latinoamericano-iglesias-mineria-sera-bogota-del-2-al-6-septiembre/>
- Reusswig ,F., Lotze-Campen, H. y Gerlinger, K. 2004 *Changing Global Lifestyle and Consumption Patterns: The Case of Energy and Food*. (New York: Potsdam Institute for Climate Impact Research (PIK)).
- Rohracher, H. 2008 "Energy systems in transitions: contributions from social sciences". *International Journal of Environmental Technology and Management* 9 (2/3):144-161.
- Slaby, M. 2008 *Generating the Renewable Energy of Hope, The Earth Charter Guide to Religion and Climate Change*, En: <https://earthcharter.org/invent/images/uploads/ECGuideRelClimate.pdf>
- Social Compass 2015 Número sobre: "Climate change and energy transitions: Religious environmental concerns", *Social Compass*. v. 62, 3.
- Svampa, M. et al. 2012 "Movimientos socioambientales en América Latina", *Observatorio Social de América Latina*, Año XIII, 32.

- Tucker, ME. and Grim, J. 2001 "Introduction: The emerging alliance of world religions and ecology". *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Otoño. En: <https://www.amacad.org/content/publications/pubContent.aspx?d=1289>
- Vaillancourt, J-G. y Cousineau, M. 1997 "Religion and environment", *Social Compass* 44 (3): 315–320.
- Vergara, W., Alatorre, C., Alves, L. 2013 *Rethinking Our Energy Future. A White Paper on Renewable Energy for the 3GFLAC Regional Forum*, (Washington DC, Inter-American Development Bank, Discusión Paper, No. IDBDP-292). En: <http://www.iadb.org>
- Vilches, A., Gil Pérez, D., Toscano, JC. et al. 2014 *La transición energética. Una nueva cultura de la energía*. (OEI). En: <http://www.oei.es/decada/accion.php?accion=023> (consultado el 2 de julio de 2015)
- Walker, G. 1995 "Renewable energy and the public", *Land use Policy*, vol 12/1: 49-59.
- White, L. Jr 1967 "The historical roots of our ecological crisis". *Science* 155 (3767): 1203–1207.

Autoridad y lo común en procesos de minoritización

El pentecostalismo brasileño

Joanildo Burity

Resumen

Este artículo examina cómo los pentecostales, como actores públicos en Brasil, luchan con entendimientos tradicionales y contemporáneos de autoridad al tratar de crear un espacio de reconocimiento para ellos mismos y para proyectar una visión pública de una sociedad virtuosa basada en su punto de vista religioso. El argumento es inspirado empíricamente en investigaciones llevadas a cabo con pentecostales brasileños en Brasil y el Reino Unido, y se basa teóricamente en las conceptualizaciones de lo en-común (Jean-Luc Nancy), hospitalidad (Jacques Derrida) y populismo (Ernesto Laclau). Intentase demostrar la ambigüedad de los compromisos minoritarios con

Abstract

This article examines how Pentecostals, recently emerging as active public actors in Brazil, wrestle with traditional top-down and contemporary decentred understandings of authority in seeking to carve a space of recognition for themselves and to project a public vision of a virtuous society based on their religious perspective. The argument is empirically inspired in research conducted by the author with Brazilian Pentecostals in Brazil and the UK, and is theoretically based on Jean-Luc Nancy's concept of the in-common, Jacques Derrida's concept of hospitality and Ernesto Laclau's concept of populism. In doing so, I try and demonstrate the ambiguity of mi-

i+c

Año IV
Nº 6
Enero
Junio
2017

la política en escenarios pluralistas, que requieren equilibrios delicados y no tan fáciles entre las reivindicaciones de identidad autoafirmativas, sensibilidad pluralista sirviendo tanto a la creación de la identidad como a la apertura al diálogo con otras posiciones, y comprensión del carácter irreductiblemente antagonístico de tales procesos.

noritarian engagements with politics in pluralistic landscapes, which requires fine and not so easy balances between self-assertive identity claims, pluralistic sensitivity serving both identity-building and openness to dialogue with other positions and understanding of the irreducibly antagonistic character of such processes.

Authority and the Commons In Processes of Minority: The Brazilian Pentecostalism

i+c
Año IV
Nº 6
Enero
Junio
2017

Joanildo Burity

El autor es doctor en Ciencia Política (Ideología y Análisis del Discurso) por la Universidad de Essex (Reino Unido). Es investigador titular y profesor de posgrado en la Fundación Joaquim Nabuco y en la Universidad Federal de Pernambuco (Brasil). Su proyecto corriente trata del activismo sociopolítico transnacional y global de redes y organizaciones ecuménicas en Brasil, Argentina y Reino Unido.

PhD in Political Science (Ideology and Discourse Analysis) by the University of Essex (United Kingdom). He is titular researcher and postgraduate professor in the Joaquim Nabuco Foundation and in The Federal University of Pernambuco (Brazil). His current project deals with the Transnational sociopolitical activism and Of ecumenical networks and organizations In Brazil, Argentina and the United Kingdom.

JOANILDO BURITY

Palabras clave

1| Pentecostales 2| Brasil 3| Minoritización 4| Autoridad 5| En-común
6| Pluralización 7| Participación política

Keywords

1| Pentecostals 2| Brazil 3| Minoritisation 4| Authority 5| In-common
6| Pluralización 7| Political participation

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

BURITY, Joanildo. Autoridad y lo común en procesos de minoritización: el pentecostalismo brasileño. *Revista latinoamericana de investigación crítica*, (6): 99-126, primer semestre de 2017.

Autoridad y lo común en procesos de minoritización

El pentecostalismo brasileño

Este artículo examina cómo los pentecostales, como actores públicos en Brasil, luchan con entendimientos tradicionales y contemporáneos de autoridad al tratar de crear un espacio de reconocimiento para ellos mismos y para proyectar una visión pública de una sociedad virtuosa basada en su punto de vista religioso. Los pentecostales se han convertido en una referencia obligatoria en la vida pública en el país desde mediados de la década de 1980, y proporcionan un intrigante caso de pluralismo multidimensional más allá de su propia autopercepción: fuertes defensores de una especie de espiritualidad empresarial en tensión con defensores de un marco comunitario fuerte, ellos, no obstante, se han vuelto muy conscientes de cómo una minoría organizada puede lograr grandes cosas en un contexto de democratización pluralizante (y globalizante). Ya sea que uno los mire desde un punto de vista comunitario o público, las formas en que manejan y promueven relaciones líderes/liderados o gobernantes/gobernados muestran una notable capacidad de moverse hacia arriba o abajo, bien así horizontalmente, levantando todo tipo de problemas acerca de los patrones de autoridad y liderazgo, a niveles organizativo, cultural y político.

La emergencia pública pentecostal se ve desde la perspectiva de sus críticos, no sin razón, como la continuación y la dramatización de concepciones y prácticas tradicionales de producción y ejercicio de la autoridad en Brasil (Burity 2015; 2016; Machado y Burity 2014). Su creciente preferencia por estructuras jerárquicas de poder, junto con una autorización casi no regulada de los laicos para actuar en la promoción de la fe, al mismo tiempo concentra y descentraliza la autoridad. Por otro lado, la cultura pública pentecostal desafía la tradición política de Brasil y contesta visiones de otras minorías sobre lo que une a las personas y lo que se puede compartir en la esfera pública. Esto es particularmente notable en vista de los debates sobre los derechos

sexuales y reproductivos, sino también en el contexto de los debates sobre los límites del lenguaje públicamente aceptable y el manejo de la violencia urbana (Natividade y Oliveira 2013; Arenari y Dutra 2016). Resistiendo construcciones seculares y ecuménicas de lo común, la minorización¹ pentecostal también se debate entre la afirmación del don gratuito, “democrático”, del Espíritu Santo, sus múltiples expresiones y la recepción a veces francamente cacofónica de lo mismo.

En este sentido, visto como una emergencia minoritaria, el pentecostalismo como religión pública plantea una serie de preguntas acerca del *en-común* en medio de diferencias y de la *autoridad de la religión* sobre la gama más amplia de la cultura pública y la representación política. Sujetas a múltiples líneas de fuerza, tales formas de emergencia de comunitarismo “sectario” en contextos de creciente pluralización y desterritorialización están destinadas a producir varias articulaciones del estar-junto y del estar-con y poner de relieve la ambigüedad de las construcciones del en-común desde abajo. Tratando de fomentar la comunidad, estableciendo límites entre comunidades y apelando a valores comunitarios generales y legados compartidos, la minorización religiosa se convierte tanto en una fuente de comunalidad como de distanciamiento.

En lo que sigue, desarrollo un argumento inspirado empíricamente en investigaciones conducidas con pentecostales brasileños en Brasil y el Reino Unido durante los últimos seis años, y basado teóricamente en los planteos de lo común (Jean-Luc Nancy), hospitalidad (Jacques Derrida) y populismo (Ernesto Laclau). Intentaré demostrar la ambigüedad de los compromisos minoritarios con la política en escenarios pluralistas, que requieren equilibrios delicados y no tan fáciles entre las reivindicaciones de identidad autoafirmativas, sensibilidad pluralista abierta al diálogo con otras posiciones, y comprensión del carácter irreductiblemente antagonístico de tales procesos. Mientras que el primer elemento crea un espacio de minorización, el segundo ofrece un conjunto más complejo de condiciones de posibilidad para que aquella prospere, y el tercero aporta una nota de precaución frente a las expectativas de “paz y concordia pluralista”, planteando la cuestión de los límites a coaliciones desde abajo y a la absorción transformista (en sentido gramsciano) de minorías emergentes por bloques dominantes, desde arriba.

1 En diversos trabajos recientes intenté desarrollar bajo distintos aspectos el concepto de *minorización*, tomado de William Connolly (2008; 2011) e originado en Deleuze y Guattari (cf. Burity 2015a, 2016).

Los pentecostales muestran una notable capacidad tanto para adaptarse como para ofrecer resistencia a expectativas de virtud republicana, pluralismo cultural y experimentación democrática de base. Por lo tanto, están claramente *dentro y fuera* de diferentes formas de *construcción de lo común* en sociedades que hacen frente a procesos de minoritización.

1. El en-común pentecostal: comunidad y diferencia

Las formas controvertidas en el que el pentecostalismo ha emergido como fenómeno demográfico y como religión pública ponen en primer plano no uno, sino muchos tipos de actores ahora claramente reunidos bajo una denominación común, ahora divididos en varias líneas doctrinales, culturales y políticas. En los últimos treinta años, según los datos de Censos brasileños, los pentecostales crecieron de alrededor del 3% de la población hacia casi un 15% en 2010, básicamente duplicando su número entre 1991 y 2000, cuando crecieron del 5,6% al 10,4% de la población (véase Mariano 2004: 121-122; Neri y Melo 2011; Dean 2012). Su emergencia pública también resultó en la unificación de los protestantes conservadores bajo un nombre común, “*evangélicos*”. Ellos ocuparon diferentes posiciones en todo el espectro de los partidos políticos. Ellos impulsaron la formación de diversas alianzas entre agentes religiosos y no religiosos en las cuestiones polémicas que movilizaron su intervención, en particular en el área de los derechos sexuales y reproductivos. Ellos representaron una verdadera emergencia de base y sin embargo dimensiones significativas de su discurso público son paralelas a la retórica neoliberal mayoritaria (Burity 2013, 2014). Parecería difícil ver qué podría haber en común con/en esta minoría emergente, pero porque les parecía que había que tenerla en cuenta, diversos actores políticos - en el gobierno o en la sociedad civil - trataron de acercarse o construir alianzas con los pentecostales.

Durante un siglo, los pentecostales brasileños prosperaron en una relativa oscuridad, si no fuera por los casos ocasionales de persecución religiosa o discriminación por parte de fieles católicos, por lo general instigados por curas. Su falta de visibilidad favoreció la formación de una identidad sectaria. La coyuntura de liberalización del régimen autoritario desde mediados de los 1970, con signos claros de desaceleración económica, favoreció la pluralización en todas las direcciones y propició diferentes expresiones de descontento y politización. En este contexto, una serie de líderes pentecostales buscó tanto promover la conciencia de que sus iglesias ya reunirían la mayoría de los cristianos no católicos en el país como deshacer el apoliticismo

que resultaba de largas décadas de invisibilidad pública. Por un lado, aquellos líderes recurrieron a la necesidad de una *voz común* a ser oída en el contexto de la democracia en transición (“los evangélicos”), en la que el lenguaje de los derechos y la participación se hizo cada vez más difundida. Por otro lado, la percepción de que una ola creciente de movilización de masas señalaba, a mediados de la década de 1980, el empoderamiento de reivindicaciones democráticas radicales e identidades colectivas directamente influenciadas por la izquierda política y religiosa, llevó este liderazgo pentecostal a la movilización contra amenazas inminentes a la “libertad religiosa”. En 1986, un año después del regreso del país a un gobierno civil, cuando se llevaron a cabo elecciones parlamentarias para formar una Asamblea Constituyente, una combinación de esfuerzos locales y nacionales resultó en la elección de más de 33 miembros del Parlamento, en su mayoría procedentes del mundo pentecostal. Este número osciló desde entonces, pero se duplicó dos veces, en 2002 y 2010 (Machado y Burity 2005, 2014; Campos 2010, 2011).

Fuertemente conversionistas, los pentecostales se hicieron conocidos por sus estrictos códigos sobre moral personal, sus demandas de igualdad de trato por parte del Estado en lo que se refiere a la Iglesia Católica, su confrontación con las religiones afrobrasileñas y su clara agenda anti-gay y anti-aborto (aunque en este último caso ellos aparecieron más divididos). Sus firmes raíces en los barrios pobres de todo el país han ayudado a elevar su perfil como proveedores de bienestar y reconciliadores sociales una vez que su movilización política intensificó presiones internas y externas por manifestaciones de compromiso con personas necesitadas más allá de las filas de los fieles. La pobreza, la mala salud y la violencia urbana han representado tanto un contexto para el crecimiento pentecostal como blancos de su empoderamiento de base y legitimación. Dichas credenciales han sido contradichas, en muchos lugares y en varias ocasiones, por demostraciones de intolerancia religiosa, por su acercamiento interesado a los recursos públicos y por acusaciones de implicación en negocios turbios con bandas y capos locales de la droga y corrupción parlamentaria. Pero la imagen construida proyecta a los pentecostales como un enigma de minorización, virtud comunitaria y moral, y una posición política ambivalente, que son aspectos característicos de su reciente publicitación.

Por lo tanto, un nuevo actor público (o mejor una pluralidad de ellos bajo un denominador común) surgió, representando una posición minoritaria, que se enfrentó tanto al orden mayoritario como a otras minorías (especialmente religiosas y sexuales), y fue a su vez

minimizada desde todos los sectores como sectaria, sin un sentido del interés general o público y vulnerable a la mala conducta ético-política. Inesperada, en gran parte no aceptada (o sólo admitida de mala gana), la emergencia pentecostal introdujo una interrupción significativa a la conversación de las élites acerca de las promesas y los límites del proceso de democratización en Brasil. Además de las cuestiones de justicia económica, derechos humanos y participación política que estaban firmemente establecidas en la agenda de la democratización posterior a 1985, los pentecostales reabrieron el debate público sobre las relaciones Estado-religiones, perturbando una articulación hegemónica constitucional e ideológica tácita que tuvo por sentado, o mejor aún, resuelto, los temas de la igualdad de trato de las religiones por parte del estado y de los límites de la participación pública religiosa. Haciéndolo desde una perspectiva no-secularista y no católica, el pentecostalismo ejecutó un movimiento minoritario que desafió el *status quo*, reposicionando una serie de actores sociopolíticos relevantes, como legisladores, formuladores de políticas, organizaciones y activistas de la sociedad civil (en particular de derechos humanos), académicos, y el sistema de justicia.

Como resultado, los pentecostales ayudaron a poner en evidencia una característica de la política minoritaria que a menudo se oscurece en enfoques liberales y algunos postestructuralistas o posmodernos: el impulso y la capacidad de una minoría emergente para construir equivalencias entre sus demandas y otras que igualmente desafían o se oponen al orden establecido y el intento de remodelarla o reconstruirla en bases más inclusivas. Ellos también ayudaron a inscribir en el debate público y en los horizontes de las demandas por participación la cuestión de la movilización religiosa, en términos que chocaban con el supuesto lugar y papel del catolicismo en los asuntos sociopolíticos brasileños. Enfoques sobre la política de minorías que, o bien se centran en la acción colectiva *single-issue* o plantean la inconmensurabilidad entre minoritización y reconfiguraciones hegemónicas tienden a pasar por alto o descartar las lógicas tácticas y estratégicas que conducen hacia *articulaciones*, la formación de *coaliciones* y también intentos directos de *dirección* de procesos políticos que son parte integrante de los procesos contemporáneos de politización de demandas particularistas. Por otra parte, el consenso normativo incrustado en torno al secularismo diseminado entre las élites políticas, económicas, de los movimientos sociales y académicos en Brasil había llegado a un arreglo entre los intentos históricos para neutralizar y desalojar a la jerarquía católica y la voz institucional de la iglesia en la construcción de la autoridad pública y la aceptación del catolicismo como sustrato

cultural común de la identidad nacional. Un pacto elitista, que la emergencia de “los evangélicos” en la política decisivamente debilitó.

Tal interpretación de las transformaciones de la vida pública brasileña provocadas por el proceso de democratización, a pesar de todas sus limitaciones y deficiencias, exige un acercamiento más amplio de la cuestión del *vínculo sociopolítico* en las sociedades contemporáneas. Se requiere un examen de lo *en-común*, que supuestamente se distribuiría entre diferentes identidades sociales y políticas, como irreductiblemente plural, contencioso y carente de una solución definitiva. Se requiere una comprensión de la política de minorías en términos de procesos de minoritización que hablan tanto de formas emergentes de la acción política como de microprocesos de contestación cultural, que muestre cómo regímenes de prácticas mayoritarios *se establecen y son desafiados en el nombre de la inclusión y la participación democrática*. Se requiere la debida atención a formas de identidad colectiva que *reafirman el valor de la comunidad, mientras representan figuraciones minoritarias alternativas* (pero no necesariamente inauditas) de la misma que plantean inmediatamente la cuestión de *quienes* pertenecen a la comunidad y de los *límites* de lo *en-común* que reúne, separa, ignora o se opone a las demandas sociales y a los actores formados alrededor de ellas (Burity, 2016). Por último, se requiere el reconocimiento de la *dimensión antagonica* irreductible de la política y su producción de *diferencia y comunalidad* como formaciones asimétricas e inestables, lo que permite que demandas y procesos de hegemonización impredecibles redibujan los límites de la esfera pública más allá del Estado, así como de cualquier definición particular de lo que sostiene la vida social en su conjunto.

En las secciones siguientes yo quisiera ensayar este protocolo de interpretación a través de un enfoque en las concepciones y prácticas de la autoridad moral y política que responden a las intimaciones del análisis precedente. Voy a operar con una hipótesis subyacente de la multidimensionalidad de la minoritización y la hegemonización. Empíricamente, las referencias mínimas son el proceso de democratización tras dos décadas de gobierno militar y el impacto de las actuales formas de globalización atravesando “jurisdicciones” locales y nacionales. Tales procesos desencadenaron dinámicas en las que la contingencia de encuadres institucionales y de formas legítimas de identidad colectiva o comunitaria expusieron tanto los límites estrechos y autoritarios de la vida cultural y política como la dispersión de demandas por inclusión, distribución y participación. Mi hipótesis es que la posibilidad de una nueva experiencia de liderazgo moral y política (la definición de hegemonía del propio Gramsci) en este contexto

ya no puede señalar o incluso proporcionar un único lugar de convergencia o irradiación. Y esto nos lleva a la aparición de múltiples y sobredeterminadas formas de producción de la comunidad y el liderazgo.

Por otro lado, la globalización ha, de maneras altamente asimétricas, limitado delimitaciones autóctonas de la cultura, la identidad, la soberanía económica y política, sino también amplificado curiosamente la circulación y la articulación de expresiones menores de tal autoctonía. Si el nexo global/local impide el cierre de las reivindicaciones a la autenticidad y autonomía, también proporciona, a través de algunos de los flujos y redes que se han convertido en una característica de la globalización contemporánea, oportunidades de proyectar la minoritización para allá de las fronteras y de vuelta a esferas locales. Por lo tanto, vemos una imagen emergente de la multidimensionalidad que, si bien magnifica las asimetrías de poder entre actores globales y locales, también define promesas de justicia y empoderamiento de los grupos minoritarios. Esto porque esa imagen no es de yuxtaposición o contigüidad, pero entrelazamiento, articulación y formas anidadas de experimentación con actuar y estar juntos.

Antes de pasar a la forma en la que veo a los pentecostales y al pentecostalismo como uno de estos sitios de producción de comunidad, de identificación minoritaria y de figuración de liderazgo moral y político que a la vez une y divide, comparte y dispersa la identidad, la comunidad y la autoridad, me gustaría ofrecer tres muy breves discusiones conceptuales, basadas en las obras de Nancy, Derrida y Laclau.

2. En-común, hospitalidad, populismo: figuras de la diferencia, la equivalencia y la dinámica inclusión/exclusión

2.1 Nancy y la exposición como el en-común de la comunidad

En un pequeño trabajo donde desarrolla una visión de que posible compartir en el ser la experiencia de la comunidad permite y autoriza, Jean-Luc Nancy argumenta que “no hay comunión, no hay un ser común, pero hay ser *en* común” (1991: 4). Si el ser es lo que podemos tener en común, pero no es una comunalidad de ser, no hay, por un lado, una comunidad donde todo se comparte, nosotros tenemos en común aquella exposición que atestigua la imposibilidad de compartir alguna sustancia que no se altera o varía en los límites de una identidad. Sí, dice Nancy,

la existencia sólo *es* en ser dividida y compartida. Pero esta partición, lo que podríamos llamar el “en-si-misma” de la existencia,

no distribuye una sustancia o un significado común. Ella sólo distribuye la exposición del ser, la declinación de sí mismo, el temblor sin rostro de la identidad expuesta: somos lo que ella divide y distribuye (Nancy, 1991: 4-5).

Para él esto plantea preguntas sobre lo que realmente está logrado en estar-juntos, vivir juntos, actuar juntos:

“Con”, “juntos”, o “en común”, obviamente, no significan “uno en el otro,” ni significan “en el lugar del otro.” Eso implicaría una exterioridad. (Incluso en el amor, uno está “en” el otro sólo por fuera del otro. El niño “en” su madre es también exterior en esa interioridad, aunque en otra muy distinta manera. Y en la multitud más ensamblada, uno no está en el lugar del otro.) Sin embargo, “con” no significa “al lado de”, o “yuxtapuesto”, tampoco. La lógica del “con” – del ser-con, del *Mitsein* que Heidegger hace contemporáneo y correlativo con el *Dasein* – es la lógica de un singular dentro-fuera. (...) Una lógica del límite se refiere a lo que está entre dos o varios, que pertenece a todos y ninguno – no perteneciente a sí mismo, tampoco. (Nancy, 1991: 6)

La implicación para nuestra discusión es que pensar la emergencia de nuevas formas de liderazgo público (cultural, político, moral) requiere una atención a la multiplicidad, la heterogeneidad de lo que está ahí fuera, como realidad/orden establecida, así como a lo que sucede, surge, interrumpe esa realidad/orden. Si las formas emergentes traen la buena noticia de una nueva cualidad de ser contra la existencia rígida y opresiva, o si representan modulaciones y reformulaciones de formas existentes, hay que darse cuenta de esta dimensión interior-exterior para no perderse el hecho de que la emergencia puede ser impredecible, pero no necesariamente inaudita, puede ser transformadora, pero no necesariamente totalmente coherente consigo misma. Puede producir nuevas formas de la comunidad (política), pero es inevitable que no alcance coincidir con ella. Al plantear la cuestión de la medida en que el pentecostalismo es a la vez un presagio de nuevas formas populares de autoridad en un contexto de mayor participación, sugiero que no perdamos esto de vista. Esto porque la experiencia de la comunidad que viven los pentecostales y que han tratado de proyectar en espacios más amplios de la vida en Brasil no sólo siempre será singular, sino ya más de una, no *una* consigo misma. Así que no se puede contar una sola historia sobre lo que no es uno. Como Nancy, en forma bastante aforística, dice, de dos maneras: “no hay un ser común, sustancia, esencia o identidad común, pero que hay ser *en* común” (Idem: 7); y “[n]ada

es más común que el ser: él es la autoevidencia de la existencia. Nada es más raro que el ser: él es la autoevidencia de la comunidad.” (Idem: 8)

Por otra parte, este debate también se reanudó por Nancy en relación a cómo dibujar correctamente la línea, o encontrar la correcta relación, entre religión y política, iglesia y Estado, y esto es muy relevante tanto para nuestra discusión como para el pentecostalismo, en particular, en la medida en que él relaciona el en-común a la cuestión del *afecto* (ya sea la emoción, la pasión o la aversión). En otra parte, Nancy argumenta en el contexto de una discusión de la separación de Iglesia y Estado y la democracia:

Estar en común, o estar juntos, o más simplemente todavía, o en una forma más cruda [*dénudée*], ser varios, es estar en afecto: ser afectado y afectar. Es ser tocado y tocar. “Contacto” - contigüidad, cepillar juntos, encontrar y se enfrentar - es la modalidad fundamental del afecto. Pues lo que toca al tacto es el límite: el límite del otro, es decir, del otro cuerpo (2007: 12).

2.2 Derrida y la hos(ti)pitalidad

La cuestión de la hospitalidad se refiere tanto a la llegada de algo o de alguien que, precisamente, no es (o, en algunos casos, ya no es) parte del hogar, la comunidad, como a las reglas de relacionamiento entre los que ya habitan el sitio, y tal vez lo poseen. Hospitalidad, entonces, tiene que ver, en la discusión que estoy proponiendo aquí, con la forma en que la experiencia, la legitimidad, las razones y las demandas del otro *quién/que* viene encuentran espacio para compartir en el *status quo* y sus protocolos de reconocimiento; de la participación, a pesar de que este compartir, este espacio de alojamiento, esta extensión de la hospitalidad al recién-llegado, sólo podrán tener lugar perturbando la paz de la comunidad, desafiando a su control sobre los límites del hogar, lo que, precisamente, sólo permitiría comunalidad con *el que/lo que* sea ya incluido. Se requiere hospitalidad porque los que llegan no comparten un ser en común con la comunidad; no son parte de la comunidad. En un sentido, la problemática derridiana de la hospitalidad anuncia la dimensión conflictiva y política de esta cunado ya no es una cuestión de bienvenida *provisional* al extranjero, que no se quedará, pero la apertura de *residencia de larga duración* (Derrida, 2000a, 2000b, 2005). Esta condición reciente – la que más claramente se aplica al debate sobre la inmigración, pero puede informar fácilmente el debate sobre las subjetividades políticas emergentes, sobre el *reconocimiento* de nuevos actores políticos – es ajena al pensamiento tradicional de la hospitalidad, que siempre se establece con reglas y

condiciones para su concesión, y por lo tanto siempre inscribió esta forma de relación con el otro dentro de los límites de lo jurídico-político, es decir, del Estado. Para calificarse como invitado, como digno de la hospitalidad, uno debe declarar su identidad (nombre y origen), credenciales, buena fe, intenciones, duración de la estancia, y todo esto se lleva a cabo ante la ley, a través de la que se le ofrece o niega lugar al *recién-llegado* (Derrida 2000b: 27, 29). Sin embargo, la hospitalidad no está contenida en este nivel o por esta jurisdicción, sobre todo cuando el huésped *se toma lugar y se queda*, eventualmente reivindicando propiedad en/de la comunidad.

En torno a la cuestión de la hospitalidad, planteo la cuestión de la minoritización, de la emergencia de un actor hasta ahora inesperado en el sistema político, en la cultura dominante; del reconocimiento de una autoridad para hablar de las cosas políticas, para reclamar una participación en la conversación cultural y en la definición de lo que hace el hogar de una casa, lo que *da lugar a quienes bajo qué condiciones* en la identidad nacional, en la comunidad política del Estado nacional. Como religión, como religión popular de teólogos y sacerdotes no refinados y de seguidores ordinarios sectarios, como religión traspasando los límites de lo público (sin ser la religión del hogar, el catolicismo), como religión politizada que no parece hablar el lenguaje de la política “secular” – que parece ser la primera pregunta planteada a cualquier invitado/visitante/extranjero en busca de hospitalidad (Derrida 2000b: 15, 17)– el pentecostalismo plantea todo tipo de cuestiones de la hospitalidad al contexto de la democratización brasileña (Burity, 2015b). Enmarcar la cuestión de la minoritización como un problema de la hospitalidad significa estar en estado de alerta para la no comunalidad que la llegada del huésped pueda exponer, antes de que cualquier arreglo sea elaborado, cualquier traducción, o tal vez un pacto, una alianza que crearía las condiciones previas para la aceptación, para la *concesión de una cuota en el común de la comunidad*. Además, hay cuestiones sobre la medida en la que tales descendientes o huéspedes recibirán los mismos derechos, o se calificarán para disfrutar de ellos (Derrida, 2000b: 21, 23, 25, 53, 55).

2.3 Laclau y el populismo

Muchos debates recientes sobre los nuevos parámetros de representación tienden a apuntar a lo que estaría *más allá de la representación, o incluso su negación*, a través de una reivindicación de voz directa y de presencia corporal –no más delegación, ninguna representación sin condiciones, acción directa. Ante el malestar de las instituciones democráticas que ya no llegan a ser lo suficientemente responsivas, res-

ponsables, representativas, frente a sus ciudadanos, la construcción de espacios y experiencias de lo común se ha asociado a una *proliferación de sitios de auto-presentación*, de singularidades irreductibles y, sin embargo, a una imaginación de una cierta forma de convergencia, solidaridad, o breves pero intensos encuentros, donde una *comunalidad* puede surgir. Comunalidad sin institucionalización, un compartir no sustantivo, compartir como dispersión, no como comunión (Nancy). Sin embargo, me gustaría marcar una cualificación necesaria para esta figuración de lo que apuntaría a nuevas formas emergentes de poder o autoridad, a través del concepto de populismo en Ernesto Laclau (2005a, 2005b, 2006).

A pesar de estar vivamente interesado en formas emergentes de la subjetividad política que puedan desafiar situaciones excluyentes, Laclau da una importancia clave para la relacionalidad y tiene reservas frente a enfoques basados en la emergencia que privilegian la dimensión de extensionalidad, horizontalidad o contigüidad entre varias formas de identificación y de acción colectiva (Laclau, 2005a: 68). El tipo de agregación que la categoría de *pueblo* proporciona e implica es algo más que la mera fugacidad de una multitud, o la convergencia de intereses de un contrato liberal. Pero es también menos que la fusión de una masa o la fusión mística de una unión espiritual o religiosa.

Debido a que “el pueblo” es una categoría relacional, sí se refiere a lo común, pero sólo en la medida en que tal comunalidad resulta de dos movimientos para Laclau. En el primero, diferentes e inconexas singularidades (personas, organizaciones, creencias, grupos informales, estados, localidades, etc.) experimentan escasez, dolor, opresión, miedo, inseguridad, injusticia y otras formas de negatividad, y llegan a asociarles a una determinada situación, orden de las cosas, a veces incluso a grupos o personas particulares (es decir, construyen un antagonismo que produce una relativa simplificación de lo social, o de algún área de lo social). El segundo movimiento se refiere a cómo esas diferencias reconocen lo que tienen *en común*, y esto *no por medio de la identificación de características comunes* de sus condiciones, deseos o rasgos de identidad; más bien, es inscribiendo sus quejas y demandas en relación con *un otro común* “responsable” de la dislocación general vivida/percibida, que llegan a producir una cadena de equivalencias entre sus demandas, organizada en torno a la función “representativa” de una de ellas, cuya singularidad se vacía cada vez más de su contenido concreto (sin jamás alcanzar plena transparencia) y logrando nombrar el conjunto de las aspiraciones de satisfacción de las diversas demandas.

Dos implicaciones surgen aquí: la primera, que nada esencialmente *requiere* que una diferencia particular tomará el lugar de equivalencia, de representación general. Este es un evento enteramente contingente, a pesar de esfuerzos o aspiraciones de algunos de esos agentes/diferencias para llegar a un punto tal. En segundo lugar, tal comunalidad seguirá siendo una función de la relación particular con el orden antagonizado, así como de la capacidad de la singularidad emergente para coordinar, reunir y dirigir las otras demandas. No hay nada sustantivo, esencialmente dado, distribuido a través de cualquiera de los lados de la división política así formada. *El pueblo, un pueblo, es el nombre de tal complejo relacional* que traza una línea entre lo que puede ser común entre singularidades irreductibles y lo que no puede ser absorbido en él, porque es precisamente una amenaza o fuente de dislocación percibida.

Así, *un/el* pueblo puede (venir a) ser definido por cualquier diferencia, en principio, siempre y cuando ésta tiene éxito en asumir una función de representar la posibilidad de la comunidad. Aunque tal objetivo final nunca se logra plenamente, las posibilidades de que sea al menos aproximado se encuentran en que una diferencia demuestre ser capaz de encarnar – aunque sólo provisionalmente, parcialmente o por actos de negociación– el estado de cosas nuevo, justo, liberador imaginado que respondería positivamente y eficientemente a las demandas del pueblo. Dicha producción del pueblo, de un nombre para la comunidad y/o para lo que esta representa o promete lograr, requiere algo más que la mera proliferación de demandas, y menos que algún sentido de una comunalidad inherente y duradera. Populismo es el nombre de la lógica articuladora brevemente descrita arriba y puede informar a diferentes formas de demanda y de acción colectiva, y ser reivindicado por diferentes agentes.

En lo que respecta al pentecostalismo, hay varios aspectos del enfoque de Laclau que suelen ser relevantes, y yo destaco la vez que sugiero sus relaciones sobredeterminadas, de acuerdo a diferentes contextos: a) el pentecostalismo emerge –habiendo subsistido durante más de siete décadas, casi sin visibilidad– en el contexto de una transformación democrática de la sociedad brasileña, tanto una crisis política del régimen militar para asegurar su autoconservación y su autoreforma, como un deterioro de las condiciones de vida de la población a través de una recesión económica, creciente desempleo y costo de vida más alto; b) en lugar de haber contribuido a la puesta en marcha del proceso de democratización a mediados de la década de 1970, los pentecostales se beneficiaron inicialmente del aflojamiento del régimen autoritario sobre los movimientos sociales, culturales y políticos de oposición, y

luego emergieron reclamando una participación en la recién lograda democratización a partir de la década de 1980, junto con una plétora de otras demandas de distribución, reconocimiento y participación; c) la minoritización pentecostal fue también una reivindicación en la definición misma del pueblo (brasileño), como *parte* del mismo y como dispuesta a *contribuir* a aquella; d) en su objetivo último de “redimir” la nación y su vida política, el pentecostalismo no logró llegar a ese punto, pero se convirtió en una superficie para la inscripción de muchas demandas religiosas y sociales de diferentes personas, ya sean protestantes o no, y logró crear un espacio para su propia visibilidad, en la medida en que asumió una función de representación y articulación de determinados tipos de puntos de vista y demandas democráticas *conservadoras*.

En los siguientes apartados voy a explorar la *dispersión*, la *concentración* y la *creación* de la autoridad como indicada por una observación de treinta años de religión pública pentecostal en Brasil. Estas imágenes pueden proporcionar una forma de abordar las cuestiones con las que empecé esta sección, es decir, qué tienen los pentecostales en común entre sí, cómo ejercen su autoridad en el dominio público y qué en el pentecostalismo es atractivo para otros grupos sociales para como proporcionar un terreno común o un sentido común.

3. Compartir (o dispersar) la autoridad

Es casi un lugar común en los estudios de pentecostalismo que, como un fenómeno global, este implica fuertes experiencias de comunidad donde la gente común o marginada encuentra un espacio de reconocimiento y empoderamiento. Algunos observadores son a veces entusiastas acerca de la capacidad demostrada por un movimiento en gran parte liderado por pobres o gente común, con frecuencia extraídos del envés de la historia y de la vida institucional (sea las escuelas, las universidades, la sociedad civil organizada, organizaciones empresariales o representación política) para crecer y transformarse en fuerzas culturales y políticas alrededor del llamado Sur global. Oímos conjeturas sobre su potencial para promover otra Reforma en un contexto de disminución de la adhesión religiosa en los viejos centros de poder europeos y la promesa de la reinención de nuevas formas de vinculación social, haciendo su camino hacia la sociedad dominante desde abajo y desde su periferia. En otras palabras, los estudios sobre el pentecostalismo global han construido cada vez más una narrativa que enlaza religión voluntarista, comunitarista, carismática a nociones de virtud cívica, reconstrucción sociocultural de pertenencia colectiva y autoconfianza personal, afirmación pluralista (aunque contenciosa) de la

libertad religiosa y de valores morales, con incursiones ocasionales en el activismo social radical (en particular a través de redes de asociaciones civiles y movimientos étnico-culturales de base) (véase, para un fragmento de esta literatura, Corten y Marshall-Fratani, 2001; Martin, 2003, 2011; Freston, 2004; Anderson, 2004 ; Jenkins, 2006; Miller y Yamamori, 2007; Meyer, 2010; Yong, 2010).

La evidencia es, por supuesto, mucho más matizada y en última instancia indecible, pero hay motivos para creer que ese retrato del pentecostalismo tiene cierto efecto. En él se destacan múltiples formas de esfuerzos pequeños y grandes para formar comunidades; para inculcar a las personas marginadas o vulnerables un sentido de autoestima y autonomía; para proporcionar acceso a una forma de poder simbólico que puede autorizar voces insospechadas para impartir conocimientos, inspirar dirección moral y estimular la movilización pública, al aprovechar – o responder a– fuentes espirituales de sabiduría y empoderamiento.

Por lo tanto, produciendo fuentes alternativas de autoridad en diferentes contextos sociales y políticos, y ofreciendo formas concretas de reconocimiento mutuo local, tanto como en red, los pentecostales ponen de manifiesto lo que tienen en común unos con otros. Dentro de las iglesias pentecostales la gente se anima a buscar, encarnar y compartir experiencias espirituales y escriturales que producen efectos en sí mismas y en los demás, dentro de una dinámica grupal de reconocimiento mutuo. Ya sea estrictamente sectaria o en diálogo abierto con las estructuras más amplias de la sociedad, la vida eclesial pentecostal proporciona las personas con otras prácticas de subjetivación. Los líderes surgen en su seno por vocación divina; videntes, profetas/profetisas, sanadores abren ventanas a los misterios de la existencia y al bienestar corporal; un espíritu de entrega voluntario mueve a otros a asistir a las necesidades materiales y emocionales de los demás miembros. Hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, todos parecen poder recibir de Dios y se espera que todos compartan sus dones con el fin de fortalecer, guiar o reprimir a los demás.

También se ha convertido en una característica distintiva de la reciente expansión pentecostal su cuidadosa planificación, y cuánto recurren a estructuras de organización en red y a la dispersión de la autoridad. La mayor parte de los aportes para esto ha venido de la organización en pequeñas comunidades o de la propagación de estructuras y prácticas de mercado, sobre todo bajo la influencia de los discursos neoliberales y gerencialistas. Sin embargo, la clara tendencia a la adopción de formas de activismo y organización en red entre los movimientos sociales y las ONG, no ha pasado desapercibida

en el pentecostalismo. Desde ambos lados, a través de la diseminación o la emulación, las iglesias no sólo han multiplicado sus niveles de liderazgo y “gestión”, sino que también, como las propias ONG y movimientos, han entrado en la vida pública de maneras que provocaron reposicionamientos y efectos de redistribución de poder en la sociedad brasileña.

Tales cualidades de la vida colectiva a menudo han puesto de relieve una percepción de comunidades muy cohesionadas, a veces sujetas a manipulación y control del comportamiento, a veces siendo aclamadas como verdaderas alternativas a la marginación o dislocación, conducentes a experimentos protodemocráticos. En este tipo de iglesias, el culto emocional, el servicio mutuo y la autosuficiencia requieren artes de gobierno autónomo en el que las personas son entrenadas en sus puestos, ya sea como pastores, líderes laicos de ministerios, administradores o personal contratado para tareas diarias. El aprender a vivir en comunidad se produce junto con el aprendizaje de ejercer una variedad de tareas y responsabilidades comunitarias con un efecto general de empoderar a personas y atarlas firmemente a la organización. El ascenso político de los pentecostales en el post-1980 ha demostrado cómo la socialización eclesial ha sido instrumental para proyectar carreras políticas exitosas, en ausencia de historias anteriores de participación en movimientos sociales, asociaciones civiles o partidos políticos. Un nuevo desarrollo introducido por las dos mayores denominaciones pentecostales brasileñas, la creación de un “consejo político” a nivel nacional, permitió el *trickle-down* de esa estrategia, formación y monitoreo hacia el nivel de la vida congregacional.

Sin embargo, se debe resistir la idealización. Porque otra característica muy distintiva del pentecostalismo como un movimiento es su increíble impulso para dividirse y desmembrarse en formaciones nuevas y agonísticas. Y esto es así por razones que no son accidentales a la experiencia de la identidad y de la comunidad dentro del pentecostalismo. Mencionemos dos de estas situaciones, que a la vez representan *lo que hay en común* y *lo que impide la comunión*, la unidad en el pentecostalismo.

En primer lugar, el acceso a los dones divinos, lo que resulta en conocimiento y sabiduría especiales o en poderes especiales para curar, a menudo crea expectativas de reconocimiento que no pueden ser satisfechas. El hablar en lenguas, su interpretación, sanación a través de la oración y la imposición de manos, el recibir mensajes del Espíritu Santo para dirigirse a individuos concretos o para toda la congregación, el desarrollo de habilidades de liderazgo y gestión hasta entonces desconocidas – Sobre estas características se sostiene que se

encuentran “disponibles” para cualquiera, pero dependen del esfuerzo espiritual, por lo que no todos logran alcanzarlas. Los que lo hacen sienten que pueden esperar admiración, respeto y, a veces, aquiescencia y obediencia. Aquí es donde tales expectativas pueden generar tensiones con las autoridades ya reconocidas dentro de la comunidad o la denominación, conduciendo hasta la escisión.

En segundo lugar, el liderazgo dentro del pentecostalismo está conectado a dos rituales de autorización asimétricos, pero que se basan en el consentimiento: la posesión de los dones espirituales que producen el reconocimiento de los demás y la transmisión de carisma, en general a lo largo de líneas de parentesco. Los líderes pentecostales son personas que han sido identificadas o se presentaron y fueron aceptadas, o que han recibido su posición de un líder retirado (padres, parientes o consuegros son los casos más frecuentes). Hay una fuerte tendencia a que el liderazgo en este contexto sea fuerte y atado a la voluntad del líder. No se debe pensar que esto debilita el papel y la importancia del consentimiento. Desviaciones morales o ejercicio arbitrario del poder, en asociaciones voluntarias de este tipo, a menudo costarán la pérdida del apoyo. Los pentecostales pueden ser aquiescentes y conformistas *vis-à-vis* sus líderes, pero no son incautos. En cualquier caso, las actitudes hacia la autoridad, cuando por lo general surgen entre iguales, pueden conducir a fallos de identificación de líderes emergentes o a la aceptación y legitimación de aspirantes. Esto produce tensiones y a veces conflictos resultando en un refuerzo de un liderazgo fuerte o el surgimiento de otro contestador e inasimilable y, por tanto, a un paso de que una nueva comunidad pentecostal se forme.

Cuando la combinación personal de propensiones innatas y dones espirituales especialmente adquiridos se encuentran con el reconocimiento del grupo, el carisma se convierte en autoridad y es a la vez compartido con la comunidad y fortalece el “carisma institucional” general de esta (Oro, 2003; Burity, 2006). Pero muchas veces la autoridad emergente se enfrenta a formas establecidas de liderazgo que no van a dejar ir, que no van a compartir. En tales casos, compartir la autoridad es equivalente a *dispersarla*. Siguiendo una lógica que no es en absoluto extraña al activismo político radical, astillamiento y reagrupamiento son formas recurrentes de dispersión de la autoridad. A pesar de que pueden dar lugar a convergencias más tarde, su resultado habitual y duradero es una relación *agonística* entre las propias iglesias pentecostales y sus miembros. Si el ascenso público pentecostal puede ser visto como un proceso de minoritización en el cual los pentecostales exigen el reconocimiento, la inclusión o simplemente denuncian prácticas sociales, culturales y políticas más amplias que ellos no apro-

ban, el compartir/dispersión de la autoridad a nivel de base y sus implicaciones en términos de astillamiento equivalen a procesos micro de minoritización en los pliegues del propio pentecostalismo.

4. Concentrar, ejercer o imponer la autoridad

El pentecostalismo brasileño pasó por una notable trayectoria en los últimos treinta años que he descrito en términos del concepto de minoritización (Connolly, 2008; 2008b; 2010; 2011). El concepto de minoritización llama la atención sobre una característica de la acción colectiva en las sociedades contemporáneas, que es la *proliferación de voces* que reclaman espacios de reconocimiento de derechos, reparación de injusticias del pasado y participación política en la conversación pública de la sociedad en general. Esto se expresa y da forma a una *pluralización creciente de la agencia sociopolítica, de formas de vida y de subjetividades*. También refleja la *creciente movilidad de las personas*, que se encuentran “codeándose”, como escribe Connolly, unas con otras de modo sin precedentes en la historia de la mayoría de los Estados-nación existentes. La proximidad, la desigualdad y aspiraciones de disfrute de los derechos se vuelven globalizadas e impulsan la minoritización. El *status quo* es así desafiado por prácticas emergentes que invocan nociones de justicia y autoafirmación para revertir la exclusión y la discriminación, antiguas y nuevas. A través de esto, el carácter políticamente construido de los regímenes “mayoritarios” existentes se expone y se pone en tela de juicio, exigiéndose la *minoritización de las mayorías*, es decir, una nivelación de su “altura” y “numeración”. En nombre de la justicia y los derechos democráticos, las mayorías son “rebajadas” o redimensionadas para contar como una minoría más. Las mayorías religiosas no son una excepción a esto. A esto lo llamo *minoritización positiva*, ya que se inicia con los grupos sin poder, es autoafirmativa y se basa en la diseminación de discursos democráticos de los derechos, el pluralismo y la justicia.

También hay una *minoritización negativa*, lo que Connolly también reconoce sin desarrollar la distinción, que es el resultado de prácticas excluyentes, discriminatorias. Esto se corresponde en gran medida al saber convencional sobre las minorías como grupos desfavorecidos o subalternos. La minoritización negativa puede simplemente reiterar prácticas profundamente arraigadas a prejuicios, segregación, racismo, subordinación de género y acoso político. Pero también puede ser una respuesta resentida, un tanto sorprendida, a la minoritización positiva. Se puede expresar tanto por la indiferencia como por el antagonismo, e incluir expresiones claras de prejuicios y discriminación o

formas más sutiles de exclusión a través de la regulación legal y política del acceso, el reconocimiento y la libertad.

Después de confrontar en varios frentes los obstáculos planteados por élites políticas, culturales y sociales, enfrentarse a formas abiertas y encubiertas de discriminación – a menudo justificadas como respuestas al supuesto perfil sectario de los pentecostales – el pentecostalismo emergió en las últimas décadas como un contendiente cultural y político clave. Disfruta de un crecimiento demográfico notable, ha innovado en sus prácticas de organización (aunque miles de sus comunidades siguen siendo profundamente locales y formadas por personas con muy pocos recursos, que viven en la pobreza o en zonas urbanas frágiles y violentas), y desarrolló acciones pequeñas y grandes de bienestar. Lo más crucial, es que el pentecostalismo se convirtió en un socio menor indispensable en la política electoral en todo el país.

Sin embargo, hay historias menos edificantes sobre las experiencias pentecostales de autoridad. Se refieren a ciertas capas de la identidad religiosa, algunas de las cuales son comunes a otras religiones, mientras que otras son específicas de los pentecostales. El impacto del pentecostalismo como una fuerza pública – y me gustaría insistir aquí tanto en su agencia cultural como política – ha mostrado efectos ambivalentes. Por un lado, la minoritización ha proyectado con éxito a los pentecostales como actores públicos y extendido su influencia cultural. Por otro lado, el pentecostalismo ha tendido a defender opiniones conservadoras sobre sexualidad, educación y biotecnología que los ponen en claro contraste con las políticas y los movimientos de género, minorías sexuales y étnicas, así como con los *establishments* educativo y científico. Aunque los líderes políticos y eclesiales pentecostales han sido lo suficientemente astutos como para buscar constantemente construir coaliciones con sus afines (religiosos y seculares), a través de fronteras de culto, partido e ideología – construyendo un “pueblo” del que los pentecostales participan con posibilidades de liderazgo –, esto ha ayudado a marcar la percepción pública de ellos mismos en la política como inflexibles, potencialmente intolerantes y regresivos. El uso de su peso político para bloquear demandas, detener o revertir los logros legales de los movimientos de derechos civiles en el país ha generado una mala publicidad y antagonismo hacia figuras públicas o miembros ordinarios del colectivo. Eso transmite un mensaje de ansiosa refutación conservadora frente a cambios que tienen un importante apoyo popular, o intentos de imponer sobre otros valores y prácticas derivadas de una forma muy particular de identidad social. Aunque estas críticas no han llevado a un rechazo general de la relevancia cultural de la fe pentecostal y la contribución social

de sus organizaciones, se plantean cuestiones acerca de su capacidad para integrar regímenes más profundos de pluralismo y representar al “pueblo” políticamente.

De este modo, las controversias que la emergencia pentecostal ha provocado se deben a la vez a su estilo de ejercer la autoridad en forma oracular (es decir, como expresión de la voluntad de Dios) y de su éxito en posibilitar a ciudadanos brasileños excluidos y alienados políticamente con la oportunidad de tener un cargo político e influenciar en las decisiones políticas y legales que afectan a la sociedad brasileña en todos los niveles de representación. La minoritización, si se mantiene por tiempo suficiente, puede dar lugar a ensamblajes, coaliciones y efectos diseminativos que no son admitidos desde una perspectiva deleuziana (con su negativa en aceptar cualquier tipo de “integración”), pero sí lo son en términos connollyanos y laclauianos. Eso significa que la autoridad emergente puede encontrar los medios para *hacer avances hegemónicos sin dejar de ser minoritaria* – ya sea en términos numéricos o políticos, o ambas cosas. Si con Laclau se puede decir que las luchas democráticas contemporáneas exhiben irreductiblemente dos dimensiones – diferencia/equivalencia, autonomía/hegemonía, democracia/populismo –, entonces la minoritización pentecostal, no importa cómo se evalúe o juzgue su significado político, es un buen ejemplo de este doble vínculo. A pesar de que la minoritización comparta y disperse la autoridad, algo de ella puede transformarse en peso político que *concentra la autoridad institucional* y trata de proyectar valores y prácticas de la comunidad religiosa más allá de sus límites comunitarios o más ampliamente denominacionales– es decir, hegemonía.

5. Construir la autoridad pública

Por último, me gustaría comentar sobre como la singularidad pentecostal apela a otros grupos sociales proporcionando una base común o sentido común. Después de haber experimentado con la dispersión de la autoridad dentro de sus propias comunidades y exigiendo una dispersión de autoridad en los niveles políticos y culturales –promoviendo de este modo una política de reconocimiento que resultó muy exitosa– los pentecostales constantemente se han relacionado agonísticamente con otros actores públicos (Mouffe ha desarrollado sistemáticamente un planteamiento agonístico de la política, que es de gran valor para la siguiente discusión. Ver Mouffe 2000, 2006, 2013), tratando de beneficiarse de las reglas “mayoritarias” de la democracia política a través de la agregación de intereses en la política electoral, la reunión de votos en el parlamento o la toma de posiciones en gabi-

netes de gobierno, que se traducen en leyes, políticas o acciones públicas. Por supuesto, estas demostraciones de fuerza, cuando ocurren, pueden parecer amenazantes, especialmente si confrontan las aspiraciones y formas de vida de otras minorías. Sin embargo, el agonismo pentecostal ha aprendido a operar dentro de las reglas del juego democrático –sin que todos los pentecostales se suscriban sin reservas a él– y en realidad, como religión de la palabra, muestra respeto a sus adversarios al tomar en serio los puntos de vista y argumentos de estos. Como resultado, la política pentecostal es un verdadero caso exitoso en la que se demuestra la posibilidad de la minoritización para vincularse con los procesos hegemónicos sin perder la consistencia como política minoritaria durante un buen número de años de participación pública sostenida.

En este nivel de análisis, la cuestión no es tanto si todo esto se suma a las formas y experiencias de autoridad emergente más radicales. El punto importante para el análisis político – a diferencia del compromiso y el activismo políticos – es que el proceso de minoritización pentecostal no ha seguido un camino único o dado lugar a un único resultado. He mencionado impactos culturales y políticos del pentecostalismo. He mencionado una tendencia general a hacer política desde sus posiciones más conservadoras, pero esto no ha impedido la participación en la política de izquierda (hay pentecostales en las filas de la mayoría de los partidos políticos en Brasil, varios de los cuales han sido elegidos en diferentes niveles de representación) o coaliciones gubernamentales dirigidas por partidos de izquierda, como ha sucedido en la política nacional entre 2003 y 2016 (Machado y Burity, 2014; Burity, 2016). El conocido escisionismo pentecostal no sólo se aplica a la doctrina y la política eclesiales, *sino también a la dispersión ideológica* y, por lo tanto, incluye a diferentes tipos de movilización y participación políticas.

En cuanto a la construcción de la autoridad pública, el pentecostalismo brasileño ha tenido éxito en movilizar el consentimiento o la adhesión de ciudadanos comunes y potenciales aliados políticos y culturales. Para mencionar sólo algunos aspectos de su capacidad para contribuir a experiencias emergentes de participación y liderazgo moral y político alternativo, quisiera ofrecer tres ejemplos: fuerza electoral, capilaridad de organización con llegada a todos los rincones del territorio brasileño, y fuerte énfasis (no siempre honrado, es cierto) sobre la conexión entre moralidad personal y comportamiento público.

En las últimas décadas ha habido un creciente reconocimiento por parte de agentes de diferentes tipos y convicciones –po-

líticos, funcionarios de gobierno, personal de organismos públicos responsables de la ejecución de acciones de política pública, activistas de la sociedad civil, etc.– de que las restricciones procedentes de las presiones fiscales, los ataques neoliberales sobre las políticas económicas y sociales dirigidas por el Estado, el fracaso de ideologías políticas integrales, recomienda un enfoque más humilde a la acción estatal. Esto se correspondió con las demandas de movimientos de base y ONG locales o internacionales para incrementar los mecanismos de participación directa en la toma de decisiones sobre políticas públicas y en la política institucional (a través de referendos, plebiscitos, e-gobierno y otras formas de consulta general). No necesito decir lo mucho que esto contribuyó a la reciente ola de religión pública. Comenzaron a emerger argumentos que desafiaron la estructura secularista general del discurso político y del funcionamiento de las instituciones del Estado (secularismo que sólo se había aplicado con rigor históricamente por conveniencia, más bien que de forma sistemática). Mientras que el factor demográfico legitimó una defensa básicamente instrumentalista de acercarse a los líderes y comunidades religiosas no católicas, otros dos argumentos se relacionaron más claramente a un diálogo serio: en primer lugar, el reconocimiento de que esos grupos estaban presentes y activos donde los órganos del Estado no pueden llegar; y segundo, un elemento de confianza y autenticidad vino del liderazgo religioso, por medio de una cierta percepción de coherencia entre valores religiosos y comportamiento público (identificada en encuestas de opinión) que incluso posiciones seculares tradicionales sobre la religión concederían.

En estas bases, una amplia gama de situaciones se abrió para la participación profunda y extensa de los pentecostales (así como otros actores religiosos) en los asuntos públicos, que han producido un impacto significativo, aunque ambivalente, en la política participativa, la implementación de políticas y el desarrollo de relaciones entre sociedad civil-grupos religiosos-agencias estatales, que han contribuido a cambios incrementales, al menos, a la cultura política, la responsabilidad pública (*accountability*) y la eficacia de las políticas. El registro no es enteramente positivo, ya que repetidas acusaciones de corrupción han implicado a todo tipo de agentes públicos, sin excepción, incluidos los políticos pentecostales, pero me parece fuera de toda duda que el amplio escenario de la participación a partir de los años noventa, que coincide con el despegue de la emergencia pentecostal, ofrece historias intrigantes sobre las que reflexionar en lo que respecta a la cuestión de las nuevas fuentes y patrones de autoridad en el contexto de la democratización.

6. Observaciones finales

He sostenido en este trabajo a la recepción de la religión popular como un buen sitio para explorar el carácter multidimensional de patrones emergentes de autoridad y como estos se vinculan a una mayor participación (horizontal y vertical), transversalmente a las dimensiones cotidianas/de base e institucionalizadas de la política, incluyendo direcciones conservadoras y radicales. El pentecostalismo ha dejado de ser un fenómeno localizado. No sólo se ha globalizado, sino verdaderamente *glocalizado* en el doble sentido de que sus características translocales son reinterpretadas e implementadas a nivel local y que las experiencias locales continuamente cruzan fronteras físicas y virtualmente, a través de la migración, misiones, sitios web, redes sociales y otros dispositivos y recursos de comunicación, produciendo efectos mucho más allá de sus orígenes situados.

El pentecostalismo se ha comprometido con formas alternativas de generar y compartir la autoridad de manera impredecible y con resultados inesperados, y ofrecí tres ejemplos de cómo se llevó a cabo esto, desde el nivel congregacional hasta el estatal, sea en términos de activismo “duro” o de presencia cultural agonística “blanda”. Básicamente, dentro de ciertos límites, se dislocaron dominios tradicionales de poder y autoridad, trayendo nuevos actores, nuevos patrones de acción, controvertidos como fueron de todos modos. La dispersión de la autoridad, por supuesto, tuvo efectos democratizadores, y creó un espacio para estos huéspedes recién-llegados a un espacio muy desigual y estrecho de la política que extendió su influencia más allá de sus marcos de referencia originalmente sectarios. Tenemos que tomar tanto una posición crítica como pedagógica en la evaluación de estas historias. Porque apuntan a la vez en diferentes direcciones, no siempre convergentes, no siempre garantizando la virtud, pero sin duda que contribuyen a una demanda plausible de formas emergentes de autoridad democrática en el contexto de la globalización, de varios acontecimientos preocupantes dentro de la política institucional, el comportamiento económico y la disputada pluralización cultural. En tal contexto, necesitamos más, no menos, agentes de cambio. Ellos no tienen que ser ángeles, sólo gente que quiera jugar juegos pluralistas y agonísticos.

Bibliografía

- Anderson, Allan 2004 *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity* (Cambridge: Cambridge University).
- Arenari, Bruno; Dutra, Roberto 2016 “A religião e seu potencial na recuperação de usuários do crack: ‘os longos futuros’” em Souza, Jessé (org.) *Crack e exclusão social* (Brasília: Ministério da Justiça e Cidadania).

- Burity, Joanildo 2006 "Religião, voto e instituições: notas sobre os evangélicos nas eleições de 2002", en Burity, Joanildo y Machado, Maria das Dores C. (eds.) *Os Votos de Deus: Evangélicos, política e eleições no Brasil* (Recife: Massangana) .
- Burity, Joanildo 2013 "Entrepreneurial spirituality and ecumenical alterglobalism: two religious responses to global neoliberalism" en Martikainen, Tuomas y Gauthier, François (eds.) *Religion in the Neoliberal Age: Political Economy and Modes of Governance* (Farnham: Ashgate/AHRC-ESRC Religion and Society Series).
- Burity, Joanildo 2014 "Latin American Pentecostalism and Ecumenical Alterglobalism as Cases of Agonistic Cosmopolitanism", en Rovisco, Maria y Kim, Sebastian (eds.) *Cosmopolitanism, Religion and the Public Sphere* (Abingdon/New York: Routledge) .
- Burity, Joanildo 2015a "Políticas de minoritização religiosa e glocalização: notas para um estudo de redes religiosas de ativismo socio-político transnacional" en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* (Buenos Aires) Vol. 7 N°18 .
- Burity, Joanildo 2015b "A cena da religião pública: Contingencia, dispersao e dinamica relacional" en *Novos Estudos Cebrap* (São Paulo: Cebrap) N° 102.
- Burity, Joanildo 2016 "Minoritization and Pluralization: What Is the "People" That Pentecostal Politicization Is Building?" en *Latin American Perspectives* (Riverside: University of California) Vol. 43 N° 3.
- Campos, Leonildo Silveira 2010 "O projeto político de 'governo do justo': os recuos e avanços dos evangélicos nas eleições de 2006 e 2010 para a Câmara Federal", en *Debates do NER* (Porto Alegre: UFRGS) Vol. 2 N° 18.
- Campos, Leonildo Silveira 2011 "Pentecostalismo e Protestantismo 'Histórico' no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças", en *Horizonte* (Belo Horizonte: PUC-MG) Vol. 9 N° 22 .
- Connolly, William E. 2008a "Post-sovereign pluralist politics (2005)", en Chambers, Samuel A. y Carver, Terrell (eds.) *William E. Connolly: Democracy, pluralism and political theory* (London/New York: Routledge).
- Connolly, William E. 2008b *Christianity & Capitalism, American Style* (Durham/London: Duke University).
- Connolly, William E. 2010 "William Connolly's Reply to Daniel Barber's Review of his Book", en *Political Theology* Vol. 11 No. 1.
- Connolly, William E. 2011 *A World of Becoming* (Durham/London: Duke University).
- Corten, André; Marshall-Fratani, Ruth (eds.) 2001 *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America* (London: Hurst & Co.) .
- Dean, Maureen 2012 *The Growth of Pentecostalism in Brazil*. Department of History seminar paper, Western Oregon University. Available at <http://digitalcommons.wou.edu/his/14>. Accessed 10 October 2014.
- Derrida, Jacques 2000a "Hospitality", en *Angelaki* (Oxford) Vol. 5 N° 3.
- Derrida, Jacques 2000b *Of Hospitality* (Stanford: Stanford University).
- Derrida, Jacques 2005 *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (London/New York: Routledge).
- Freston, Paul 2004 *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America* (Cambridge: Cambridge University).
- Jenkins, Philip 2006 *The new faces of Christianity: Believing the Bible in the global South* (Oxford/New York: Oxford University).

- Laclau, Ernesto 2005a *On Populist Reason* (London: Verso).
- Laclau, Ernesto 2005b "Populism: what's in a name?", en Panizza, Francisco (ed.) *Populism and the Mirror of Democracy* (London: Verso).
- Laclau, Ernesto 2006 "Why constructing a people is the main task of radical politics," *Critical Inquiry* (Chicago) Vol. 32 Nº 4.
- Machado, Maria das Dores C.; Burity, Joanildo (eds.) 2005 *Os votos de Deus: Evangélicos, política e eleições no Brasil* (Recife: Massangana) .
- Machado, Maria das Dores C.; Burity, Joanildo 2014 "A Ascensão Política dos Pentecostais no Brasil na Avaliação de Líderes Religiosos" en *Dados - Revista de Ciências Sociais* (Rio de Janeiro) Vol. 57 Nº 3.
- Mariano, Ricardo 2004 "Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal" en *Estudos Avançados* (São Paulo: USP) Vol. 18 Nº 52.
- Martin, David 2003 *Pentecostalism: the world their parish* (Malden: Blackwell).
- Martin, David 2011 *The Future of Christianity: Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization* (Farnham/Burlington: Ashgate).
- Meyer, Birgit 2010 "Pentecostalism and Globalization", en Anderson, Allan et al. (eds.) *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods* (Berkeley: University of California) .
- Miller, Donald E.; Yamamori, Tetsunao 2007 *Global Pentecostalism: the New Face of Christian Social Engagement* (Berkeley/Los Angeles: University of California).
- Mouffe, Chantal 2000 *The Democratic Paradox* (London: Verso).
- Mouffe, Chantal 2006 "Religion, liberal democracy and citizenship", en de Vries, Hent y Sullivan, Lawrence E. (eds.) *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World* (New York: Fordham University) .
- Mouffe, Chantal 2013 *Agonistics: Thinking the world politically* (London: Verso).
- Nancy, Jean Luc 1991 "Of Being-in-Common", en Miami Theory Collective (ed.) *Community at Loose Ends* (Minneapolis: University of Minnesota).
- Nancy, Jean Luc 2007 "Church, state, resistance", *Journal of Law and Society* (Cardiff: Cardiff University) Vol. 34 Nº 1.
- Natividade, Marcelo; Oliveira, Leandro de 2013 *As novas guerras sexuais: Diferença, poder religioso e identidades LGBT no Brasil* (Rio de Janeiro: Garamond).
- Neri, Marcelo Côrtes; Melo, Luísa C. Coutinho de 2011 "Novo Mapa das Religiões" en *Horizonte* (Belo Horizonte: PUC-MG) Vol. 9 Nº 23.
- Oro, Ari Pedro 2003 "Organização eclesial e eficácia política: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus" en *Civitas* (Porto Alegre: PUC-RS) Vol. 3 Nº 1.
- Pew Research 2013 "Brazil's Changing Religious Landscape" en <<http://www.pewforum.org/2013/07/18/brazils-changing-religious-landscape>>acceso 20 de octubre de 2014.
- Yong, Amos 2010 *In the Days of Caesar: Pentecostalism and Political Theology* (Grand Rapids and Cambridge, UK: Wm. B. Eerdmans).

Otras
temáticas



Acerca de los Derechos Culturales

María Victoria Alonso
y Diego Fidel

Resumen

El derecho a gozar del patrimonio cultural constituye uno de los llamados derechos culturales, cuyo desarrollo puede calificarse aún como incipiente. Uno de los aspectos que ha cobrado relevancia en el marco de la comunidad jurídica internacional desde fines del Siglo XX ha sido el de la protección del patrimonio cultural inmaterial, conformado por tradiciones orales, artes del espectáculo, usos sociales, rituales, actos festivos, conocimientos y prácticas relativos a la naturaleza y el universo, y saberes y técnicas vinculados a la artesanía tradicional. En un mundo cada vez más globalizado, estas expresiones inmateriales que dan cuenta de la identidad cultural de las comunidades se encuentran en riesgo, y es por

Abstract

The right to enjoy cultural heritage is one of the so-called cultural rights, whose development can still be described as incipient. One of the aspects that has gained relevance within the framework of the international legal community since the end of the 20th century has been the protection of the intangible cultural heritage, made up of oral traditions, performing arts, social practices, rituals and festive events, knowledge and practices concerning nature and the universe, and traditional craftsmanship knowledge and techniques. In an increasingly globalized world, these immaterial expressions that give account of the cultural identity of the communities are at risk, and

i+c

Año IV
Nº 6
Enero
Junio
2017

ello que se ha advertido la necesidad de establecer mecanismos que procuren su protección así como su transmisión a generaciones futuras.

En este contexto, y en el marco de la realidad argentina y más precisamente de la Ciudad de Buenos Aires, los centros culturales constituyen un espacio fundamental no solo para la continuidad de estas expresiones inmateriales de la cultura, sino también para garantizar tanto la diversidad cultural como el acceso de todos los habitantes a los bienes y expresiones culturales.

that is why it has been warned the need to establish mechanisms that seek their protection as well as its transmission to future generations .

In the context of the Argentine reality and more precisely of the City of Buenos Aires, cultural centers constitute a fundamental space not only for the continuity of these immaterial expressions of cultural, but also to guarantee both cultural diversity as the access of all the inhabitants to the goods and cultural expressions.

About Cultural Rights

María Victoria Alonso

Es abogada por la Universidad de Buenos Aires. Especialista en Derecho Constitucional y Derechos Humanos (Universidad de Palermo). Docente de Derecho Constitucional en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Secretaria de Cámara del Ministerio Público de la Defensa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

She's lawyer at the University of Buenos Aires. Specialist in Law Constitutional and Human Rights (University of Palermo). Teacher of Constitutional Law of the University of Buenos Aires. Secretary of Chamber of the Ministry Public for the Defense of Buenos Aires City.

Diego Fidel

Es abogado por la Universidad de Buenos Aires. Diplomado en Derechos Económicos Sociales y Culturales (Escuela de Derechos Humanos de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación y Universidad Metropolitana para la Educación y el Trabajo). Responsable del Departamento de Información Institucional del Ministerio Público de la Defensa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

He's lawyer by the University of Buenos Aires. Diploma in Economic Rights Social and Cultural Rights (School of Human Rights Secretariat Human of the Nation and University Metropolitan School for Education and Work). Responsible for the Department of Institutional Information of the Ministry Public for the Defense of Buenos Aires City.

Palabras clave

1| Derechos culturales 2| patrimonio cultural inmaterial 3| centros culturales

Keywords

1| Cultural rights 2| intangible cultural heritage 3| cultural centers

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

ALONSO, María Victoria y FIDEL, Diego. Acerca de los Derechos Culturales. *Revista latinoamericana de investigación crítica*, (6): 129-150, primer semestre de 2017.

Acercas de los Derechos Culturales

1. Introducción

A pesar de su consagración en diversos instrumentos internacionales de derechos humanos, los derechos culturales se encuentran aún en un grado incipiente de desarrollo, en especial si se los compara con los restantes derechos consagrados en el Pacto de Derechos Económicos Sociales y Culturales.

Sin duda, los derechos laborales y a la seguridad social son dentro de esta categoría los que mayor desarrollo doctrinario y jurisprudencial han recibido, posiblemente debido a su consagración cronológicamente anterior así como también por la existencia de un organismo internacional dedicado a la promoción y protección de los derechos laborales, como lo es la Organización Internacional del Trabajo.

El derecho a la cultura, en cambio, parece haber quedado rezagado, al punto tal que ha sido caracterizado como “*la cenicienta de los derechos humanos*” (Uprimny et al. 2011). En este sentido, los destacados juristas latinoamericanos Rodrigo Uprimny Yepes y Luz María Sánchez Duque señalan que los derechos culturales “en comparación con otras categorías de derechos humanos, se encuentran todavía en un punto incipiente de su desarrollo, de tal modo que en este momento hay más preguntas que respuestas concluyentes sobre su especificidad y las vías para hacerlos efectivos” (Uprimny et al. 2011). En el mismo sentido, Annari Laaksonen sostiene que “el derecho a la autodeterminación cultural o los propios derechos culturales han constituido, durante mucho tiempo, una dimensión ‘subdesarrollada’ de los Derechos Humanos (...) (Annamari Laaksonen, 2007).

En este contexto, mediante este trabajo pretendemos formular una pequeña contribución al desarrollo de los alcances del derecho a la cultura, en particular referencia a aquellos espacios donde se manifiesta el patrimonio cultural inmaterial o intangible.

Para ello, nos proponemos repasar someramente el sustento normativo de los derechos culturales en el plano internacio-

nal, para luego referirnos a un aspecto específico de los derechos culturales: el patrimonio cultural. Nos interesa analizar la evolución conceptual que la noción de patrimonio cultural ha tenido a lo largo del tiempo y como modernamente se incluyen en este concepto manifestaciones de la cultura antes ignoradas o al menos carentes de protección, que se identifican como patrimonio cultural inmaterial o intangible.

Llegados a este punto, nos referiremos a la importancia de los espacios donde estas manifestaciones pueden desarrollarse y transmitirse a generaciones futuras, concentrándonos en el caso de los centros culturales en el ámbito de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

2. El derecho a la cultural como derecho humano universal

El derecho a la Cultura ha sido reconocido como un Derecho Humano en diversos instrumentos internacionales. La Declaración Universal de Derechos Humanos consagra el derecho de toda persona a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten (art. 27).

Como sostiene Annamari Laaksonen en “la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el acceso a la cultura constituye uno de los rasgos centrales, así como uno de los elementos fundamentales a la hora de traducir los derechos culturales en políticas, junto con el derecho a la cultura” (Annamari Laaksonen, 2007).

El Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales (PIDESC) también reconoce el derecho de toda persona a participar en la vida cultural y pone en cabeza de los Estados Parte llevar a cabo acciones para asegurar su pleno ejercicio, así como las necesarias para la conservación, el desarrollo y la difusión de la ciencia y de la cultura. Asimismo, establece que los Estados se comprometen a respetar la indispensable libertad para la investigación científica y para la actividad creadora (art. 15).

Para comprender los alcances del derecho a participar en la vida cultural consagrado en el Pacto, resulta necesario recurrir a la doctrina del Comité de Derechos Económicos Sociales y Culturales¹ (en adelante Comité DESC), que se ha ocupado de la cuestión en su Observación General N° 21. Allí, destaca que

¹ Creado por la Resolución N° 1985/17 del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (ECOSOC).

los derechos culturales son parte integrante de los derechos humanos y, al igual que los demás, son *universales, indivisibles e interdependientes*. Su promoción y respeto cabales son esenciales para mantener la dignidad humana y para la interacción social positiva de individuos y comunidades en un mundo caracterizado por la diversidad y la pluralidad cultural.” (Comité DESC, Observación General N° 21, 2009).

Asimismo, expresa que

[e]l derecho a participar en la vida cultural puede calificarse de libertad. Para realizarlo, es necesario que el Estado parte se abstenga de hacer algo (no injerencia en el ejercicio de las prácticas culturales y en el acceso a los bienes culturales), por una parte, y que tome medidas positivas (asegurarse de que existan las condiciones previas para participar en la vida cultural, promoverla y facilitarla y dar acceso a los bienes culturales y preservarlos), por la otra. (Comité DESC, Observación General N° 21, 2009).

El Comité ha desarrollado un concepto amplio de cultura, que comprende entre otras cosas, las formas de vida, el lenguaje, la literatura escrita y oral, la música y las canciones, la comunicación no verbal, los sistemas de religión y de creencias, los ritos y las ceremonias, los deportes y juegos, los métodos de producción o la tecnología, el entorno natural y el producido por el ser humano, la comida, el vestido y la vivienda, así como las artes, costumbres y tradiciones, por los cuales individuos, grupos y comunidades expresan su humanidad y el sentido que dan a su existencia, y configuran una visión del mundo que representa su encuentro con las fuerzas externas que afectan a sus vidas. La cultura refleja y configura los valores del bienestar y la vida económica, social y política de los individuos, los grupos y las comunidades.

Otros instrumentos de derechos humanos que se refieren en mayor o menor medida al derecho a participar en la vida cultural son la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (art. 5, apartado e. vi), la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (art. 13, apartado c), la Convención sobre los Derechos del Niño (art. 31, párr. 2), la Convención Internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares (art. 43, párr. 1 g), la Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad (art. 30, párr. 1) y, en el ámbito interamericano, el Pacto de San José de Costa Rica (art. 26).

También resulta pertinente citar los instrumentos adoptados en el marco de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), organismo especializado de las Naciones Unidas en la materia. La Declaración Universal sobre Diversidad Cultural (2001), en su preámbulo define a la cultura como “*el conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias*”. Este instrumento consagra a la diversidad cultural como patrimonio de la humanidad, además de reconocerla como factor de desarrollo. También se consagra a los derechos culturales como el marco propicio para la diversidad cultural y al patrimonio cultural como fuente de creatividad. Como tal debe ser transmitido a las generaciones futuras².

En el año 2005, se adopta también en el ámbito de la UNESCO la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (2005) que aunque no define el concepto *cultura*, distingue diversos ámbitos relacionados: las expresiones culturales, las industrias culturales, las políticas culturales, la interculturalidad, complementariedad de los aspectos económicos y culturales del desarrollo, principio de acceso equitativo, etcétera³.

3. El Patrimonio Cultural Material e inmaterial como Derecho Cultural

El derecho a la preservación, protección y goce del patrimonio cultural forma parte del plexo de derechos culturales. Ahora bien, resulta relevante determinar los alcances de la noción de Patrimonio Cultural, pues esta abarca una pluralidad de bienes de distinta naturaleza e incluso, como veremos, manifestaciones o expresiones intangibles asociadas a la identidad cultural de una determinada comunidad.

3.1. La evolución del concepto de Patrimonio Cultural

La noción de patrimonio cultural es producto de una larga evolución conceptual, marcada por un proceso de ampliación desde un concepto

2 Artículo 7 – El patrimonio cultural, fuente de la creatividad. Toda creación tiene sus orígenes en las tradiciones culturales, pero se desarrolla plenamente en contacto con otras culturas. Ésta es la razón por la cual el patrimonio, en todas sus formas, debe ser preservado, realzado y transmitido a las generaciones futuras como testimonio de la experiencia y de las aspiraciones humanas, a fin de nutrir la creatividad en toda su diversidad e inspirar un verdadero diálogo entre las culturas.

3 La Convención fue ratificada por la República Argentina en 2008.

restringido de “monumento histórico artístico” hacia uno más abarcativo de “bienes culturales”, entendidos –en una de sus definiciones más clásicas– como aquellos que constituyen *un testimonio material dotado de valor de civilización*, de acuerdo con la definición acuñada por la “Comisión Franceschini”, creada en Italia para el estudio de la temática relacionada con el Patrimonio Cultural y la redacción de un proyecto de Ley tendiente a su protección.

Como señala González Varas, “los bienes que integran el patrimonio cultural existen desde el mismo momento en que el hombre deja testimonios materiales de su presencia y actividades... sin embargo, su reconocimiento como objetos valiosos por su naturaleza de testimonios o documentos significativos de la actividad humana es un fenómeno reciente” (González Varas, 2008).

Si bien ya en la Antigüedad y la Edad Media se verifica un interés por coleccionar objetos del pasado a los que se les atribuye un determinado valor relacionado con su pertenencia a una civilización que es considerada superior, el concepto de patrimonio cultural en sentido estricto nace recién en el siglo XIX, cuando se simboliza en los llamados “monumentos nacionales”. El concepto de monumento se encuentra impregnado de valores ideológicos y espirituales, que simbolizan la identidad cultural de un pueblo o de una “nación”.

A partir del Siglo XX –más precisamente luego de la Segunda Guerra Mundial– se advierte que no sólo los monumentos o edificios de valor histórico o artístico permiten reconstruir la cultura desarrollada por un grupo humano, sino todos aquellos objetos que pueden dar cuenta del modo de vida del hombre en relación a su medio. Signos hasta entonces ignorados adquieren un valor insustituible para definir la cultura en su sentido más amplio y como consecuencia de ello aparece la necesidad de tutelarlos. Surge así la noción de “bien cultural”, entendido como cualquier manifestación o testimonio significativo de la cultura humana. El concepto abarca pero supera ampliamente el de “monumento histórico”, para comprender también otros numerosos objetos y testimonios hasta entonces postergados.

El empleo del concepto de “bien cultural” es acuñado y difundido en el ámbito internacional por la UNESCO, a través de la “Convención para la protección de los bienes culturales en caso de conflicto armado” (1954) y la “Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural” (1972).

La UNESCO ha señalado en su documento *Politiques Culturelles* que

la formulación contemporánea del concepto de “bien cultural” ha permitido desbordar ampliamente los límites de la tradicional política cultural: se ha superado el concepto de monumento singular o de la obra de arte como objetos únicos de tutela, para llegar a una visión integrada de los bienes culturales que comprenden todos aquellos objetos a los que se reconoce un valor proporcionado por la cultural, entendida esta como “la conciencia que una comunidad humana posee del propio vivir histórico, y con la cual tiende a asegurar la continuidad y el desarrollo de sí misma (UNESCO, 1979).

Tanto normativa como doctrinariamente se advierte la necesidad de identificar las diversas categorías de objetos que pueden considerarse “bienes culturales”. Como señalan Orozco Pardo y Pérez Alonso, *se*

hacen distinciones en razón de la necesidad de especializar y adaptar su régimen jurídico para adecuarlo a las características de cada tipo y concretar su régimen y control. A tal efecto, el tratamiento y protección se adaptan y especializan porque cada tipo de bien está expuesto a distintos peligros ya que el tiempo, el deterioro, la ruina o la pérdida afectan de modo diferente al inmueble y al cuadro o escultura... (Orozco Pardo et al. 1996)

Ejemplos de las categorías de bienes culturales pueden encontrarse en el art. 1 de las Convenciones de la UNESCO de los años 1954 y 1972, antes citadas, así como en numerosas legislaciones nacionales.

3.2. El Patrimonio Cultural Inmaterial

Como señalamos, la noción de patrimonio cultural es producto de una evolución histórica que no se ha detenido. Por el contrario, se trata de un concepto dinámico y en constante revisión. En efecto, en los últimos años hemos asistido al desarrollo de un aspecto del patrimonio cultural hasta ahora relegado, o que al menos no gozaba de protección jurídica internacional: el patrimonio cultural intangible o inmaterial.

Tanto la Convención de la Haya (1954) como la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural (1972) se concentraron en la protección del patrimonio **material**, y en particular en los bienes inmuebles. Es decir que en ambas convenciones, que reflejaban la concepción de la comunidad jurídica internacional, la noción de Patrimonio Cultural se identifica con la de Patrimonio Material.

Desde hace algún tiempo la comunidad internacional comienza a advertir que existen otras manifestaciones o expresiones de la cultura, que no necesariamente se materializan en un objeto o un bien. Precisamente por su propia naturaleza intangible estas manifestaciones enfrentan mayor riesgo de desaparecer –máxime en un mundo globalizado– y por lo tanto también requieren de la acción de los Estados para lograr su preservación.

Si bien todo proceso es producto de una evolución en el pensamiento sin que pueda determinarse un momento preciso a partir del cual comenzó a gestarse, sí podemos señalar como hito de relevancia en lo que hace a la necesidad de protección del patrimonio intangible la Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales (MONDIACULT), celebrada en México en 1982 pues a partir de allí comienza a expresarse en el seno internacional la preocupación por proteger otras formas de expresión de la cultura. En esa oportunidad se afirmó que el patrimonio abarca todos los valores de la cultura tal y como se expresan en la vida cotidiana, y se señaló la importancia cada vez mayor de las actividades destinadas a sostener los modos de vida y las formas de expresión por los que se transmiten esos valores. La Conferencia hizo especial referencia a la atención suscitada por la preservación del patrimonio inmaterial como una de las novedades más positivas del decenio anterior y fue una de las primeras ocasiones en que se utilizó oficialmente la expresión “patrimonio inmaterial”. Como resultado de la Conferencia se aprobó la Declaración de México sobre las Políticas Culturales, con una nueva definición de Patrimonio Cultural abarcativa no solo de las obras materiales sino también de las inmateriales a través de las cuales se expresa la creatividad de los pueblos (idiomas, ritos, creencias, etc).

En 1989, la Conferencia General de la UNESCO adoptó la Recomendación sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular, que fue el primer instrumento jurídico de su especie en recoger las preocupaciones manifestadas en MONDIACULT.

Sin embargo, transcurrieron varios años hasta que se adoptó un instrumento normativo específico y de carácter vinculante con la finalidad de salvaguardar el Patrimonio Cultural Inmaterial. En efecto, en el marco de su 32º reunión celebrada en el 2003, reconociendo los riesgos de deterioro, desaparición y destrucción del patrimonio cultural inmaterial derivados de los procesos de mundialización y transformación social, la Convención General de la UNESCO aprobó la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. De este modo, otorga un marco jurídico para la protección de ex-

presiones y manifestaciones culturales que hasta ese entonces carecían de regulación.

La Convención define el patrimonio cultural inmaterial como los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes– que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural (art. 1). Para la Convención resulta una nota fundamental el hecho de que este patrimonio cultural inmaterial se transmite de generación en generación, siendo recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana.

Asimismo, la Convención afirma que el patrimonio cultural inmaterial se manifiesta en particular en los siguientes ámbitos: tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial; artes del espectáculo; usos sociales, rituales y actos festivos; conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo; técnicas artesanales tradicionales (art. 2). Esta definición comprende también los instrumentos, bienes, objetos de arte y espacios culturales inherentes al patrimonio cultural inmaterial.

Otro aspecto a resaltar en relación con este instrumento jurídico es la importancia que atribuye a la participación de la propia comunidad en la identificación de las expresiones y manifestaciones que considera parte de su propio patrimonio cultural, así como también en el diseño de las políticas tendientes a su preservación (arts. 11 inc. 2 y 15 de la Convención).

Finalmente, la Convención destaca la importancia de los **espacios culturales**, es decir aquellos sitios donde se desarrollan las expresiones y manifestaciones culturales inmateriales y que resultan fundamentales pues permiten no solo su continuidad sino su transmisión a otras generaciones. En efecto, el art. 2 incluye en la definición de patrimonio cultural inmaterial a los espacios inherentes a los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas que los individuos reconocen como parte de su patrimonio cultural. Además, entre las medidas para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial se prevé la creación o el fortalecimiento de instituciones de formación en gestión del patrimonio cultural inmaterial, así como la transmisión de este patrimonio en los foros y espacios destinados a su manifestación y expresión (art. 13 inc. i).

4. El derecho a la cultura y el patrimonio cultural en el ordenamiento jurídico argentino

En el marco jurídico argentino el derecho a la cultura encuentra recepción normativa desde la norma fundamental.

El artículo 75, inciso 19 de la Constitución Nacional en la medida en que hace referencia al “desarrollo humano” y al dictado de leyes que protejan “la identidad y pluralidad cultura, la libre creación y circulación de las obras del autor, el patrimonio artístico y los espacios culturales y audiovisuales”, es sin duda alguna una disposición insoslayable en lo que hace a la material. También debe tenerse presente el artículo 41, que pone en cabeza de las autoridades la adopción de medidas tendientes –entre otras cosas– a la preservación del patrimonio natural y cultural, dentro del marco a un ambiente sano.

Además de estas disposiciones, incorporadas con la reforma constitucional de 1994 en esa oportunidad también se incorporaron con jerarquía constitucional una serie de instrumentos internacionales, entre los que se destacan la Declaración Universal de Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales, el Pacto de San José de Costa Rica y el Protocolo de San Salvador que consagran los derechos culturales como derechos humanos fundamentales. Es decir que el alcance de los derechos culturales desarrollados en el ámbito de la comunidad jurídica internacional se encuentran incorporados en la cúspide de la pirámide kelseniana, al poseer la máxima jerarquía del ordenamiento jurídico positivo.

Por otra parte, si bien las Convenciones de la UNESCO más importantes en la materia no tienen jerarquía constitucional, sí han sido ratificadas por la Argentina, y de conformidad con nuestro ordenamiento jurídico tienen jerarquía superior a las leyes⁴.

Como antecedentes normativos, es dable mencionar en primer término la Ley N.º 12.655, sancionada en el año 1940, la cual constituye una de las primeras leyes referidas al Patrimonio Cultural Argentino y creó la Comisión Nacional de Museos, de Monumentos y Lugares Históricos, cuyas atribuciones y competencias han sido recientemente modificadas por Ley 27.103 que además modificó su denominación a la de Comisión Nacional de Monumentos, de Lugares y de Bienes Históricos.

4 La Convención para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado fue aprobada por Ley 23.618, la Ley 21.836 hizo lo propio con la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural, mientras que la Convención del año 2003 sobre Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial fue incorporada a nuestro ordenamiento jurídico por Ley 26.118. En el año 2007, por Ley 26.305 aprobó la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales

Casi sesenta años después se aprobó la Ley N° 25.197, la cual tiene por objeto la centralización del ordenamiento de datos de los bienes culturales de la Nación. Dicha norma resulta relevante en la medida en que incorpora una definición de *bienes culturales* los que caracteriza como todos aquellos objetos, seres o sitios que constituyen la expresión o el testimonio de la creación humana y la evolución de la naturaleza y que tienen un valor arqueológico, histórico, artístico, científico o técnico excepcional. El universo de estos bienes constituye el patrimonio cultural argentino, aunque de acuerdo a las categorías definidas en la ley es claro que lo identifica con el patrimonio material, sin incorporar expresiones intangibles de la cultura.

En este mismo sentido, la Ley 25.743 tiene por objeto la preservación, protección y tutela de una porción particular del Patrimonio Cultural: el arqueológico y paleontológico.

En cuanto a la protección del Patrimonio “intangible”, lo cierto es que la Argentina no cuenta con un marco normativo integral sobre la materia, salvo por la Convención de la UNESCO de 2003 incorporada en nuestro ordenamiento jurídico.

Sin embargo, sí existen algunas normas que regulan aspectos o actividades específicas que atañen a esas expresiones inmateriales de la cultura⁵ así como otras que protegen a los intérpretes o artistas, es decir a quienes desarrollan y transmiten estas expresiones intangibles del patrimonio cultural⁶.

5. El Patrimonio Cultural en la Ciudad de Buenos Aires. El caso de los Centros Culturales

En el ámbito de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, la Constitución local pone en cabeza del Estado local, en forma indelegable, la gestión de una política de planeamiento y gestión del ambiente urbano, que debe estar integrada a las políticas de desarrollo económico, social y

5 Como ejemplo, pueden citarse la Ley N° 26.558, que reconoce al género musical folclórico denominado chamamé como parte integrante del patrimonio cultural argentino en los términos de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, la Ley 27.067 cuyo objeto es el fomento, la promoción, la protección y la difusión de las artes gráficas nacionales; la Ley N° 26.801 en relación con la actividad musical en general y nacional en particular, la Ley N° 14.800, que declara de interés nacional la actividad teatral en todas sus formas y ramas y dispone que en caso de demoliciones de salas teatrales debe construirse otra sala con las mismas características.

6 En este sentido, pueden mencionarse las Leyes N° 14.597 -que establece el marco legal para el intérprete musical - y la Ley N° 27.203 que regula la actividad de los actores-intérpretes así como de aquellas personas encargadas de la dirección, los apun-tadores, así como de los asistentes de cualquiera de ellos, coristas y cuorpos de baile.

cultural (art. 27 CCABA). Además, establece que la Ciudad debe instrumentar un proceso participativo y permanente que promueva “La preservación y restauración del patrimonio natural, urbanístico, arquitectónico y de la calidad visual y sonora” (art. 27 inciso 2 CCABA).

El artículo 32, referido a “cultura” constituye una norma amplia y generosa, de la cual pueden derivarse los principios fundamentales en materia de derechos culturales. Entre ellos, se prevé que la Ciudad distinga y promueve todas las actividades creadoras, garantizando la democracia cultural. Agrega el mencionado artículo que se asegura la libre expresión artística y se prohíbe toda censura, facilita el acceso a los bienes culturales, fomenta el desarrollo de las industrias culturales del país, protege y difunde las manifestaciones de la cultura popular, contempla la participación de los creadores y trabajadores y sus entidades en el diseño y evaluación de las políticas, en consonancia con el modelo de democracia participativa consagrado en el art. 1 de la CCABA y con las previsiones de las Convenciones de la UNESCO que promueven la participación de la comunidad en la gestión de su patrimonio cultural.

Finalmente, el art. 32 establece que se garantiza la preservación, recuperación y difusión del patrimonio cultural, cualquiera sea su régimen jurídico y titularidad, la memoria, la historia de la ciudad y sus barrios.

En el plano infraconstitucional, este artículo se encuentra reglamentado en la Ley N° 2176, cuyo objeto es la promoción de los derechos culturales y el establecimiento de los principios rectores en materia de políticas culturales. La ley propone como definición de *cultura* el conjunto de manifestaciones, representaciones, procedimientos y modalidades de la creatividad humana, individual y colectiva, que incluye lo aprendido, acumulado y permanentemente enriquecido, que determina la singularidad de una sociedad y/o comunidad, las diversidades que la integran como totalidad histórica, situada en un espacio definido y abarca los modos de vida, las formas de vivir en sociedad y/o comunidad, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias.

En el mismo sentido, reconoce a los habitantes de la Ciudad el derecho de acceso universal, equitativo e inclusivo a la cultura, reconociéndolo como integrante de los Derechos Humanos y dispone que la cultura se asume como prioridad estratégica y como política de Estado, determinando así una serie de principios rectores en esta materia.

En lo que hace específicamente al patrimonio cultural, la Ciudad de Buenos Aires cuenta con una ley específica tendiente a su “investigación, preservación, salvaguarda, protección, restauración, promoción, acrecentamiento y transmisión a las generaciones futuras”

(Ley 1227), norma a la cual deben ajustarse todas las restantes normas específicas que la Legislatura dicte en la materia (art. 1).

Dicha ley define el Patrimonio Cultural de la Ciudad de Buenos Aires (PCCABA) como

el conjunto de bienes muebles e inmuebles, ubicados en el territorio de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, cualquiera sea su régimen jurídico y titularidad, que en sus aspectos tangibles e intangibles, materiales y simbólicos, y que por su significación intrínseca y/o convencionalmente atribuida, definen la identidad y la memoria colectiva de sus habitantes (art. 2).

Ampliando tal definición, el artículo 3 de la norma establece que los bienes que integran el patrimonio pueden ser “de carácter histórico, antropológico, etnográfico, arqueológico, artístico, arquitectónico, urbanístico, paisajístico, científico, así como el denominado patrimonio cultural viviente, sin perjuicio de otros criterios que se adopten en el futuro”.

En consonancia con el ordenamiento normativo internacional, el art. 4 reconoce entre categorías que pueden integrar el PCCABA a las “expresiones y manifestaciones intangibles de la cultura ciudadana”, conformadas por las tradiciones, costumbres, y hábitos de la comunidad, así como espacios o formas de expresión de la cultura popular y tradicional de valor histórico, artístico, antropológico o lingüístico, vigentes y/o en riesgo de desaparición.

También, en una disposición novedosa respecto del marco jurídico nacional antes reseñado, reconoce como una categoría particular del patrimonio cultural al “Patrimonio Cultural Viviente” al que caracteriza como aquellos grupos sociales que por su aporte a las tradiciones, en las diversas manifestaciones de la cultura popular, ameriten ser consideradas como integrantes del PCCABA.

De la reseña normativa hasta aquí efectuada se desprende que en materia de derechos culturales y en especial de patrimonio cultural, la Ciudad cuenta con un marco normativo generoso y amplio, que va en línea con los estándares internacionales en la materia.

Ahora bien, en relación a lo que constituye el objetivo de este trabajo, debemos señalar que la protección y salvaguarda de las expresiones y manifestaciones intangibles del Patrimonio Cultural no puede realizarse en forma independiente a los espacios donde estas expresiones se manifiestan. Muchas veces este tipo de manifestaciones –por ejemplo los usos sociales, rituales, actos festivos, tradiciones– no se desarrollan en un “lugar específico”, sino que aparecen en forma espontánea en los espacios públicos, pues forman parte de la vida

cotidiana en la Ciudad. Sin embargo, las expresiones artísticas (música, danza y otras disciplinas que podrían encuadrarse en lo que la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial denomina como “artes del espectáculo”) necesitan para su adecuado desarrollo espacios adecuados, y en particular que permitan el acceso de todos a los bienes culturales.

Es por ello que nos interesa analizar especialmente el caso de los espacios donde el patrimonio cultural inmaterial se expresa y puede continuar transmitiéndose, garantizando una verdadera “democracia cultural” –tal como refiere el art. 32 de la CCABA. en el sentido de amplio acceso y participación de todos los habitantes a las expresiones y bienes que conforman el patrimonio cultural. Adquieren relevancia además estos espacios culturales pues permiten promover expresiones artísticas diferentes de aquellas que gozan de mayor popularidad o incluso éxito turístico, lo que fomenta la existencia de una verdadera diversidad cultural.

Sobre esta cuestión, podemos identificar dos hitos que marcaron sendos puntos de inflexión en materia normativa e incidieron en la realidad de los espacios donde se desarrollan actividades culturales de manera drástica: las tragedias de República Cromagnón y Beara.

5.1. Las tragedias de República Cromañón y Beara. Algunas consecuencias jurídicas.

El 30 de diciembre de 2004, mientras la banda de música Callejeros ofrecía un recital, sucedió la tragedia que desgraciadamente dejó un saldo de 194 muertos y más de 1400 heridos junto con una gran cantidad de consecuencias sociales, políticas y judiciales.

El complejo entramado jurídico que tuvo como consecuencia la tragedia de Cromañón incluye la participación de diferentes jurisdicciones y fueros de la justicia argentina, por lo que analizar los efectos jurídicos implicaría un extenso desarrollo que merecería la presentación de un artículo específico.

En rasgos generales, se podría identificar una causa que tiene como imputados a los músicos, gerenciadore del local y diversos funcionarios públicos, en la que intervino en primer término el Tribunal Oral N° 24, el cual condenó y absolvió a los diferentes imputados⁷; luego, la Cámara de Casación, resolvió con diferente criterio en

7 El 19 de agosto de 2009 el TOC N° 24 dispuso la condena de Omar E. Chabán (ex gerenciador Cromañón), Raúl A. Villarreal (ex colaborador Cromañón), Diego M. Argañaraz (ex Manager Callejeros), Carlos R. Díaz (ex Subcomisario), Fabiana G. Fiszbin (ex funcionaria GCBA) y Ana María Fernández (ex funcionaria GCBA).

relación a la responsabilidad penal de los mismo imputados⁸, lo que tuvo como consecuencia que aquel Tribunal Oral impusiera penas a aquellos imputados que había absuelto originariamente, como es el caso de los músicos;(punto) posteriormente, y como consecuencia de los recursos extraordinarios, la Corte Suprema de Justicia de la Nación ordenó revisar lo resuelto por la Cámara de Casación. Es decir, frente a los mismos hechos e idénticos elementos probatorios, los diferentes órganos judiciales tomaron decisiones disímiles en cuanto a la responsabilidad penal de los imputados.

Por otra parte, el ex jefe de gobierno Aníbal Ibarra fue sobreseído por la Sala V de la Cámara Nacional de Apelaciones en lo Criminal y Correccional, confirmando la sentencia de primera instancia, aunque fue destituido en su carácter de jefe de gobierno mediante un juicio político.

Además, se tramitaron ante la justicia otra gran cantidad de causas, entre las que encontramos el segundo juicio oral con los imputados que no fueron incorporados en la primer audiencia, causas por presunta corrupción y asociaciones ilícitas⁹, la *causa de la Morgue*¹⁰, en virtud del trato a los cuerpos de las víctimas y las confecciones de las autopsias, la *causa Bomberos*¹¹ y una serie de amparos ante el fuero en lo Contencioso Administrativo y Tributario de la CABA¹².

Asimismo, absolvió a los músicos Patricio R. Santos Fontanet, Eduardo A. Vázquez, Juan A. Carbone, Christian Eleazar Torrejón, Maximiliano Djerfy, Elio R. Delgado, Daniel H. Cardell, Miguel Ángel Belay (ex comisario) y Gustavo Torres (ex funcionario GCBA).

8 El 20 de abril de 2011 la Cámara de Casación Penal resolvió condenar a Omar E. Chabán, Diego M. Argañaraz, Carlos R. Díaz, Raúl A. Villarreal, Fabiana G. Fiszbín, Ana María Fernández, Gustavo Torres, Patricio R. Santos Fontanet, Eduardo A. Vázquez, Juan A. Carbone, Christian Eleazar Torrejón, Maximiliano Djerfy, Elio R. Delgado y Daniel H. Cardell.

9 Torres, Gustavo, Cozzani, Rodrigo, Kampelmacher, Alejandro y otros S/Asociación Ilícita”, causa 14.000/2005, “Fiszbin, Fabiana y otros S/Asociación Ilícita”, causa 49.198/06; Rodríguez, Adalberto Armando”, causa 75188/2005; Gobierno de la Ciudad Autónoma, Calderini, Roberto Daniel y Gatucci, Jorge S/ Abuso de autoridad e incumplimiento de los deberes de funcionario público”, causa 22583; “Alimena, Atilio s/averiguación ilícito”, causa 19.864/05; Romagnoli, Gerardo y otros s/Cohecho”, entre otras.

10 Donnewald, Herald Nelson s/Incumplimiento de autor. y violación Deberes funcionario público, causa 32.077/2006.

11 El 27 de diciembre de 2007 el Tribunal Oral N° 24 condenó a Marcelo Nodar y a Alberto Conrado Corbellini, a la pena de 4 años de prisión e inhabilitación perpetua, por el delito de cohecho pasivo; a Rubén Fuertes, a la pena de 4 años de prisión, por el delito de cohecho activo; a Marcelo Esmok, a la pena de 2 años y seis meses de prisión e inhabilitación perpetua, por el delito de cohecho pasivo; a Luis Perucca, a la pena de 2 años y nueve meses de prisión, por el delito de cohecho activo.

12 Iglesias, José A. y otros c/Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires s/Amparo,

Pero más allá de las consecuencias que se sucedieron en los tribunales, es posible vislumbrar una serie de decretos y leyes que a posteriori de la tragedia de Cromañón se incorporaron al ordenamiento legal de la CABA y que denotaron un errático accionar gubernamental en la materia.

Pero desafortunadamente el dispositivo legal elaborado post Cromañón no impidió que la tragedia se vuelva a hacer presente en el ámbito de la CABA: el 10 de setiembre de 2010 perdieron la vida dos jóvenes como consecuencia del derrumbe de un entrepiso en el local bailable *Beara*.

El 30 de diciembre de 2014 la Sala VII de la Cámara Nacional de Apelaciones en lo Criminal y Correccional confirmó los procesamientos de algunos funcionarios públicos y profesionales independientes.¹³

Además, en esa sentencia se revocó el sobreseimiento de Martín Farrell, ex Director de Habilitaciones y Permisos dependiente de la AGC, a quien el Jefe de Gobierno Mauricio Macri impulsó luego para que sea designado como juez del fuero Contencioso Administrativo y Tributario de la CABA pero finalmente la Legislatura porteña rechazó el pliego para su designación. Asimismo revocó el sobreseimiento de otro ex funcionario, el ex director de Habilitaciones Especiales Pablo Saikauskas.

Entendemos que este fallo provoca una consecuencia positiva al intervenir la justicia en relación con el desempeño de los funcionarios estatales, especialmente en relación con la prueba de la existencia de irregularidades en el ejercicio de la función estatal. Pero al mismo tiempo no resulta del mismo tenor lo resuelto en relación con los profesionales intervinientes para la habilitación del local bailable. Según la Cámara, *la causa fundamental del colapso del entrepiso radica en haberse superado excesivamente la carga máxima admisible por su estructura’- de modo que los posibles vicios constructivos sólo aparece-*

expediente 14956/05 y "Iglesias, José Antonio y otros c/ G.C.B.A. S/Amparo (art. 14 CCABA)", Expediente 15909/05.

13 Se condenó al ex jefe del Departamento de Esparcimiento de la Agencia Gubernamental de Control (AGC) Norberto Cassano; del inspector Carlos Mustapich por el delito de homicidio culposo agravado por el número de víctimas en concurso ideal con lesiones culposas graves y leves en concurso real con el delito de cohecho pasivo; de los empresarios Juan Carlos Yun, Agustín Dobrila, Roberto Kattan Coria, Iván Fliess y Ronaldo Fliess; de los gestores de las habilitaciones Leandro Camani y Matías Pantarotto bajo la figura de homicidio culposo agravado por el número de víctimas en concurso ideal con lesiones culposas graves y leves en concurso real con cohecho activo; del arquitecto Isaac Rasdolsky y el maestro mayor de obras Gustavo Amaru.

*rían como un factor adicional*¹⁴, por lo que la condena de los profesionales intervinientes seguramente generará un efecto contraproducente en la habilitación de futuros espacios culturales, ya que se dictamina su responsabilidad penal por más que la causa del siniestro haya sido una mala utilización del espacio físico y no un vicio en la construcción.

5.2. La Ley de Centros Culturales

En la sesión del día 18 de diciembre de 2014, la Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires sancionó por unanimidad la Ley N° 5240, Ley de Centros Culturales.

Fruto de una larga lucha de diferentes organizaciones y actores culturales, se logró cristalizar en este instrumento normativo una regulación específica para los centros culturales, observándose un gran avance en materia de derechos culturales.

La ley, en el artículo 1° define centro cultural al “espacio no convencional y/o experimental y/o multifuncional en el que se realicen manifestaciones artísticas de cualquiera tipología que signifiquen espectáculos, funciones, festivales, bailes, exposiciones, instalaciones y/o muestras con participación directa o tácita de los intérpretes y/o asistentes”.

En dichos establecimientos pueden realizarse tanto ensayos, seminarios, charlas, talleres, clases y/o como cualquier otra actividad de carácter formativo, en cualquier espacio físico que pertenezca al establecimiento. También se estipula que los asistentes pueden bailar, pero siempre que la actividad de baile no sea la principal en estos espacios.

En cuanto a la autorización para funcionar, la Ley N° 5240 dispone que los centros culturales pueden comenzar sus actividades con la iniciación del trámite de habilitación, con sujeción a lo que se resuelva oportunamente, aunque se explicita que mientras dure la tramitación de la habilitación no podrán exceder la capacidad de 150 asistentes.

La consagración de este instrumento normativo tiene por objeto ordenar el marco regulatorio en materia de centros culturales, ya que ha tenido un recorrido errático a lo largo de los años.

El día 1° de octubre de 2015, la Legislatura de la CABA aprobó por unanimidad la incorporación de la figura centro cultural al cuadro de usos al Régimen de Planeamiento Urbano, luego de medio de año de la Audiencia Pública celebrada al efecto.

14 Parágrafo XI, CCC 35475/2010/CA23-CA22. “Y., J. y otros” Procesamientos. Sobreseimientos. Homicidio culposo. Instrucción 48/145. 30 de diciembre de 2014.

La sanción de la Ley de centros culturales se consagró gracias a una larga lucha llevada adelante por diferentes actores culturales de la CABA: organizaciones como Cultura Unida, el Movimiento de Espacios Culturales y Artísticas (MECA), Escena, La Cultura No Se Clausura, Construyendo Cultura y Abogados Culturales, entre otros. Junto a una gran cantidad de artistas durante todo el 2014, las organizaciones citadas impulsaron una iniciativa popular con el fin de obligar a los diputados de la Ciudad a hacer ley este marco que otorga una necesaria libertad para los artistas y el público, garantizando la seguridad apropiada. Se desarrollaron una gran cantidad de manifestaciones e intervenciones artísticas con el objeto de cristalizar normativamente el marco regulatorio de la actividad cultural en la CABA.

6. Conclusiones. Centros Culturales: expresión del patrimonio cultural y de la política cultural

A lo largo del presente trabajo desarrollamos el alcance normativo nacional e internacional de una faceta de los derechos culturales, tomando como eje conceptual la noción de patrimonio cultural y en particular aquel de naturaleza inmaterial, que ha recibido una atención especial en cuanto a la necesidad de protección a lo largo de los últimos años.

En ese marco, entendemos que la existencia y una adecuada regulación de los espacios culturales resultan fundamentales a fin de garantizar la continuidad las expresiones intangibles y tangibles de la cultura que definen a una sociedad.

Sin duda una de las facetas del principio de igualdad se traduce en la universalización del acceso a la cultura, principio que junto con el de diversidad cultural se encuentra plasmado en los instrumentos normativos internacionales que hemos mencionado a lo largo de este trabajo. Consideramos que los centros culturales son espacios donde pueden materializarse estos principios, dado que muchas veces es allí donde encuentran lugar expresiones alternativas de la cultura hegemónica, además de permitir el acceso de todos los habitantes de la sociedad a los bienes y expresiones culturales.

En este sentido, hacemos propias las palabras de Annamari Laaksonen, quien sostiene

[e]l derecho a participar en la vida cultural es, sin duda, menos vital para la integridad física que las necesidades humanas básicas, pero el hecho de posicionar a los derechos culturales en situación de prioridad junto a otros Derechos Humanos supondría afirmar que el derecho a la autodeterminación cultural o al dis-

frute de la creación no pertenece a los económicamente menos favorecidos. (Annamari Laaksonen, 2007).

En este contexto, la sanción de la Ley de Centros Culturales de la CABA como resultado de un proceso social marcado en sus comienzos por dos hechos trágicos, constituye un gran avance a fin de otorgar seguridad jurídica a los espacios culturales y garantizar su continuidad.

Bibliografía

- Uprimny Yepes, Rodrigo y Sánchez Duque, Luz María 2011 *Derechos Culturales en la Ciudad* (Colombia: Alcaldía Mayor de Bogotá/Secretaría de Cultura Recreación y Deporte/Corporación Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad).
- Elisenda Belda, Alfons Martinell, Toni Vilà (Eds) 2004 “Derechos culturales, políticas y participación”. Ponencia presentada en el Seminario Internacional: La formación en gestión y políticas culturales para la diversidad cultural y el desarrollo (Girona).
- Abramovich, Victor y Courtis, Christian 2009 “Apuntes sobre la exigibilidad judicial de los derechos sociales” en Christian Courtis y Ramiro Avila Santamaría (eds) *La protección judicial de los derechos sociales* (Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos).
- Abramovich, Victor y Courtis, Christian 2006 *El umbral de la ciudadanía. El significado de los derechos sociales en el Estado social constitucional* (Buenos Aires : Ed. Del Puerto).
- Holmes, Stephen y Sunstein, Cass 2011 *El costo de los derechos. Por qué la libertad depende de los impuestos* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Grimson, Alejandro (comp.) 2014 *Culturas políticas y políticas culturales* (Buenos Aires: Fundación de Altos Estudios Sociales)
- Fernández Prado, Emiliano 1991 *La política cultural: qué es y para qué sirve* (Gijón: Trea).
- Vives Azancot, Pedro 1992 “*Cultura y política cultural* (Madrid: Fundación Centro Español de Estudios de América Latina -CEDEAL-).
- Vidal Beneyto, José 1981 “*Hacia una fundamentación teórica de la política cultural*” en *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, N° 16 (España).
- González-Varas, Ignacio 2008 *Conservación de Bienes Culturales. Teoría, historia, principios y normas* (Madrid: Ediciones Cátedra).
- Orozco Pardo, Guillermo y Pérez Alonso, Esteban 1996 “*La tutela civil y penal del Patrimonio Histórico, cultural o artístico*” (Madrid: McGraw Hill).
- Rolla, Giancarlo 1989 “Bienes Culturales y constitución” en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales* N°2 (Madrid).
- Lefebvre, Henri 1978 *El derecho a la ciudad* (Barcelona: Ed. Península).
- Pucciarello, Mariana 2016 “Los bienes culturales como bienes jurídicos y su protección” en *Revista Institucional del Ministerio Público de la Defensa de la CABA* (Buenos Aires)
- Laaksonen, Annari 2004 *Derechos culturales, políticas y participación* en *Seminario Internacional: La formación en gestión y políticas culturales para la diversidad cultural y el desarrollo* (Girona: Documenta Universitaria).

Los intentos de cambio ante la inercia de los sistemas policiales y jurídicos en las nuevas democracias

Susana Mallo

Resumen

La democracia supone el reconocimiento de todo sujeto como agente dotado de razón y por consiguiente de dignidad. A partir de esto se establece una base universalista fundada en el respeto y el reconocimiento mutuo. Incluso ante personas que tienen sus propias culturas y sus propias concepciones colectivas o comunitarias, lo cual colabora en forjar procesos de identidad y derechos.

En este sentido, el Poder Judicial y el aparato de seguridad se ven confrontados a cambiar frente al reconocimiento de la diferenciación social y los derechos vulnerados de diferentes grupos, clases y sectores sociales. Asimismo, están en el centro de un debate relativo al pasado reciente que tensio-

Abstract

Democracy means the recognition of every subject as an agent endowed with reason and therefore of dignity. From this it establishes a universalist base based on respect and mutual recognition. Even before people who have their own cultures and their own collective or community conceptions, which collaborates in forging processes of identity and rights. In this sense, the Judiciary and the security apparatus are confronted with the recognition of social differentiation and the rights violated by different groups, classes and social sectors. They are also at the center of a debate regarding the recent past that stresses the relationship between

i+c

Año IV
Nº 6
Enero
Junio
2017

na la relación entre violencia, política, juventud e impunidad. En términos de su actuación cotidiana, las garantías a brindar en los procesos de justicia, de seguridad y de respeto a los Derechos en los procedimientos penales y repressivos aún muestran procesos de inoperancia a veces y corrupción otras, con diferencias entre países de América Latina. El impulso de nuevas leyes se concreta con dificultad, así como los de una policía comunitaria y respetuosa de los derechos de la niñez, la adolescencia y la juventud.

violence, politics, youth and impunity. In terms of their daily actions, the guarantees to be provided in the processes of justice, security and respect for the Rights in criminal and repressive procedures still show sometimes ineffective processes and other corruption, with differences between Latin American countries. The impetus for new laws is difficult, as well as those of a community police who respect the rights of children, adolescents and youth.

Attempts to change against the inertia of the Police systems and In the new Democracies

i+c
Año IV
Nº 6
Enero
Junio
2017

SUSANA MALLO

Susana Mallo

Nació en Argentina, y se convirtió es ciudadana uruguaya. Es Doctora en Ciencia Política en la Universidad Nacional Autónoma de México y estudió Historia y Economía en la Universidad Nacional de la Plata, Argentina.

She was born in Argentina, and became an Uruguayan citizen. She holds a PhD in Political Science from the Universidad Nacional Autónoma de México and studied History and Economics at the Universidad Nacional de la Plata, Argentina

Palabras clave

1| Democracia 2| Justicia 3| Juventud 4| Políticas públicas 5| Estado

Keywords

1| Democracy 2| Justice 3| Youth 4| Public policies 5| State

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

MALLO, Susana. Los intentos de cambio ante la inercia de los sistemas policiales y jurídicos en las nuevas democracias. *Revista latinoamericana de investigación crítica*, (6): 151-174, primer semestre de 2017.

Los intentos de cambio ante la inercia de los sistemas policiales y jurídicos en las nuevas democracias

Democracia, ciudadanía y juventudes vulnerables

“Todo estado democrático moderno opera en una multiplicidad de dominios políticos e interactúa con la ciudadanía a través de una amplia diversidad de agencias e instituciones. Esto significa que el ideal de “igualdad de derechos tiene que ser interpretado, filtrado y transmitido a través de un enorme conjunto de canales que, en su mayor parte, están fundamentalmente centrados en tareas especializadas y tienen contacto directo con solo una pequeña parte del electorado total.” (Whitehead, 2008, p. 65)

La construcción de una democracia real y el fortalecimiento de un ciudadano responsable y participante¹ han sido creciente objeto de preocupación y discusión teórica-política en la búsqueda de lograr un desarrollo con visos de justicia social, inclusión y consolidación del “bien público”. El tema reviste, como para la generalidad de América Latina, una enorme importancia, pues los niveles de crisis económica, política y social, cobraron y cobran un ‘intolerable’ número de vidas humanas.

Los niveles de conflicto sacudieron parte de las creencias con las que los ciudadanos se auto identificaban, percibiéndose una profunda transformación en sus sentimientos de identidad, sus formas de ‘entender y reconstruir’ el mundo, sus maneras de participación y adhesión al sistema político, la justicia es decir, los núcleos articula-

¹ Se aclara que la idea de centrarnos en ‘el ciudadano responsable y participativo’ no intenta culpabilizar al individuo, invirtiendo la problematización ‘deconstructivista’, que vuelve muchas veces al sujeto moral y criminalmente ‘responsable’ de sus actos, más que marcar las limitaciones históricas, tejidas en una intersubjetividad de discursos que lo limitan y explican.

dores de la integración ciudadana. La principal preocupación que se impone es la de cómo viabilizar un proceso de resignificación de los derechos humanos y de la ciudadanía que no responda sólo a la demanda de una “vida buena” sino al establecimiento de límites a la creciente expulsión de hombres y mujeres, y la consecuente polarización entre incluidos y excluidos: estamos hablando del creciente problema de la juventud. Esto es, de la juventud altamente vulnerable en función de los procesos y estructuras educativas y laborales del país.

Al hablar de la ‘ciudadanía’ estamos haciendo alusión a una práctica intrínsecamente conflictiva en el ámbito de las relaciones sociales y de las estructuras de poder que configuran el campo de lo político, definiendo “quienes podrán decir qué” en cuanto las prioridades ciudadanas, la enunciación y jerarquización de problemas y el cómo deberán ser abordados. Para nosotros la resignificación mencionada sólo es posible si se construye el poder ciudadano desde bases sociales ampliadas que logren imponerse, controlar y participar activamente en la toma de decisiones políticas. Se pretende sustituir una democracia delegativa por una democracia participativa. La razón humana, dice Arendt, sólo puede provenir del hombre si este puede hacer uso público de ella, si es libre como hombre y como ciudadano, sin tutelaje. Se trata de “el derecho a tener derecho” porque ¿qué es constituirnos como ciudadanos sino la posibilidad de acrecentar nuestra acción, nuestro debate, nuestra legitimidad? (Arendt, 2002).

De esta manera el ciudadano deja de ser un mero receptáculo de los derechos promovidos por el estado para transformarse en un sujeto de derecho que busca participar en ámbitos de ‘empoderamiento’, los que quedan definidos según su capacidad de gestión y según cómo evalúa el ámbito para las demandas que intenta gestionar. La Reforma del Estado se encontraría acotada en la medida que no existan formas participativas y responsables de los actores involucrados. Entre otras limitantes para este proyecto, la fragmentación existente en nuestras sociedades tuvo como resultante un sistema en el que encontramos precarización en el trabajo, debilitamiento del estado en áreas claves de la política social, pérdida de calidad educativa, sistema judicial y dificultad para generar nuevos tipos de solidaridad y organización social.

Como es de suponer, en estas sociedades polarizadas se han debilitado los lazos sociales que eran el soporte del individuo a nivel de: a) su trabajo, b) su relación con el Estado y la construcción de su ciudadanía, c) su familia y las relaciones interpersonales y d) los procesos de subjetivación. Ante esta crisis, las instituciones han dado respuestas parciales a la exclusión de los individuos en el sistema, creando leyes y normas que no se adaptan a la situación, aumentando

las sentencias, sobre todo penales, sin éxito en la disminución de los niveles de violencia o delito ni, tampoco, en la percepción de un aumento de la seguridad y la confianza en las relaciones sociales e interpersonales. Ello no ha evitado la creciente expansión de una economía en negro, ni el desarrollo de redes de difícil control público, entre las que señalamos el tráfico de drogas, la trata de blancas y el lavado de dinero, lo que ha creado crecientes problemas ante la inoperancia del poder policial y judicial. Aún más, estos fenómenos difícilmente se puedan explicar por la mera inoperancia administrativa o política y mucho más por la corrupción de actores concretos y estratégicamente situados en estas instituciones.

¿Cómo reconstruir los ámbitos públicos en democracias debilitadas por la crisis? ¿Cómo incorporar y estimular la participación política en la configuración de las nuevas identidades sociales? ¿Como ‘escuchar’ e ‘incorporar’ su ‘voz’ en un proyecto político donde las decisiones se construyan entre los ciudadanos y no se impongan a ellos? estos son algunos de las grandes interrogantes que se plantean en este trabajo.

Los debates se suceden, y son desafío para cualquier gobierno progresista. La soberanía popular debe extender su influencia a las instituciones democráticamente estructuradas en la formación de la voluntad popular y opinión pública para adaptarlo a las resoluciones formales en forma autorizada procurándose una relación con los aspectos sistémicos de las cuestiones públicas discutiéndose no solamente en el saber de expertos sino en consonancia con las demandas sociales. En definitiva, se trata del control de los aspectos sistémicos por la ciudadanía, dado el desarrollo del poder comunicacional y del poder político, los cuales no tienen siempre una adecuada y feliz articulación.

Cómo entender la existencia de bolsones de pobreza, amplios sectores de exclusión quienes pueden pensarse desde el concepto de “parias” de la modernidad tardía en un sistema que parece más de castas que de clases. Diversos autores coinciden, por ejemplo, en identificar que actualmente existen diversos grupos de jóvenes identificados por su condición social: la juventud dorada, la de los sectores en ascenso, la de los sectores populares y la de los jóvenes infractores. La delincuencia deja de ser una excepción a la Ley para constituirse en condición social de existencia en la exclusión y modo de vida de un conjunto significativo de jóvenes. Consideramos que, desde esta constatación, es difícil pensar en la disminución de edad de responsabilidad penal como respuesta efectiva al problema del delito juvenil ya que el mismo se asocia a una condición social que se reproduce en función

de procesos estructurales que la reformal legal no modifica. Los conceptos aludidos no solo tratan de dar una respuesta teórico- política a las discriminaciones producidas por un sistema desigual y excluyente sino que adquieren un alcance mayor: el paria, en este caso el joven, es mucho más que un desarraigado, es un “otro”, un excluido.

Mirado desde el debate tradicional de la Sociología Política, la polis es el ámbito desde donde hablar y actuar en común, es el lugar donde los ciudadanos se reconocen como ‘iguales’. Tal representación es la que hace posible la construcción política de la igualdad, aplicándose a todos aquellos que comparten palabra y acción. Eliminar la posibilidad de la acción de los representados, he ahí la crisis que este sistema ha producido al negar los mecanismos sociales e instituciones que permitían la participación directa de los ciudadanos, desconociendo las nuevas formas de acción ciudadana y su impronta creativa. Ello ha producido procesos crecientes de protesta, violencia y luchas por espacios de poder: el poder es fuerza comunicativa buscando consensos, la violencia, en cambio, es imposición de voluntades por la fuerza, es coerción.

Sin duda, el concepto de poder subyacente en esta reflexión incluye el aparato administrativo del estado y otros aspectos del funcionamiento político que tienen que ver con las necesidades de acciones estratégicas. Por poder se entiende se entiende la posibilidad de producir motivaciones y convicciones compartidas; por violencia se hace referencia a las pretensiones de dominio desde el sistema político y el empleo del poder administrativo.

Habermas elabora una teoría crítica de la modernización, en la cual sostiene que el capitalismo contemporáneo reifica las estructuras simbólicas y reconoce un paulatino avance de la racionalidad sistémica sobre el mundo de la vida. No obstante, lo que se observa en el capitalismo tardío es crisis de motivación y socialización. El derecho y el concepto de justicia constituyen los medios a través de los cuales el estado y sus estructuras se transforman en –y transforman a– las sociedades modernas. Operan en tanto elemento esencial, por vía de la posibilidad de que el derecho penetre el mundo de la vida; pero también se erigen en tanto medio para su enriquecimiento en cuanto lugar de anclaje para el control ciudadano de las estructuras sociales y políticos.

En las sociedades actuales el dilema consiste en el problema de la politización y canalización de las demandas y la estructuración de conflictos y movimientos sociales (sin los cuales no hay ciudadanía que participe ni estado o estructura institucional que se movilice constituyendo sociedad). Los diferentes sectores sociales participan de forma desigual de la posibilidad de acceder a canales de representa-

ción y participación. De hecho, los conflictos vinculados a las formas delictivas muestran la posibilidad de un regreso al estado de las clases peligrosas y un discurso de feudalización de la sociedad que impide la politización de los problemas de los excluidos y marginales. Los jóvenes infractores no tienen derecho a la política y, siendo el mayor protagonista de la crónica roja en el informativo, no son reconocidos como otro, un ciudadano y un sujeto de derecho.

No hay democracia sin ciudadanía, y no existe ciudadanía sin acuerdos, no sólo sobre procedimientos o instituciones sino también sobre los contenidos de dicha ciudadanía y los mecanismos de 'diálogo' y búsqueda de consensos, aún en el disenso. La deliberación democrática significa un parlamento, un tribunal, o un medio de difusión al que se le reconozca cierta validez y la aceptación del otro, salvo que este otro se coloque más allá de las fronteras de la sociedad. Los juicios morales y sociales son entonces medios para conservar y reproducir valores culturales, normas sociales y mecanismos de socialización.

Sobre este nuevo escenario surgen en Uruguay nuevas formas políticas que logran mayores grados de transformaciones a pesar de las "inercias" provenientes de períodos anteriores que los gobiernos progresistas han tenido que enfrentar. Por tanto, se han ensayado nuevas formas de participación donde la relación con la ciudadanía y sus grupos organizados ha marcado profundos cambios en el proceso democrático (Descentralización político-administrativa, Ley de Educación, inclusión educativa y social, reforma de la salud, planes sociales y Reforma del Estado).

El reclamo ciudadano y la construcción de nuevas subjetividades participativas establece una relación entre la acción, la libertad y la pluralidad. Mientras que las viejas formas partidarias no pueden adecuarse a este proceso que parece ser tan irreversible como impredecible, los intelectuales tampoco han logrado cumplir con un rol crítico y creativo. Se hacen necesarias nuevas narraciones. Nuevos espacios y nuevos actores sociales han esperado sin respuesta un compromiso que aporte soluciones a los procesos democráticos en la nueva coyuntura. La real falta de categorías y pensamiento propio significa un gran desafío a la hora de analizar y comprender la crisis de paradigma atravesada por nuestra región.

En este sentido, se intentará contribuir con un análisis propio desde donde reinventar el compromiso crítico y militante desde nuevas bases políticas y epistemológicas. Es decir, comprender las potencialidades y limitantes en las nuevas formas políticas ensayadas en nuestros países rioplatenses. ¿Es posible que los partidos políticos con impulsos progresistas puedan dar respuesta a las nuevas demandas

sociales? ¿Es posible contemplar dichas demandas sociales condensadas a través de nuevas y viejas formas asociativas, así como intentar analizar posibilidades de construir nuevos canales inclusivos para los postergados y silenciados de nuestra sociedad? ¿Puede el sistema judicial preocupación de este trabajo dar respuestas no burocráticas, lentas y arbitrarias?

¿Juventudes protegidas?: judicialización de conflictos en el Uruguay actual

En los últimos 20 años el Uruguay ha vivido el aumento constante fenómenos de violencia en los más diferentes espectros. La fragmentación de la sociedad y la ruptura de lazos sociales que los mismos generan y expresan ya constituyen un tema de la agenda social y política del Uruguay del S. XXI. A lo largo de estas dos décadas, diferentes acciones y políticas se han implementado para tratar de abordar las variadas manifestaciones de la violencia. Asimismo, se cuenta con un conjunto de aportes tanto desde las instituciones como desde la investigación que permiten una mayor comprensión de las raíces sociales y de las características de los conflictos que dan en diversas violencias en nuestro país. Este panorama, marcado por un aumento constante de todas las tasas de delito y de la población encarcelada, requiere seguir profundizando el nexo entre la investigación de los fenómenos de violencia en el Uruguay contemporáneo y la generación de políticas en la materia. En ambos sentidos el país está, a diferencia de los años 90, en mejores condiciones de aportar al conocimiento y a la construcción de acciones y líneas de política.

En términos de generaciones, gran parte de aquellos que sufren la violencia son niños y jóvenes. Aunque la crónica roja y la opinión pública han generado una sobreexposición de los delitos protagonizados por adolescentes y jóvenes (especialmente aquellos vinculados a hurtos y rapiñas especialmente agravados por el uso de violencia), esto oculta el hecho de que los niños, niñas, adolescentes y jóvenes de contextos de pobreza y exclusión siguen siendo aquellos que ven sus derechos mayormente vulnerados (Silva Balerio et al., 2008).

Las violencias sexuales, físicas y psicológicas vividas en el hogar han sido constantemente denunciadas como uno de los hechos que padecen gran parte de los niños, adolescentes y jóvenes. Asimismo, diferentes tipos de explotación sexual y laboral, así como el temprano involucramiento en redes vinculadas al comercio informal, el tráfico de drogas y el delito. La violencia vivida en espacios institucionales tan diferentes como los programas de rehabilitación, la cárcel, los hogares del INAU y los centros educativos, por otra parte, marcan un nuevo

perfil de las nuevas formas de exclusión en el país (Paternain, 2008; Rostagnol, 2007).

Las respuestas implementadas en Uruguay para estos fenómenos presentan diversos niveles de elaboración. A grandes rasgos, puede decirse que es difícil hablar de la construcción sostenida de una política en materia de violencia y de la consolidación de una agenda cuyos objetivos trasciendan los períodos de gobierno (Paternain, Sanseviero, 2008). No obstante, las nuevas formas de ciudadanía democrática no pueden cumplirse si no es a través de la generación de mecanismos institucionales específicos que den cuenta y acogida a los problemas sociales que terminan en violencias. Una vez ocurridas las violencias, deben ampararse institucionalmente sus denuncias, recibéndolas, atendiéndolos y, si fuera el caso, estableciendo las necesarias sanciones.

Pero más allá de la pretensión punitiva, tanto el problema de la violencia en sus diversos niveles (doméstica, en las instituciones educativas, laborales, en las redes de trabajo informal, en el tránsito, sexuales, etc.) requieren de la búsqueda de nuevos mecanismos de diálogo para la resolución y canalización del conflicto, un diálogo que se rija por procedimientos legales y tenga anclaje institucional. Observamos, de hecho, la dificultad del país para implementar nuevas formas institucionales, analizar su eficacia a la luz de los resultados obtenidos y vislumbrar semejanzas y diferencias, así como posibilidades de mejora de la política institucional desarrollada.

Analizando los aspectos de la política criminal en las sociedades posindustrial contemporáneo, Silva Sánchez (2002) observa la existencia de una tendencia dominante en la gran mayoría de los países a la introducción de nuevos tipos penales, así como al agravamiento de las penas para los ya existentes. En esta línea David Garland (2001) relaciona este proceso con causas que fundan sus raíces en el modelo social que se ha configurado en las últimas décadas. A su entender, debe reconocerse la existencia de una verdadera demanda social por más protección frente al incremento de la criminalidad, canalizada de modo más o menos irracional como demanda de castigo. Entre los posibles factores explicativos el autor menciona el surgimiento de nuevos bienes jurídicos considerados relevantes para la obtención de la tutela penal vinculados a nuevas esferas de acción potencialmente delictivas, como el ciberespacio, la violencia doméstica o conductas lesivas al medio ambiente. Por otra parte, los sujetos que pertenecen a los sectores más empobrecidos de la sociedad pasan a ser considerados por la izquierda sobre todo como víctimas potenciales de delitos, asumiendo la misma las demandas de mayor protección que surgen de estos sectores.

Analicemos el caso de la ley de Violencia Doméstica N° 17.514 que, en Uruguay, data del año 2002. Tal como se desarrolla a continuación, deben señalarse tres grandes cambios introducidos por la Ley: el mayor protagonismo de la víctima, la responsabilidad del Estado en la erradicación y prevención de la Violencia Doméstica y la introducción de las medidas cautelares para la protección de la víctima.

La ley declara de interés general las actividades orientadas a la prevención, detección temprana, atención y erradicación de la violencia doméstica. Define la violencia doméstica como *“toda acción u omisión, directa o indirecta, que por cualquier medio menoscabe, limitando ilegítimamente el libre ejercicio o goce de los derechos humanos de una persona, causada por otra con la cual tenga o haya tenido una relación de noviazgo o con la cual tenga o haya tenido una relación afectiva basada en la cohabitación y originada por parentesco, por matrimonio o por unión de hecho.”* Acerca de la *prevención* de la violencia doméstica, se establece la responsabilidad del Estado, que deberá adoptar todas las medidas para prevenirla, sancionarla y erradicarla, mientras que deberá de fomentar el apoyo integral a la víctima.

Por otra parte, la ley dispone la creación del Consejo Nacional Consultivo de Lucha contra la Violencia Doméstica, bajo la órbita del Ministerio de Educación y Cultura, cuyo cometido consiste en asesorar al Poder Ejecutivo en la materia, velar por el cumplimiento de la propia ley, planificar acciones contra la violencia doméstica, favorecer la integración de las políticas sectoriales de lucha contra la violencia doméstica, entre otros. Se establece también que el Consejo debe elaborar un Plan Nacional de Lucha contra la Violencia Doméstica, contando con un plazo de 120 días desde su instalación.

No obstante, todos los avances de la Ley se centran en la creación de la propia Ley y de un conjunto reducido de Juzgados especializados en materia de familia². El gran reconocimiento de la problemática a nivel de la ciudadanía –que se expresa en el aumento de las denuncias entre otros elementos– y que constituye un avance significativo, choca contra las condiciones reales de implementación de un sis-

2 La ley N° 17.707 dispone la creación de cuatro Juzgados Letrados de Primera Instancia en Montevideo y habilita la transformación de los Juzgados de Primera Instancia de Familia de Montevideo en Juzgados Letrados de Primera Instancia de Familia con especialización en Violencia Doméstica. Los juzgados quedan instalados el 3 de diciembre de 2004 para atender los casos previstos en la ley de Violencia Doméstica (ley N° 17.514). Tales sedes también entienden en la competencia de urgencia citada en el Código de la Niñez y la Adolescencia (ley N° 17.823, artículo 66 y 128). En el interior del país estos casos son atendidos por los Juzgados Letrados de Primera Instancia con competencia en materia de Familia.

tema de justicia que tenga la capacidad de dar las respuestas adecuadas y un sistema real de atención y protección a las víctimas, así como de trabajo con los agresores.

En lo que refiere a la justicia juvenil o de menores, a pesar del nuevo Código y del impulso de políticas intersectoriales, el campo judicial sigue estructurado por criterios que no permiten el desarrollo de instrumentos, lógicas y prácticas que abran curso a una efectiva aplicación de medidas socioeducativas. La investigación de UNICEF muestra que en el período 1994-1995 y 1997-2002 la privación de libertad:

“... no fue sólo la sanción aplicada con mayor frecuencia sino que, además, fue aplicada en todas las categorías de infracciones, incluso en uno de cada cuatro de los hurtos leves y en uno de cada tres de las IMG³. La frecuencia de utilización de la privación de libertad en este período supone la mayor violación al principio de proporcionalidad hallada en la muestra de expedientes judiciales.” (Silva Balerio, et. al., 2008, p. 121)

En este sentido, se señalan dos problemas fundamentales. Por un lado, el hecho de que la determinación de sanciones alternativas a la privación de libertad y el uso excepcional de esta sanción no se ajusta a la propuesta normativa de la CND. Por otra parte, las mismas aparecen como una opción de mayor eficacia en términos de los niveles de cumplimiento por parte de los adolescentes. Finalmente, todo parece indicar que la reducción de la violencia punitiva que aplicó el Estado sobre los adolescentes encontró mayores oportunidades en los errores e ineficacias del sistema que en las decisiones tomadas por sus distancias agencias (Silva Balerio et. al., 2008)

Malet señala la falta de conocimientos y formación específica de los operadores con relación a la jurisdicción en la que tienen que trabajar que se suma a la incomprensión de las conductas que tienen que juzgar (Malet, 2009). Para la autora, aunque la elaboración de las medidas socioeducativas necesita mejoras legislativas, la preocupación debe centrarse en el apuntalamiento de los esfuerzos de los recursos humanos que concretan las expectativas creadas por la ley, de modo de asegurar estas medidas sin perjuicio de la imprescindible y urgente reconstrucción de las privativas de libertad. De ello depende que se respete también en ellas la dignidad de los adolescentes y del propio Estado si quiere éste fortalecerse como Estado de Derecho.

3 IMG: infracciones de menor gravedad.

En lo que refiere a los programas de rehabilitación y reinserción social para jóvenes infractores, aunque la pluralidad de programas existentes no permite realizar afirmaciones generales, las denuncias en los medios y los actores de la sociedad civil han acordado que las condiciones en que se encuentran los adolescentes y jóvenes no responden al trato humanitario que debe garantizarse. Menos aún, por lejos, a la realidad de programas que cumplan una función educativa. Respecto de los programas de privación de libertad y de los programas de rehabilitación, el Informe 2008 “Adolescentes privados de Libertad del Comité de los Derechos del Niño señala que:

“Paradójicamente los mecanismos de castigo, aislamiento y deshumanización se han consolidado. Cabe destacar que el funcionamiento violento de algunos centros, es funcional a los demás establecimientos dado que operan como amenaza de un destino peor, y como dispositivo de castigo efectivo a quienes transgreden las pautas fijadas por coordinadores y directores de Centros que tienen un mejor funcionamiento.” (Comité de los Derechos del Niño, 2008, p. 37)

Otro de los ámbitos que se vinculan a los jóvenes y nuevas formas de conflicto y violencia está situado a nivel del sistema educativo. El Uruguay ha desarrollado a lo largo de estas dos décadas un conjunto importante de acciones para abordar el problema de la violencia en los centros educativos. La mayoría de ellas no son sistemáticas y se han desarrollado en la Formación Docente, otro conjunto se amparan en la actuación específica de los asistentes sociales y psicólogos a través de los equipos multidisciplinares. Los límites se observan en la posibilidad de crear un nuevo código de convivencia, en la naturaleza del Estatuto del Estudiante de Enseñanza Media, y en la persistencia de respuestas disciplinarias y de exclusión en el sistema educativo. El Estatuto aún prevé el registro de indisciplinas y la expulsión como la forma básica de resolución de conflictos y no trabaja en la noción de convivencia y educación para el diálogo, la ciudadanía y la participación.

En este contexto, pueden verse con preocupación las tendencias presentes en los medios asociando infancia y adolescencia con peligrosidad.

“La asociación de la infancia y la adolescencia con la idea de peligrosidad se constituye en la percepción dominante, tanto por el volumen de las noticias acumuladas en las temáticas que vinculan niños y adolescentes con el conflicto con la ley, como por

el modo en que estos son tratados en el discurso informativo”
(Sánchez Vilela, 2007, p. 9).

Sánchez Vilela (2007) destaca en este sentido que los adolescentes son presentados en papel de agresores, siendo colocado el énfasis en la necesidad de protección de los vecinos, los funcionarios que trabajan con privados de libertad y la sociedad en general. Asimismo, que las noticias referidas al INAU están vinculadas mayoritariamente a la adolescencia en infracción a la ley penal. Por otra parte, que las referencias al CNA están vinculadas mayoritariamente a la adolescencia en infracción a la ley penal. Finalmente, que las noticias que se sitúan en ámbitos educativos tienden a fortalecer la percepción de peligrosidad de niños y adolescentes.

Siguiendo a Morás (2009), concordamos con la idea de que se ha tornado un lugar frecuente en los actuales discursos señalar la existencia de “nuevos códigos” para referirse a los rasgos que habitualmente caracterizan algunos comportamientos desviados frecuentemente protagonizados por jóvenes. Independientemente de la eventual existencia y originalidad de tales códigos, de la desmesura y superficialidad de los abordajes mediáticos y de la exclusiva adjudicación de responsabilidades a los jóvenes; algunos hechos en la medida que se reproducen e involucran a distintas esferas y actores, posiblemente permitan sintetizar la configuración de una nueva “cuestión social”.

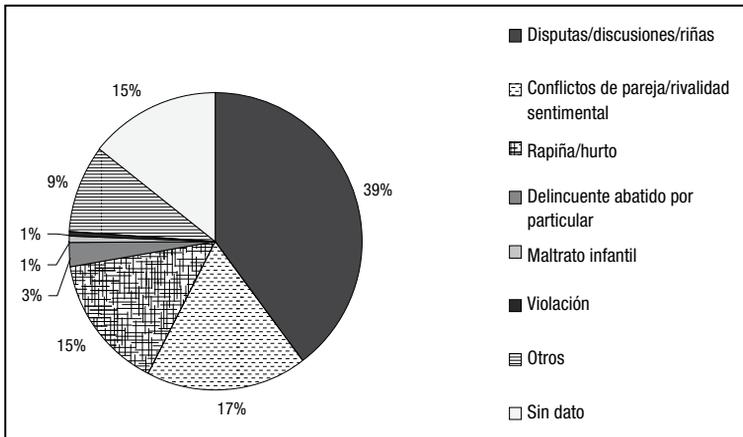
“En el caso uruguayo parece pertinente esta reflexión, en tanto un acercamiento al tratamiento que distintos actores efectúan a través de los medios de comunicación, podría dar cuenta de la existencia de los que Garland llama el “declinio del ideal de la rehabilitación”. A modo de ejemplo puede destacarse que el actual debate sobre el funcionamiento de las instituciones de reforma de adolescentes en conflicto con la ley, no permite considerar la eventual idoneidad sobre su principal objetivo (la rehabilitación) sino apenas evaluar –en forma crítica– su capacidad para evitar que los adolescentes no se fuguen. El funcionamiento de las instituciones de reforma, parece haber desplazado lo que debería ser su objeto principal de atención, esperándose que cumpla eficientemente apenas su rol punitivo en tanto “institución-depósito”. (Morás, 2009, p. 21).

Aumento de las violencias: jóvenes vulnerados

La tasa de homicidios constituye el indicador más utilizado en la comparación internacional para medir los niveles de violencia.

Dedicamos este apartado al análisis de datos que muestran la importancia de la Violencia Doméstica en Uruguay desde el estudio desagregado de categorías de interés que muestran aspectos significativos de la violencia letal partiendo de diversas fuentes nacionales. En el contexto latinoamericano, la posición de Uruguay es bastante ventajosa ya que si se considera el promedio de todos los países (13,3 homicidios cada 100.000 habitantes), éste es más del doble de la tasa uruguaya (Donnángelo, 2006)⁴. Por otra parte, el autor toma en cuenta diferentes categorías para analizar el fenómeno del homicidio. A los efectos de clasificar los homicidios montevideanos, emplea un esquema compuesto por siete categorías, que se ilustran a continuación.

Gráfico Nº 1. Homicidios por motivo/circunstancias (Montevideo, 2003-2004)



Fuente: Donnángelo 2006 a partir de datos del Sistema de Gestión Policial - Min. Interior.

Notas: basado en 151 casos; sólo hechos consumados (no tentativas).

⁴ Donnángelo señala que deben establecerse algunas consideraciones relativas al problema de las fuentes de datos. En este sentido, la tasa que muestra el gráfico para Uruguay está basada en el número de homicidios reportados para 2002 por el MSP. Si en lugar de considerar esta cifra se toma la reportada por el Ministerio del Interior, la tasa uruguaya pasa de 5,6 a 7, con lo cual Uruguay sube algunas posiciones en el ranking y, además de Chile y Canadá, Estados Unidos y Costa Rica quedan ubicados por debajo de nuestro país. Asimismo, al calcular la tasa usando cifras de homicidios del Ministerio del Interior, Uruguay queda empatado con Cuba y Argentina, países ambos que durante 2002 también registraron, de acuerdo a la OMS, una tasa de exactamente 7 homicidios cada 100.000 habitantes. Ello no niega, de todos modos, que la magnitud de la violencia homicida es de las más bajas del continente.

Donnángelo destaca que, de acuerdo con lo que ocurre en otros países, el tipo de homicidio más corriente es el que se origina en disputas, discusiones y riñas. Esta categoría engloba diferendos de distintos tipos, pero que en general refieren a conflictos entre conocidos por cuestiones bastante cotidianas. A las disputas y discusiones le siguen en importancia los conflictos de pareja y las rivalidades sentimentales. *Los celos, los triángulos amorosos y las situaciones en que los hombres son abandonados por sus parejas aparecen como importantes factores precipitantes de esta clase de homicidios.* (Donnángelo, 2006, p.8) En tercer lugar, aparece la categoría de los homicidios ocurridos en conexión con delitos del tipo de las rapiñas o, de acuerdo a la terminología introducida anteriormente, los homicidios propiamente instrumentales.

Ocupando el cuarto lugar en importancia está la categoría residual “otros”. En este grupo se clasifican un heterogéneo conglomerado de situaciones, que van desde las venganzas por homicidios a familiares hasta los homicidios perpetrados por policías con abuso de poder, pasando por los hechos que derivan de distintas clases de transacciones ilegales (típicamente, los traficantes de narcóticos que son asesinados para sustraerles las drogas que poseen). En quinto lugar se ubica una categoría que, de algún modo, constituye la contracara de los homicidios instrumentales: los homicidios perpetrados en perjuicio de delinquentes por personas que estaban siendo víctimas de un robo, generalmente dentro de sus residencias. Vale decir que esta categoría engloba aquellas situaciones en que la víctima es sorprendida por el autor tratando de apropiarse de la propiedad de éste, dentro del domicilio del autor o en cualesquiera otras circunstancias (Donnángelo, 2006, p. 9).

A su vez, los datos del Observatorio Nacional sobre Violencia y Criminalidad (Paternain, 2008) muestran que, atendiendo a los autores del delito, la inclinación a realizarlos es mayor entre los dos últimos años de la adolescencia y los 24 o 25 años. Con foco en las víctimas de los delitos, se destaca entre otras cosas que el riesgo es mayor entre el final de la adolescencia y los 29 años. En cuanto a las lesiones personales, el riesgo de ser víctima es máximo entre los 15 y los 19 años. Respecto a las violaciones, el número de víctimas disminuye con la edad. Por lo tanto, de una manera u otra, los grupos de edades menores son afectados por estos fenómenos. Por otra parte, se observa como a medida que avanza la crisis, avanza también la criminalización de la pobreza,

“las personas con mayor capital cultural, social y económico tienden a concentrar sus miedos en aquellos que se representan

como sus opuestos sociológicos, es decir, los más desfavorecidos por la dinámica socioeconómica. Por el contrario, los que ostentan capitales más precarios proyectan sus temores en categorías intermedias (estructura de prejuicios) que combinan atributos biológicos, sociales y de personalidad bajo una rígida impronta moralizante (delincuentes, locos, jóvenes, drogadictos, alcohólicos, etc.).” (Paternain, 2008: 122).

Ello explica que no cobren visibilidad los siguientes procesos apuntados por el Observatorio de la Violencia y la Criminalidad (Paternain, 2008) y que muestran la importancia de la victimización y vulnerabilidad de los niños, adolescentes y jóvenes:

- la mayor probabilidad de ser víctima de un homicidio se verifica entre los 20 y los 29 años;
- el riesgo de ser víctima de lesiones personales, graves y gravísimas, es máximo entre los 15 y los 19 años;
- el intervalo de 15 a 19 años representa la cuarta parte de las víctimas de violación, mientras que más de un tercio de las mismas son menores de 15 años.

De la construcción de políticas a la construcción de ciudadanía

La realidad muestra la contradicción que viven los impulsos a las tendencias renovadoras en materia de justicia y seguridad, ya que los procesos reales continúan signados por el crecimiento de la inseguridad y la naturalización del castigo y la exclusión. Los últimos años muestran cómo la violencia e inseguridad han incrementado su presencia en el clima de opinión de nuestra sociedad. La creciente preocupación por estos temas se corresponde en parte con un aumento objetivo de la criminalidad. Pero tal como lo muestra la investigación actual, una vez que las tasas de delito se disparan y crecen el temor y la inseguridad, los mismos responden a procesos de otra naturaleza social que permanecen y aumentan a veces con independencia de las tasas de violencia, e incluso a pesar de su reducción (Kessler, 2009).

Existe una gran multiplicidad de factores de carácter subjetivo y colectivo no necesariamente sustentados empírica o teóricamente que inciden en el aumento del temor y la sensación de inseguridad. La demanda de los sectores conservadores de aumentar la represión y bajar la edad de imputabilidad penal no tiene relación con efectos reales de reducción de la violencia, sino con la retroalimenta-

ción de procesos de desconfianza. No obstante ello, afectan y dañan el tejido comunitario y las relaciones de confianza imprescindibles a la hora de prevenir los delitos que más aumentan (violencia doméstica, maltrato y abuso infantil) y que inciden con mayor gravedad entre los más jóvenes.

Para dar respuesta a esta situación, debe apuntarse a la promoción de políticas de subjetividad de recompongan una cultura comunitaria en que todos sean reconocidos como sujetos de derecho, sean estas políticas locales, participativas, multisectoriales, diversificadas o integrales. Se requieren, sí, nuevos arreglos institucionales y políticas participativas que tomen en cuenta la construcción de un nuevo discurso en torno a conceptos tales como la ciudadanía y los Derechos Humanos. Este nuevo discurso debe, no obstante, efectivizarse en tendencias que creen una brecha en la espiral de inseguridad que vulnera y aísla simbólicamente a jóvenes de sectores de exclusión, quienes, cada vez más, constituyen el foco del discurso reactivo por parte de los sectores más conservadores de la sociedad.

En Uruguay las especificidades de las políticas implementadas se relacionan con la configuración temprana de un Estado de Bienestar muy desarrollado, que no ha sido totalmente “desmantelado” gracias a una cultura política estatista. Por otro lado, históricamente el desarrollo de las políticas dirigidas a niñas, niños y adolescentes se ha sostenido sobre la base del cumplimiento de los derechos de niñas, niños y adolescentes.

A partir de la década del 70 varios procesos sociales vienen a cuestionar la imagen de una sociedad hiperintegrada y amortiguadora de los conflictos, una sociedad que además afecta los derechos fundamentales de niñas, niños y adolescentes. Las actuales políticas dirigidas a estos segmentos poblacionales tienen como horizonte el Nuevo Código de la Niñez y Adolescencia aprobado en Uruguay en setiembre de 2004, pieza jurídica esencial en la redefinición de la ciudadanía de este sector de la población. En última instancia, este código se sustenta en la normativa internacional sobre los derechos de los niños, niñas y adolescentes (Declaración de 1959 y Convención de 1989), marco de referencia jurídico.

Por otra parte, si bien el Estado ha protegido a los adultos mayores mediante el sistema de seguridad social, la protección otorgada a las generaciones más jóvenes ha sido insuficiente, aun cuando el gasto social entre los más jóvenes es considerado el más ‘redituable’: *“Hay estudios que demuestran que la inversión en la infancia es fundamental para romper el círculo vicioso de la pobreza: esta inversión tiene efectos significativos sobre el desarrollo económico y social de un país.”*

(Sosa Ontaneda, Sienna, 2005, p. 84). A pesar de esta tendencia de largo plazo, se observa que “*a través del Presupuesto 2005-2009 y de las sucesivas leyes de rendición de cuenta, el Gobierno ha impreso un cambio visible –indiscutible– en la definición de los grupos poblacionales al momento de asignar los recursos*” (De Armas, 2008, p. 21), por lo que puede sostenerse que actualmente el país está encaminado en la reducción de la brecha entre las generaciones más jóvenes y las más viejas.

A partir de la crisis de principios de este siglo se destaca el carácter asistencialista de algunas de las políticas implementadas, encontrándose además una reconceptualización de las políticas de ayuda social, en la medida que se entiende que puede proporcionar condiciones mínimas para la implementación de políticas integrales. En este sentido, la mayor parte de las políticas actuales en relación a la infancia y la juventud se enmarcan en la Estrategia Nacional para la Infancia y la Adolescencia 2006-2010 (en adelante ENIA 2006-2010). La misma responde a la necesidad de procurar dar cumplimiento a la Convención Internacional de los Derechos del Niño ratificada por Uruguay a través de políticas coordinadas e integrales. Respecto de estos procesos, al día de hoy no se ven los resultados de estas políticas dado su escaso tiempo de implementación que no alcanza a revertir el lastre histórico de un estado que había perdido capacidad de integrar socialmente y dar respuestas a las crisis.

Esto debe además resignificarse en los contextos internacionales de nuevas crisis. Como Robert Castel lo establece (2004), la ansiedad por seguridad no crece necesariamente en las sociedades más inseguras. El caso de los países desarrollados muestra el aumento de estos estados en las más seguras (*sûres*) que jamás han existido: aún así, contra toda “evidencia objetiva”, llegan a ser estas sociedades las que se sienten más amenazadas e inseguras. Para Bauman (2009), ese es el enigma que necesita solución para comprender los giros y las sinuosidades de la sensibilidad popular al peligro, así como los blancos cambiantes en los que dicha sensibilidad viene a centrarse.

Tal como en Europa, este proceso deviene del desmantelamiento de los seguros colectivos. Para Bauman (2009), esto se enmarca en el proceso que Garland denomina como pérdida de creencia en el ideal de la rehabilitación. Lo significativo, está en el hecho de que el socavamiento de este apoyo va “más allá de la división izquierda-derecha” en cuanto las posibilidades de reciclaje empezaron a considerarse remotas e inciertas. Ello conduce a la naturalización de la sospecha de que esa “desechabilidad” es universal, ahora que los horrores de los “seres humanos residuales” alcanzan a todo el mundo en su propia casa. Para Bauman, la proximidad de grandes y crecientes aglo-

meraciones de “seres humanos residuales”, que, muy probablemente, acabarán siendo duraderas o permanentes, requiere políticas segregacionistas más estrictas y medidas de seguridad extraordinarias para no poner en peligro la “salud de la sociedad” ni el “funcionamiento normal” del sistema social.

Las tareas parsonianas del “manejo de tensiones” y del “mantenimiento de patrones” que todo sistema necesita realizar para sobrevivir se reducen actualmente casi por completo a la separación estricta del “residuo humano” del resto de la sociedad, a su exención del marco legal en el que las actividades del resto de esa sociedad se desarrollan y a su expulsión fuera de los límites en los que se circunscribe la “vida normal”. El sistema penal proporciona esos contenedores: como bien explica Garland (2005) las cárceles –que en la era de las prisiones destinadas al reciclaje funcionaban como el último recurso del sector penitenciario– están hoy “concebidas de manera mucho más explícita como un mecanismo de exclusión y control”.

“En lugar de facilitar y guiar el camino “de vuelta a la comunidad” para los presos que han cumplido su período de castigo, la función de los agentes que vigilan su libertad condicional es mantener a la comunidad a salvo de ese peligro perpetuo que anda temporalmente suelto.” (Bauman, 2009, p. 65).

El miedo constituye uno de los elementos claves que habita las sociedades de nuestra época y la inseguridad aumenta la sensación de pérdida de control a todos los niveles: como individuos, como grupos y como colectivo. En este contexto el desafío se sitúa en la posibilidad de hacer llegar a la política hasta el nivel en el que ya se encuentra instalado actualmente el poder: unas herramientas que nos permitirían reconquistar y volver a retomar el control sobre las fuerzas que generan nuestra condición compartida, y, con ello, definir nuestro ámbito de opciones y trazar límites a nuestra libertad de elección (Bauman, 2009).

Conclusiones

Las condiciones de realización de la democracia y de producción de una sociedad integrada nos obligan a reflexionar sobre la efectiva realización de una ciudadanía que respete los derechos económicos, sociales, políticos y subjetivos. Esto es, la democracia supone el reconocimiento de todo sujeto como agente dotado de razón y por consiguiente de dignidad. La falta de realización de estos derechos, que en América Latina combina antiguos y nuevos problemas sociales es una constatación de la realidad. Siguen vigentes viejos problemas de una sociedad postergada, tales como pobreza, desigualdad, analfabetismo,

atraso rural, deuda económica, corrupción de los Estados, militarización de las respuestas, incapacidad de respuesta de los partidos políticos y complicidad de los mismos con poderes tradicionales. A ellos hoy en día se suma el debate ecológico, la violencia doméstica y en el sistema educativo, la diversidad sexual, el conflicto generacional, el aumento del encarcelamiento y sus malas condiciones, el tráfico internacional de blancas, de drogas, de armas y de dinero, así como el acceso desigual a la justicia en muchos casos cómplice de la exclusión social.

Evidentemente, a partir de este diagnóstico, las condiciones de América Latina para establecer una base universalista fundada en el respeto y el reconocimiento mutuo constituyen un viejo anhelo y un reclamo vigente. Ante personas que tienen sus propias culturas y sus propias concepciones colectivas o comunitarias, lo cual colabora en forjar procesos de identidad y derechos, estos desafíos vuelven a plantear los límites del Estado Nación como ámbito de resolución de conflictos políticos e identitarios, los límites de la democracia como resolución de intereses desiguales y contrapuestos, así como el de las instituciones y gobiernos de generar integración social.

Hemos intentado dar cuenta de este proceso a nivel de instituciones específicas a la justicia y seguridad– y para un sector concreto –los niños, adolescentes y jóvenes– en Uruguay. En este sentido, el Poder Judicial y el aparato de seguridad se ven confrontados a cambiar frente al reconocimiento de la diferenciación social y los derechos vulnerados de diferentes grupos, clases y sectores sociales. Hemos mostrado la dificultad de hacer valer una nueva concepción de niñez y adolescencia a nivel legal y de transformar las instituciones de justicia y atención a la infancia de acuerdo a estos preceptos y a las necesidad crecientes de estos sectores. Ello se especifica en la problemática concreta de los jóvenes infractores para nuestro caso.

Hemos mostrado cómo se combinan el impulso y el freno de las políticas en materia de niñez, adolescencia y justicial penal, los cambios históricos y las dificultades actuales. La apuesta por la inversión en niñez y adolescencia (término lejano al de ciudadanía política) enfrenta el lastre de años de desinversión y desinterés, la dificultad de transformar la institucionalidad y los nuevos procesos sociales de la globalización, de los cuales la asociación entre infancia y peligrosidad es uno de los mayores desafíos para la integración social. La acentuación de esta asociación crea dificultades a nivel del imaginario simbólica que afecta de hecho la posibilidad de establecer relaciones sociales de confianza y, por supuesto, del tejido social.

Los más afectados son los sectores pobres y marginales, una parte importante de las mujeres y de los jóvenes. Si bien el Estado

de Derechos uruguayo reconoce esta situación, transformar la realidad de estas instituciones es altamente complejo.

“Así, la policía debe mantener el ideal de una igualdad de trato mientras se concentra mayormente en el control del crimen y en el mantenimiento del orden público (que usualmente no está amenazado por el votante medio). Los tribunales deben administrar justicia (para lo cual es deseable, sino esencial, una teoría democrática de base o por lo menos presupuestos democráticos).” (Whitehead, 2008, p. 65)

Bibliografía

- Arendt, Hannah 2002 *La vida del espíritu* (Buenos Aires: Paidós)..
- Bauman, Zygmunt 2008 *Archipiélago de excepciones*. (Buenos Aires/Barcelona: Katz).
- Castel, Robert 2004 *La Inseguridad Social ¿Qué es estar protegido?* (Buenos Aires: Manantial).
- Comité de Coordinación 2005 “Estratégica. Estrategia Nacional para la Infancia y la Adolescencia (2006-2010). De la Convención al Cumplimiento de los Derechos”. Disponible en : http://www.enia.org.uy/pdf/Estrategia_Nacional_para_la_Infancia_y_la_Adolescencia.pdf
- Comité de los Derechos del Niño 2003 *Niños, niñas y adolescentes privados de libertad en Uruguay: ¿con o sin derechos?* (Montevideo: CDN).
- De Armas, Gustavo 2008 *Sustentabilidad Social. Estrategia Nacional para la Infancia y la Adolescencia 2010-2030* (Montevideo: s/d).
- Donnángelo, Javier 2006 *La violencia letal en Uruguay* (Montevideo: Fesur).
- Garland, David 2001 *The Culture of Control* (Chicago: The University of Chicago Press/Oxford of University Press).
- Habermas, Jürgen 1998 *Facticidad y validez* (Madrid:Trotta).
- Kessler, Gabriel 2009 *El sentimiento de inseguridad. Sociología del temor al delito* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Malet Vázquez, Mariana 2009 “La apuesta por las medidas socioeducativas en régimen de libertad” en Morás, Luis Eduardo (Compilador) *Nosotros y los Otros. Estudios sobre la Seguridad en tiempos de Exclusión y Reclusión* (Montevideo: Ediciones del CIEJ).
- Mallo, Susana 2008 “Nuestro continente al sur: ciudadanía versus impolítica” en Pucci, Francisco (Comp.) *El Uruguay desde la Sociología* (Montevideo: FCS/DS).
- Morás, Luis Eduardo (Compilador) 2009 *Nosotros y los Otros. Estudios sobre la Seguridad en tiempos de Exclusión y Reclusión* (Montevideo: Ediciones del CIEJ).
- Paternain, Rafael y Sanseviero, Rafael 2008 *Violencia, inseguridad y miedos en Uruguay. ¿Qué tienen para decir las Ciencias Sociales?* (Montevideo: Friedrich Ebert Stiftung).
- Paternain, Rafael (Coordinador) 2008 *Panorama de la violencia, la criminalidad y la inseguridad en el Uruguay* (Montevideo: PNUD/Ministerio del Interior).
- Rostagnol, Susana y Grabino, Valeria 2006 “Prostitución infantil” en Seminario *Violencia e Inseguridad en Uruguay*. Fesur/MIN, Montevideo, agosto.

- Silva Balerio, Diego; Cohen, Jorge; Terra, Francisco; Brunet, Nicolás 2008 *Límite al poder punitivo* (Montevideo: Unicef).
- Sosa Ontaneda, A. y Sienra, M. 2005 *Cuaderno del CLAEH* N° 91. Montevideo.
- Vilela Sánchez, Rosario 2007 *Infancia y Violencia en los medios. Una mirada a la agenda informativa*. (Montevideo: Unicef).
- Viscardi, Nilia; Barbero, Marcia y Timote, Guillermo 2010 “Educación y tendencias punitivas en Uruguay. Formación del personal policial y persistencia de prácticas represivas” en IV Encuentro Internacional de Investigadores de Políticas Educativas. UNR-AUGM, Rosario.
- Whitehead, Laurence 2008 “Variabilidad en la aplicación de derechos: una perspectiva comparada” en Mariani, Rodolfo (Comp.) *Democracia, Estado, Ciudadanía. Hacia un Estado de y para la Democracia en América Latina* (Lima: PNUD).

**Aportes
de coyuntura**



La sección de *Aportes de coyuntura* de la Revista *i+c* CLACSO tiene la intención de publicar expresiones y enfoques plurales acerca de las cuestiones políticas referidas a problemáticas locales, regionales y latinoamericanas.

La meta de este apartado es sumar y, eventualmente, impulsar controversias y/o acuerdos que contribuyan a la evolución de la disparidad de las posiciones que emergen desde la urgencia de la inmediatez de los tiempos de la coyuntura política y socioeconómica.

Las exposiciones teñidas de una clara mirada rigurosa que publicamos en este apartado son producciones de autores y/o colectivos orgánicos, con experiencias e itinerarios, sin limitaciones de las posiciones o matices ideológicos de los productores que proveen los textos aquí publicados. Los trabajos son expresiones y responsabilidad de los autores. En este número se presentan a la toma de posiciones en Brasil, expuestas por el Grupo de Trabajo CLACSO sobre integración regional en el *Manifiesto por la integración regional y unidad latinoamericana y caribeña*.

“Argentina: ¿hacia dónde vamos?”

Aldo Ferrer

Resumen

En esta exposición, realizada en diciembre de 2015 en la sede de CLACSO en Buenos Aires, Argentina, el Dr. Aldo Ferrer analizó la nueva coyuntura a la que se enfrenta la Argentina ante el fin del ciclo progresista en el país y en la región. Brinda un análisis de la situación y desarrolla una serie de propuestas para reconstruir una agenda “nacional y popular” en esta nueva coyuntura nacional e internacional.

Abstract

In this conference, held in December 2015 at the headquarters of CLACSO in Buenos Aires, Argentina, Aldo Ferrer analyzed the new situation facing Argentina at the end of the progressive cycle in the country and in the region. He provides an analysis of the situation and develops a series of proposals to reconstruct a “national and popular” agenda in this new national and international conjuncture.

i+c

Año IV
Nº 6
Enero
Junio
2017

“Argentina: Towards where are we going?”

Aldo Ferrer

Economista y Doctor en Ciencias Económicas. Referente ineludible del pensamiento económico latinoamericano ocupó diversos cargos de gestión a lo largo de su vida. Fundó el Instituto de Desarrollo Económico (IDES) y Social, fue el primer Secretario Ejecutivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). En el año 2000 participó de la creación del Grupo Fénix, que reúne a economistas que buscan plantear un modelo alternativo al neoliberalismo. Falleció en el año 2016. Entre su decena de libros se destacan *La economía argentina* (1963), *Crisis y alternativas de la política económica argentina* (1980), *Historia de la globalización* (1996 y 2000), *El capitalismo argentino* (1997), *La densidad nacional* (2005).

Economist and Doctor of Economics. An inescapable reference in Latin American economic thought, he held various management positions throughout his life. Founded the Institute of Economic Development (IDES) and Social, was the first Executive Secretary Of the Latin American Council of Social Sciences (CLACSO). In 2000 he participated in the creation of the Fénix Group, which brings together economists seeking to propose an alternative model to neoliberalism. He died in the year 2016. Among his dozens of books are La economía argentina (1963), Crisis y alternativas de la política económica argentina (1980), Historia de la globalización (1996 y 2000), El capitalismo argentino (1997), La densidad nacional (2005).

Palabras clave

1| Economía 2| Estado 3| Desarrollo 4| Capitalismo 5| Pensamiento Crítico

Keywords

1| Economy 2| State 3| Development 4| Capitalism 5| Critical Thinking

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

FERRER, Aldo. “Argentina: ¿hacia dónde vamos?”. *Revista latinoamericana de investigación crítica*, (6): 177-188, primer semestre de 2017.

“Argentina: ¿hacia dónde vamos?”¹

i+c
Año IV
Nº 6
Enero
Junio
2017

Martín Granovsky—Gracias, a todos. En Medellín² hubo una cosa extrañísima ¿Cuántos fueron? ¿36.000 inscriptos?

—30.000.

Martín Granovsky—Bueno, entre 30 y 36.000 de acuerdo a las fuentes. Yo me quedo con 36.000 inscriptos, con la mejor de las dos cifras. Y nadie entendía por qué pasaba eso en Medellín. Se trataba de mucha gente que quería saber por qué; que no era uribista en un lugar uribista como Medellín y Antioquia, que no era antiuribista solamente, aunque sí lo era por supuesto, que en medio del proceso de paz tenía preocupaciones sobre qué pasaría en Colombia no en los próximos días ni en los próximos meses, sino en los próximos años, en las próximas décadas con lo que llaman el posconflicto los colombianos, y quería saber y la avidez fue impresionante. Y las preguntas eran infinitas, la concurrencia de las mesas era no menos de 300, 400 personas por mesa, el final también, varios de los que están acá o todos los que están acá estuvieron en Medellín a cargo, en muchos casos, de conferencias magistrales.

Hoy, en Argentina, yo no creo que estemos ante el mismo nivel de crisis, pero sí me parece que estamos ante el mismo nivel de intrínquilis, en todo caso. Y la pregunta de qué pasó o qué no pasó, en algunos casos, cada uno la formula como quiere: qué pasa en la Argentina, qué se puede atisbar haciendo prospectiva al futuro más cercano, por qué se llegó a lo que se llegó, si es raro o no es raro a lo que se llegó.

1 Exposición realizada el viernes 18 de diciembre de 2015 en la sede de CLACSO en Buenos Aires, Argentina.

Participaron de la mesa redonda Eugenio Raúl Zaffaroni, Aldo Ferrer, Mabel Thwaites Rey, Alejandro Grimson y Dora Barrancos.

2 En noviembre de 2016 se realizó en Medellín la XXV Asamblea General de CLACSO y la VII Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales [N. del E.].

Yo podría formular cientos y cientos de preguntas: ¿se trata de ciclos? ¿Se trata de un ciclo mundial? ¿Se trata de ciclos en América Latina y esos ciclos son a su vez inevitables? ¿Esto quiere decir que ahora en Brasil viene el *impeachment*? ¿No será tal vez, si me pongo al otro lado, que las cosas no son tan mecánicas? Información al margen -no puedo con mi genio de periodista- hace menos de una hora cambió el ministro de Hacienda en Brasil y Joaquim Levy, el ortodoxo, fue reemplazado por el ministro de Planeamiento, Nelson Barbosa, aparentemente para terminar con el ajuste. Si eso es así, ¿cómo pega todo? ¿Será que es todo tan mecánico? Yo lo que sugería como mecánica, ya que dije la palabra, es comenzar en todo caso por él. Aldo ya no se ofende más cuando le digo, ni le parece injusto, que es él economista en jefe de América Latina. Me gustaría empezar con el economista en jefe de América Latina y después de Dora Barrancos, con exposiciones que no fueran más de diez, quince minutos, a ver si hay tiempo como para la conversación aquí y la conversación allí.

—A Aldo lo dejamos un poquito más.

Martín Granovsky—No, a Aldo lo dejamos como a todos, es economista en jefe de América Latina pero él sabe de restricciones también.

—De ajuste.

Martín Granovsky—No, de ajuste, no, de restricciones. De sinceramiento, no sé, él lo dirá. Aldo, entonces, por favor.

Aldo Ferrer—Bueno, gracias por la invitación, tan contento de estar acá como siempre en Clacso a cuya historia estoy ligado desde su mismo origen. Tal vez una de las mayores satisfacciones que tengo de los años que tengo trabajando en estos temas es precisamente Clacso, el éxito extraordinario que tuvo esta iniciativa a más de 50 años de concebirse y a casi 50 desde su fundación. Así que muchas gracias. Como les digo, me da siempre una gran satisfacción estar acá en esta organización que se ha convertido en un centro, en un polo del pensamiento latinoamericano. Yo creo que vuelve a pasar en América Latina una cosa notable y es que a pesar de la diversidad de las situaciones nacionales, sucede que estos proyectos, digamos, de inspiración nacional y popular en Venezuela, en Brasil, en la Argentina, en Bolivia, en Ecuador, de distinta manera en los países y siendo tan distintos, de pronto comienzan a enfrentar turbulencias y problemas al mismo tiempo. Es una de las paradojas históricas de América La-

tina que en situaciones tan distintas de los países, sin embargo, tenemos una historia común que compartimos a pesar, insisto, de estas diferencias aparentes de nuestras realidades nacionales. Entonces, uno se pregunta por qué esta ola posneoliberal que se planteó en América Latina como rechazo al consenso de Washington y a las políticas de ese signo y que produjeron resultados y cambios de rumbo realmente muy fuertes, ¿por qué ahora después de estos años de esas experiencias empiezan a aparecer estos problemas? Y es probable que una causa sea la dificultad que tienen las políticas nacionales y populares de conciliar los objetivos de la equidad y de la soberanía, que son objetivos primarios de estos proyectos nacionales y populares. Conciliar esto con la gobernabilidad de la economía, con el desarrollo de economías de mercado. Porque también es cierto que estos procesos siempre se han concebido y han tenido lugar y a nadie se le ocurre, en la perspectiva histórica previsible, de que la transformación se vaya a producir fuera de esa economía de mercado. El tema es cómo se logra el desarrollo dentro de economías de mercado en un escenario internacional globalizado. Entonces, esta dificultad de conciliar los objetivos con la gobernabilidad, con la transformación estructural, lleva a que aparezcan los conflictos que se enfrentan y, entonces, deberíamos evitar caer en la suposición de que los problemas son porque la resistencia por derecha es tan grande que se les ponen límites a estos procesos transformadores y encontrar, en definitiva, respuestas a las dificultades en factores exógenos, a veces en la resistencia de la derecha desde adentro, a veces de la influencia de los centros de poder internacional. Y yo creo que estas explicaciones exógenas, desde luego, alguna influencia tienen, pero más bien yo creo que hay que fundarse en la autocrítica, pensar cuáles son las propias causas internas que han llevado a que no podamos consolidar estos proyectos y que estos programas ahora estén enfrentando dificultades de diverso tipo, en algunas cosas con la pérdida del poder político, como ha pasado en la Argentina, o las dificultades que hay en Brasil o, desde luego, la situación crítica de Venezuela. Entonces, creo que no es una buena actitud buscar las explicaciones afuera, hay que buscarlas más bien adentro, y a veces una de las explicaciones radica en que estos proyectos están sometidos a demandas poco razonables o a interpretaciones sobre el funcionamiento de la economía no del todo adecuadas, y esto lleva a la adopción de políticas que, en definitiva, ni logran consolidar la gobernabilidad ni logran iniciar procesos estables de largo plazo, y tampoco alcanzan para poner en marcha procesos profundos de transformación de la estructura productiva. Y el caso argentino es un caso muy particular dentro de esta

experiencia general que estamos viviendo, porque el proyecto nacional y popular tuvo un éxito realmente extraordinario a la salida de la crisis del 2001, 2002, bajo el liderazgo de Néstor Kirchner -bueno, primero ya el cambio que había empezado en el 2002 que se consolidó en el 2003 con la presidencia de Néstor Kirchner- y en condiciones de respuesta efectiva a la crisis recuperando gobernabilidad, logrando superávit en el presupuesto y una fuerte acumulación de reservas internacionales. Se configura un escenario en el cual se desplegó una política de recuperación del Estado nacional y de la soberanía, la reestructuración de la deuda, más tarde la ¿reorganización?, del ANSES. En fin, el planteo soberanista que tuvo tal vez su máxima expresión, lo recordamos en Medellín, con el cumplimiento de los 10 años de la conferencia de Mar del Plata de rechazo al ALCA. Es decir, logros realmente extraordinarios en un escenario inicial en el cual acompañaba una situación externa buena, con buenos precios internacionales, una abundancia de reservas por la baja demanda de importaciones, superávit energético, la posibilidad de establecer un tipo de cambio competitivo que provocó una mejora sustantiva de la situación económica, fortalecimiento de la situación fiscal, y en este escenario de fortaleza macroeconómica los resultados fueron notables. Y después vino un cambio de contexto muy fuerte, que cambió incluso el contexto internacional. La prosperidad inicial de los buenos precios fue cambiando después de la fenomenal crisis financiera global de 2008-2009, y después las tendencias posteriores. Por ejemplo, las exportaciones dejaron de crecer y más bien empezaron a caer; y, por otra parte, estaba la demanda interna que había crecido, empezó un fuerte aumento de la demanda de importaciones y el superávit energético se convirtió en déficit. Entonces, apareció la restricción externa por el propio cambio interno en que volvió a aparecer esta debilidad estructural de la economía argentina que es un insuficiente desarrollo industrial y el déficit que tenemos en autopartes, en productos químicos y todo lo demás. Entonces, el cambio de circunstancias provocó respuestas del gobierno que fueron tratar de frenar la inflación apelando al retraso cambiario. Comenzó a apreciarse el peso, a sostenerse la demanda a través del gasto público, objetivos encomiables como defender el nivel de actividad, el empleo, tratar de bajar la inflación, pero la verdad que, en definitiva, este tipo de enfoque terminó provocando una fuerte apreciación cambiaria, un aumento de la restricción externa, respuestas a este desafío a partir de controles muy severos, el llamado "cepo" y esta serie de cuestiones, que provocaron el desdoblamiento del mercado, la aparición de varios dólares y una situación realmente de tensión

que se pudo controlar, porque a partir del desendeudamiento y del fortalecimiento de los controles públicos, el sistema tenía capacidad de evitar el descalabro y efectivamente eso se logró: termina el gobierno de Cristina muy lejos de una situación caótica, termina en una situación bajo control, pero con tensiones internas muy severas en cuanto a los pagos internacionales e incluso en la situación fiscal que llevó a un déficit importante, donde se paso del superávit gemelo al déficit gemelo en los pagos internacionales. Esto configuró el presupuesto con una cantidad de tensiones que llevaron al país –en medio de un escenario que, vuelvo a insistir, por el comportamiento del comercio internacional influyó negativamente–, a un cuadro de estancamiento durante un periodo prolongado y a una tasa de inflación que no se descontroló en ningún momento pero que era excesivamente alta. En esa situación era evidente que el modelo en esos términos estaba agotado. Es decir, se sustentaban los logros de la recuperación del Estado nacional, del desendeudamiento, de la recuperación de instrumentos fundamentales como YPF y demás, pero del punto de vista de la gobernabilidad. Se planteó una situación en la que había que cambiar las cosas. Y había dos problemas, varios problemas fundamentales que había que enfrentar: uno, cómo recuperar la competitividad, es decir, se planteó el tema del tipo de cambio y la devaluación como si el problema fuera devaluar o no devaluar, pero el problema era cómo se recuperaba la competitividad a través del conjunto de instrumentos de la política económica, y esto incluye el tipo de cambio, la política fiscal, la política monetaria. El gobierno terminó y lo que está enfrentando también el gobierno actual es un problema de competitividad, cómo resolver este intrínquilis que se había armado con el mercado cambiario y este problema de restricción externa estructural pero que fue agravado por las políticas que se aplicaron en la época. Entonces llegamos a una situación de cambio de gobierno, que no se llevó a cabo en una situación caótica ni mucho menos. El gobierno anterior mantuvo en control la economía, no se disparó la inflación, administró la escasez de divisas con las dificultades que acabo de recordar pero de ninguna manera entrando en una situación de desequilibrio terminal. Pero también el gobierno anterior terminó con otro hecho que es otra de las debilidades de estos gobiernos nacionales y populares: la baja capacidad que tienen de transformar estructuralmente la economía, en nuestro caso, el tema de la transformación industrial. Salimos de este periodo de recuperación de la soberanía, de pleno empleo, de mejora de las condiciones sociales, de recuperación del Estado nacional con una estructura históricamente vulnerable por su desarrollo industrial, y

con el desequilibrio que esto plantea y que es la fuente principal de la escasez de divisas y de la restricción externa

Todo esto lleva al final a este epílogo político que fueron las elecciones, donde desde luego no hay que olvidar que ese modelo anterior recibió casi el 50% de los votos, un apoyo realmente muy importante, pero lo cierto es que se perdió y las causas yo creo que en parte pueden encontrarse en estas incomodidades que surgieron en la economía, y probablemente también en alguna falla de la estrategia política en el proceso electoral, pero esto es para politólogos, no para mí. Yo no podría extenderme en eso porque, vuelvo a insistir, hay espacio para un rico análisis de las causas del resultado de la elección. Entonces, ahora cambió el gobierno, yo creo que estamos en la mejor transición política de la Argentina desde 1930, porque nunca se había producido una transición política en condiciones de una democracia consolidada, en que por primera vez el planteo conservador neoliberal llegue al poder con sus propios propósitos, con sus propias banderas, no al abrigo de una dictadura ni enmascarado como fue en el periodo de la década del noventa: llega con su propuesta y gana. Entonces, esto es una transición democrática –vuelvo a insistir– que se da en el marco de una elección ejemplar y es una alternancia dentro de la democracia. No creo que haya que dramatizar la situación: es lo que es en virtud de lo que pasó. Y, entonces, están los problemas con los cuales termina la gestión anterior: cómo se corrige el atraso cambiario, cómo se administra la deuda externa, cómo se fortalecen las finanzas públicas, cómo se recupera la gobernabilidad, y al mismo tiempo, cómo se logra esto defendiendo la soberanía que se había recuperado y la autodeterminación de la política económica y, al mismo tiempo, en ese proceso de ordenamiento (no de ajuste sino de ordenamiento) preservar el empleo y el salario real, bajar los precios. Y para esto hay una plataforma –por eso digo que es uno de los factores que explica que es una de las mejores transiciones– la plataforma para enfrentar estos problemas está dada por el desendeudamiento, la recuperación del Estado nacional, de un país que está parado en sus propios recursos y que tiene problemas. Y es muy curioso que el actual ministro de Hacienda y Finanzas hay dicho en sus primeras declaraciones que no hay crisis, que hay una situación compleja. Es una de las declaraciones realmente notable este hecho y yo creo que es así: no hay crisis, hay una situación compleja. Bueno, y a partir de allí salen estas propuestas últimas del gobierno de Macri: unificar el tipo de cambio o devaluar, sacar las retenciones, administrar este proceso de ajuste cambiario y de levantamiento del llamado cepo a partir de una acumulación de reservas para darle aptitud de gobernabilidad al Banco Central, reservas básicamente con recursos propios que son los que salen de la venta de las cosechas que

no se habían vendido; de la colocación de bonos –que es un hecho normal– en un conjunto de bancos; de papeles por unos diez mil millones de dólares bajo legislación argentina, una operación absolutamente normal en el funcionamiento de un país soberano donde tomar deuda bajo legislación extranjera ya sabemos las consecuencias que trae. Es decir, es un hecho significativo que esto se ha hecho con recursos propios, sin ninguna operación de salvataje del Fondo Monetario Internacional, sin acuerdos previos con los buitres, porque ustedes recuerdan que cuando se produjo el fallo del juez Griesa, muchos decían desde el campo neoliberal que o le pagábamos lo que decía el juez o se venía el mundo abajo. La verdad que no pasó nada, esto estaba muy claro, yo lo dije desde el primer momento de que era un problema marginal, que los problemas estaban al otro lado, incluso desde el campo de personas que están ahora en el gobierno, llegaron a decir “Bueno, lo de los buitres no es muy razonable, pero hay que pagar”. Bueno, lo cierto es que esta operación la han hecho sin eso y es un hecho notable esta colocación de diez mil millones bajo legislación argentina que lo hicieron para evitar el eventual embargo de los buitres. Entonces, esta es la forma en que se ha enfrentado esto. El otro aspecto, el otro desequilibrio importante es el fiscal. Hay algunos anuncios de baja de subsidios selectivos, desde luego la eliminación de las retenciones que plantea una serie de problemas del financiamiento, y de las fuentes alternativas.

Entonces, estos son los primeros pasos en este terreno del actual gobierno y el tema es cómo nos posicionamos desde el campo, digamos, nacional y popular frente a esta nueva situación. En primer lugar, yo creo que hay que insistir: no hay caos ahora ni lo hubo antes, hay una plataforma en que esta situación se puede manejar porque el país está parado en sus recursos, está desendeudado. En segundo lugar, cómo se critica la orientación que uno conoce que tiene este gobierno, que es explícito, que tiene una raíz neoliberal. ¿Cómo se posiciona uno frente a esto? Yo creo que se puede caer en el error de criticar esta situación desde las actitudes que se tuvieron en la fase final del gobierno anterior. Por ejemplo, hacer una cuestión de vida o muerte de la devaluación, como si la devaluación fuera la línea divisoria de la política; o enfrentar la modificación de los subsidios porque esto constituye una cosa muy negativa. Entonces, creo que criticar esta política desde las actitudes que terminaron en una situación inviable al final del gobierno anterior no es una buena actitud. Creo que hay que hacer una crítica de la política de este gobierno con realismo, a partir de una heterodoxia responsable que no ignore los problemas, que acepte que había problemas que resolver aunque hubiese ganado Scioli. Estaba planteado el problema del ajuste externo, el tema de recuperar la viabilidad financiera, y tenemos que discutir

todo eso con realismo. Y destacar, por ejemplo, que la forma en la que se ha armado este paquete financiero, bueno, que esto plantea lo que va a pasar en el futuro con los buitres. Así como anteriormente se los dejó de lado, cuando se vaya a negociar nuevamente insistir en que hay que negociar sin miedo, como decía el presidente Kennedy: nunca hay que tener miedo de negociar y nunca hay que negociar con miedo. Porque efectivamente el tema de los buitres, como ya se ha demostrado, es un hecho marginal. Entonces ¿cómo lo van a manejar en el futuro? ¿Cómo van a manejar el problema de cómo van a sostener un tipo de cambio competitivo y que no se coma esta devaluación el aumento de precios? ¿Cómo se va a administrar? El gobierno dice ahora que confía en la política de ingresos, otra heterodoxia significativa porque eso no estaba en el instrumental neoliberal: sentar a la gente en la mesa de negociación. Y cómo van a manejar el tipo de cambio que hace falta para ganar plata con la soja, que no es el mismo que hace falta para ganar plata y producir manufacturas de origen industrial. Y cómo se sostiene el empleo, cómo se controla la inflación. Cómo se evita la bicicleta especulativa que se puede armar con el aumento de la tasa de interés y puede aparecer otra vez un rendimiento en dólares fenomenal que nos llena de capitales de corto plazo y que vuelve incluso a provocar la apreciación cambiaria, como ha pasado, por ejemplo, de manera dramática en Brasil y como nos pasó a nosotros en tiempo de la convertibilidad y en tiempo de la "tablita".

Entonces, están todos estos temas desde una heterodoxia responsable, de no ignorar los problemas, de no recurrir a argumentos del pasado que no funcionaron y construir a partir una propuesta nacional y popular, desarrollista, que compatibilice a la soberanía con la equidad, con la gobernabilidad y el desarrollo. El tema de la seguridad jurídica, donde los neoliberales han hecho siempre una profesión de fe, considerada fundamental porque hace falta el clima de inversiones, y lo cierto es que en los últimos tiempos han tomado algunas medidas que comprometen la seguridad jurídica. Uo creo que hay que demandarles seguridad jurídica, lo tenemos acá al doctor Zaffaroni. Lo que pasó con la Corte [Suprema de Justicia]³ ¿cómo van a nombrar a dos personas como lo hicieron? ¿Cómo van atropellar el mandato de funcionarios que tenían un cargo estable por diez años más? El caso del Banco Central, yo incluso saqué una pequeña nota que publicó *Página 12*, la política monetaria es indivisible –contrariamente a lo que

3 Se refiere a una de las primeras medidas tomadas por el gobierno de Mauricio Macri en enero de 2016, que intentó nombrar por decreto presidencial a dos jueces de la Corte Suprema de Justicia sin paso previo por el Congreso [N. del E.].

dicen los neoliberales– de que el Banco Central es autónomo y que la política monetaria tiene que estar en las manos de los que saben, ajena al sistema político. No es cierto, nuestro planteo es exactamente el contrario: la política monetaria tiene que integrarse al conjunto de la política económica. Entonces, no puede haber un banco central que no esté conducido por la gente que está conduciendo la economía. Claro, había un funcionario que tenía un mandato, habría que haber salvado las formas, haber hecho una reforma de la Carta Orgánica para que el mandato terminara con el presidente que lo nombró.

Existe otros casos, como el de Gils Carbó⁴ y otros funcionarios. Son casos que comprometen realmente la seguridad jurídica y, entonces, nosotros tenemos que salir y defender el clima de inversiones. Sostener que estamos convencidos de que estamos en una economía privada, donde hay una fuerte presencia privada, con un fuerte Estado nacional, que estamos en una economía de mercado. Este es uno de los grandes dilemas que muchas veces no se termina de entender y ese es el tema de la gobernabilidad. Entonces, insistir mucho en el tema de la seguridad jurídica, y desde luego, ver qué va a pasar con los problemas estructurales, qué van a hacer con la política industrial, ¿vamos a seguir con ese déficit fenomenal de autopartes y todo lo demás, o vamos a hacer una política que integre a las cadenas de valor, que cierre ese déficit que tenemos, que recupere el autoabastecimiento energético? Esos son los grandes problemas del desarrollo, de la integración territorial. Pero, vuelvo a decir, yo creo que nos equivocáramos si criticáramos esta nueva condición de un gobierno que ha ganado elecciones legítimas, que está en el ejercicio legítimo del poder, si lo criticamos con las ideas del pasado. Tenemos que criticarlo a partir de una heterodoxia responsable, insistiendo en el tema de la soberanía, del fortalecimiento de la autonomía y de la política económica, de consolidar todo lo que se ha logrado y de poder encarrilar al país en el sendero del crecimiento, de la equidad y de la estabilidad.

Y les digo por último –y repito lo que ya dije– yo tengo la impresión, mirado en perspectiva histórica, que probablemente estamos en una de las mejores transiciones desde 1930, porque se da en condiciones muy particulares. Hay incertidumbre respecto del futuro, ¿qué va a pasar con las tensiones sociales?; ¿se va a descontrolar el sistema de seguridad pública? Hay una serie de interrogantes enormes,

4 Se refiere a Alejandra Gils Carbó, Procuradora General de la Nación, quien fue cuestionada desde un comienzo por el gobierno de Mauricio Macri por no considerarla parcial [N. del E.].

pero yo creo que hay que trabajar sobre la base de que estamos en una alternancia política dentro de la democracia y allí, en esa alternancia, hay que seguir insistiendo con buenos argumentos en el proyecto nacional y popular, que es en definitiva el único que da respuestas reales al desarrollo en un mundo global. El proyecto neoliberal ha fracasado en todas partes. Creo además, que hay un cambio de circunstancias profundo en el país. El hecho de que han llegado al gobierno como han llegado, que no había pasado nunca antes. Hay un cambio de circunstancias: el nuevo gobierno tiene que competir por el voto popular. Esto impone una serie de restricciones y ya hemos visto en algunas decisiones que están dando un paso atrás, es decir, estamos viviendo en democracia, y dentro de esa democracia tenemos que construir un camino viable.

Muchas gracias.

Entrevistas
Alvaro García Linera



Aquí presentamos una entrevista realizado en CLACSO TV por Martin Granovsky a Alvaro García Linera, vicepresidente del Estado plurinacional de Bolivia.

El dialogo fue filmado el miércoles 24 de agosto de 2016 en el estudio de la Facultad de Periodismo de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

“CLACSO.TV” es una plataforma web de difusión de entrevistas, documentales y diversos registros audiovisuales que aborda temas de relevancia en el campo de las ciencias sociales y las humanidades.

Expresa una búsqueda para realizar un aporte al análisis de una multiplicidad de temas y problemas de la realidad política, educativa, social y cultural mundial, desde una perspectiva crítica, pluralista y académicamente rigurosa.

Se nutre de producciones propias y de aportes de otras agencias, canales y portales que contribuyen, desde el campo audiovisual, a promover el debate público informado sobre los grandes asuntos de la realidad contemporánea.

Es una iniciativa del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) en asociación con la Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI).

(<http://www.clacso.tv/>)

Álvaro García Linera

“La gente no se mueve solo porque sufre”

por Martín Granovsky

Resumen

Entrevista realizada por el periodista e historiador Martín Granovsky a Álvaro García Linera, Vicepresidente del estado Plurinacional de Bolivia en el estudio de la Facultad de Periodismo de La Plata, en agosto de 2016. En la misma se explora sobre los temas principales de la actualidad latinoamericana y analiza los cambios y desafíos que enfrenta la región en esta nueva etapa política que atraviesa.

Abstract

Interview by the journalist and historian Martín Granovsky to Álvaro García Linera, Vice-President of the Plurinational State of Bolivia in the study of the Faculty of Journalism in La Plata, in August 2016. He covers the main topics of Latin American current affairs and analyzes the changes and challenges facing the region in this new political stage.

i+c

Año IV
Nº 6
Enero
Junio
2017

Álvaro García Linera “People do not move alone because he suffers”

Álvaro García Linera

Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia. Matemático y autodidacta en ciencias sociales y política. Ex integrante del Ejército Guerrillero Tupac Katari, estuvo preso durante cinco años por su accionar dentro de la organización. Se desempeña como docente en varias universidades y ha publicado varios libros sobre teoría política, movimientos sociales, regímenes económicos y sistemas democráticos.

Vice President of the Plurinational State of Bolivia. Mathematician and self-taught in social sciences and politics. Former member of the Tupac Katari Guerrilla Army, he was imprisoned for five years for his actions within the organization. He teaches at several universities and has published several books on political theory, social movements, economic regimes and democratic systems.

Palabras clave

1| Estado 2| Políticas Públicas 3| Capitalismo 4| América Latina 5| Bolivia

Keywords

1| State 2| Public Policy 3| Capitalism 4| Latin America 5| Bolivia

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

GRANOVSKY, Martín. Álvaro García Linera: “La gente no se mueve solo porque sufre”. *Revista latinoamericana de investigación crítica*, (6): 191-200, primer semestre de 2017.

Álvaro García Linera

“La gente no se mueve solo porque sufre”¹

i+c
Año IV
Nº 6
Enero
Junio
2017

Son las nueve de la noche. Álvaro García Linera se levantó a las cuatro y media de la mañana porque Evo Morales convocó una reunión de gabinete. Sigue en pie y en movimiento en el estudio de la Facultad de Periodismo de La Plata donde acaba de recibir el Premio Rodolfo Walsh de manos de la decana Florencia Saintout. Y dice: “No es un buen momento para América Latina”.

Acompañado siempre por Carlos Girotti de la Central de Trabajadores Argentinos, el vicepresidente de Bolivia tuvo su tarde y su noche en La Plata el miércoles 24. El jueves cerró en Santiago del Estero el Foro Internacional Horizontes de la Educación en Nuestra América impulsado por la universidad nacional y por el Parlasur a través de la parlamentaria Ana María Corradi, del Frente para la Victoria.

La entrevista de 45 minutos, que puede verse completa en el canal web del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, www.clacso.tv, permite recorrer con García Linera los temas principales de la discusión sudamericana de hoy.

No es un buen momento en América Latina porque hay una retoma temporal de la derecha –dice el vicepresidente–. La derecha asume el gobierno justamente para recortar costos, para recortar derechos, para reducir la intervención del Estado y para permitir que todos esos recursos fluyan hacia al sector privado nacional o extranjero. La sociedad, de estar consiguiendo condiciones de vida más o menos dignas, ahora retrocede a situaciones de abuso, desempleo y explotación. Pero, a la vez, es un momento exigente porque obliga a que la sociedad, los sectores subalternos, las clases plebeyas, retomem nuevamente la capacidad de organización. Nadie se moviliza perpetuamente. No hay revolución perpetua.

¹ Este reportaje fue publicado en *Página 12* de Argentina el 28 de agosto de 2016.

¿Cómo terminan los períodos de repliegue?

Básicamente, eso es organización. También, horizonte. Una combinación de idea movilizadora con fuerza que convierta esa idea en hecho político, en hecho que influye en el escenario estatal y que puede modificar la correlación de fuerzas a corto y mediano plazo. Lo importante es que esta generación que hoy está de pie vivió los tiempos de la derrota del neoliberalismo, vivió la victoria temporal de los gobiernos progresistas y revolucionarios, y ahora está en este periodo intermedio. Por lo tanto, tiene el conocimiento y tiene la experiencia para retomar la iniciativa. Si no hacemos eso, este periodo de retoma parcial de iniciativa de la derecha puede extenderse y ampliarse a otros países de América Latina. Sin duda, esto significaría una catástrofe. Donde triunfa, la derecha recorta el bienestar. Los gobiernos progresistas fueron gobiernos sociales y, por lo tanto, el retroceso es un retroceso de las conquistas sociales de la población. Pero además hay una ralentización, un congelamiento y en algunos casos un retroceso en términos de la perspectiva de la acción continental. Junto con lo social, el continente ha experimentado en los 10 años que van desde el 2004 al 2014, 2015, el momento más avanzado de integración y de mirada autónoma continental. Esto tiene una importancia extraordinaria. Si no tenemos la capacidad de mirarnos continentalmente, cada país por sí solo en este contexto mundial va ser presa de las intervenciones, de las influencias y de las manipulaciones de los más poderosos del mundo. Es un tema de correlación de fuerzas, no es un tema moral.

Tomo una frase del mensaje tras la recepción del premio: “La revolución es por oleadas, no por ciclos”. ¿Cuál es la diferencia?

Cuando tú hablas de ciclo, significa que todo tiene un inicio, una estabilización y un fin. Es algo natural como la ley de la gravedad. Hagas lo que hagas, protestes o te movilices, así será de aquí a 50 años, cuando venga otro ciclo. Esta es una mirada que le arrebató el protagonismo al ser humano, que olvida el papel de la subjetividad colectiva en la construcción de los hechos sociales. Es falsa. Es la misma lógica que el fin de la historia de Fukuyama. Habían desaparecido las clases, todos éramos emprendedores y había que alinearse detrás de lo que ya era la culminación del desarrollo humano. Resulta que no fue así. Aparecieron por todos lados clases sociales, luchas, organizaciones, jóvenes, gente que tomaba las plazas por asalto y después los palacios por asalto. Frente a eso, lo que reivindicamos es la lógica de los flujos, las oleadas, que es un poco la experiencia que uno adquiere en la vida. Las transformaciones se dan por oleadas. La gente

se articula, se unifica, crea sentido común, tiene ideas fuerza, se convierte en ser universal, es decir, ser que pelea por todos. Logra derechos, acuerdos, Estado, política. Pero luego pasa a la vida cotidiana. No puede estar en asamblea todos los días. Tienes que ir a ver qué va a pasar con tu hijo, con el crédito de la casa. Viene el reflujo. Pero luego, más pronto que tarde, puede venir otro flujo. ¿Cuándo será ese flujo? No lo sabemos. No está definido por una ley sociológica.

No está predestinado.

Entre otras cosas depende de lo que tú puedes hacer hoy en tu barrio, en tu universidad, en tu medio de comunicación, en tu poema o en tu teatro para articular sentido común, para impulsar ideas de lo colectivo o de lo comunitario. Si en algún momento eso, por algo no calculado, se articula con otras iniciativas comunitarias, puede dar lugar a otro flujo. En una semana, en un año, en 10 años. Lo importante es que tú luches y te organices. Si no te alcanza la vida, vendrá el siguiente que se sumará a lo que hiciste, para que él sí pueda ver que viene un flujo. Las revoluciones son así. Entonces, cuando tú miras la historia por flujos y no por ciclos, reivindicas otra vez el papel del sujeto, de la persona, de la subjetividad, que no inventa el mundo como le da la gana, pero que ayuda a construir el mundo. Me gusta la frase de Sartre: “Uno hace al mundo en la misma medida en que el mundo lo hace a uno”.

¿Cuáles son las claves más importantes de la oleada boliviana, primero fuera del Estado y luego, desde 2006 con Evo Morales como presidente, dentro del Estado?

La primera clave es que toda victoria política es precedida por una victoria cultural que se trabajó y se labró en los distintos espacios de la opinión pública: medios de comunicación, periódicos, universidades, sindicatos, gremios, barrios. Hubo un sentido común que se fue apoderando de las personas, basado en la idea de soberanía, de igualdad entre pueblos. La gente no se mueve solo porque sufre. Se moviliza cuando sufre y cree que movilizando puede cambiar su sufrimiento. Sin horizonte no hay capacidad de articulación. No es simplemente, como decían algunos compañeros trotskistas, que a condiciones de vida más deplorables la gente se va a rebelar. Eso no es cierto. Muchas veces uno se acostumbra a su dominación y a su pobreza.

Ésa es la primera lección.

La segunda es que todo proceso revolucionario tiene que sostenerse y reinventarse en ámbitos de participación democrática de

la gente. No es fácil eso, porque la gente se moviliza y luego se repliega. Es fácil que los gobernantes, en ese repliegue, nos asumamos como los demiurgos históricos. Si tú no has incorporado por métodos innovativos en la decisión y en la participación te vas a ver en problemas y te vas a quedar solo en el gobierno. Claro, porque tú los dejaste solo anteriormente. No es una venganza, es el resultado de tu acción. Sin una red corpuscular de participaciones democráticas, el gobierno revolucionario queda sin base y a la deriva.

¿Tercera clave?

Gestión económica. Últimamente he pensado mucho sobre Lenin y la NEP, la Nueva Política Económica. Si los bolcheviques no tenían la capacidad de satisfacer la necesidad de hambre y estabilidad de su revolución, todas las demás experiencias como el comunismo de guerra, la abolición del dinero y la toma de fábricas ultra radical, no significaban nada. El mismo Lenin lo decía: lo único socialista que tenemos es solamente la voluntad de ser socialistas. Es muy fuerte la preocupación que le dedicó Lenin al tema de estabilidad económica, a la relación entre el campesino y el obrero en función de avances en la economía. Cuando uno está afuera del gobierno, valora la organización y el discurso. En el gobierno, si fallas en la gestión económica todo se derrumba, porque va a aparecer la derecha diciéndote: yo sí puedo administrar mejor la economía, yo siempre he administrado, yo tengo empresas para mostrarte de lo que soy capaz. Creo que parte de los problemas que estamos enfrentando los gobiernos progresistas en América Latina es el no haber colocado en el puesto de mando a la economía y haber mantenido en el puesto de mando el discurso y la organización. Si no, se genera el caldo de cultivo de un regreso de fuerzas conservadoras, que sí te van a hablar de que ellos pueden resolver todo. ¡No lo van hacer!

¿Cómo gestionar la economía cuando hay crisis mundial y bajan los precios de las materias primas?

Cada país tiene su propia dinámica, pero algo que hemos aprendido nosotros es no confiar plenamente en el mercado externo sino trabajar también tu mercado interno. Hoy la exportación de petróleo, minerales y gas es negativa. Entonces, ¿cómo crece la economía? Porque en paralelo hemos apostado a otras canastas, fundamentalmente al mercado interno. La superación de la extrema pobreza y de la pobreza no solamente es un tema de justicia –tiene que serlo, porque si no para qué estás en el gobierno– sino de dinámica económica. Estás expandiendo la capacidad de gasto de la sociedad y

en el caso boliviano -por eso digo que depende de cada país- como la gente gasta entre el 50 y el 55 por ciento de su salario en alimento, lo que estás haciendo es promover la economía campesina, la economía intermedia de servicios del mercado interno. Fue una decisión muy sabia de Evo. En el año 2008 tuvimos precios del petróleo de 130 dólares y en el mismo año precio del petróleo de 30 dólares el barril. De 130 a 30. Fue un golpe muy duro para nosotros, pero Evo viene de una cultura campesina muy previsor. En el campo o el Altiplano, como vienen la sequía o la granizada, no cultivas en extensión. Dejas aquí, cultivas acá, dejas aquí, cultivas acá. Esta lógica muy campesina andina de moverte en varios pisos ecológicos es la que Evo ha aplicado en la gestión de gobierno. Vamos a meterle al gas. Sí, produzcamos más gas, perfecto. ¿Y si falla? Entonces, metámosles a la electricidad, a la agricultura, al litio. Vas diversificando. Eso es lo que ha permitido que ahora nosotros en gestión de gobierno tengamos un crecimiento del 4,2 por ciento hasta el 5 por ciento. Estamos compitiendo con Perú, que tiene una economía de libre mercado absoluta, es un país que está bajo el control del empresariado chileno y extranjero y tiene mar. Nosotros si tuviéramos mar creceríamos un 2 por ciento más. Es decir, nuestro crecimiento podría ser del 6,4 por ciento, según el Banco Mundial. Por los “pisos ecológicos”, una vez que superemos esta etapa de ampliación del consumo de las clases más pobres, ya tienes en funcionamiento otros motores: energía eléctrica, litio e industrialización de la agricultura. Entonces, de este modo, ya puedes pensar en los siguientes 10 o 15 años de un crecimiento que va a estar fluctuando entre el 4 y el 6 por ciento. Con petróleo 100 o con petróleo 25, vas a moverte ahí. Esto ha tenido que ver con la capacidad planificadora y con que sepas manejar la economía al estilo campesino. El Presidente es muy ahorrador, muy previsor. Tiene siempre una reserva, no se arriesga. Somos el país de América Latina que tiene más reservas internacionales en función del su producto interno bruto, el 50 por ciento.

En todos los países de América Latina se discute el tema de la corrupción. ¿Qué hizo el gobierno boliviano no ya con el discurso ajeno sino con la realidad de la corrupción propia?

Toda democratización real del Estado siempre va a tener riesgo de procesos de patrimonialización de ese Estado. El Estado siempre funciona como patrimonio de las clases dominantes. Como una prolongación de la familia. Lo consideran como normal: parte de la meritocracia. En Bolivia, cuando uno estudia sociológicamente cómo se distribuían los accesos a los méritos, está claro que estaban

definidos en función de tu condición de clase y de tu apellido, pero le llaman meritocracia. La gente se rebela contra eso, se subleva, dice que es indigna esa forma de utilizar lo público en beneficio de lo privado. El neoliberalismo es el paradigma de la patrimonialización del Estado, porque es agarrar lo que es de todos y utilizarlo para tus amigos. Mejor si es tu cuñado, mejor si es tu esposa que tiene algunos amigos accionistas en el extranjero. Cuando viene la sociedad e irrumpe en el ejercicio del Estado, lo hace en función de proyectos universales, pero luego se vuelve funcionario público. Es el dirigente sindical que se vuelve funcionario, es el compañero militante que luego aparece como ministro o parlamentario. En ese momento sale de su control social y entra en el ámbito estatal. No es normal, pero es altamente probable que busque repetir en ese espacio, al que por primera vez en 20 generaciones alguien de su familia logra llegar, y al estar separado de su control social diga: “nunca más alguien de mi familia va estar donde está y si jalo un poquito, aprovecharé algo”. Este tipo de razonamiento no es raro que se dé, por eso nosotros sociológicamente lo hemos analizado. Políticamente es catastrófico, porque puede dar lugar a una especie de democratización de la corrupción. Parece ser que es un proceso que acompaña a todas las revoluciones, no me he fijado bien qué pasó en Rusia, no me he fijado bien qué pasó en China o qué pasó en Cuba. Por la experiencia que yo veo en Bolivia y el proceder de la gente, es el campesino, es el dirigente obrero peleador que, acostumbrado a los sacrificios más extremos, de un día para otro se vuelve ministro y de él dependen 500 funcionarios y la definición de 500 millones de dólares en programas. Entonces piensa: “¿Y qué tal si contrato aquí a mi cuñado?”. Así comienza esta micro corrupción. La pregunta es, ¿qué haces tú ahí?

Atribuírsele a la condición humana.

Sí, de la condición humana y del resarcimiento histórico. Pero no puedes. ¿Por qué? No solamente porque es un hecho delictivo por ley, sino porque te corroe la moral. Y la única fuerza que uno tiene cuando viene de abajo es su fuerza moral. Evo y los sindicatos no tienen dinero, no tienen patrocinio extranjero. Su moral los ha convertido en el núcleo que simboliza una época y una voluntad colectiva de cambio. Entonces, si te vuelves tolerante pierdes tu fuerza moral. Hemos tenido que tomar decisiones muy fuertes que no se han dado en ningún gobierno de América Latina, y mucho menos en gobiernos de derecha. Hemos tenido que meter en la cárcel al jefe del partido, Santos Ramírez. Él era el segundo después de Evo.

Y presidente de Yacimientos Petrolíferos Fiscales de Bolivia.

Sí. También hemos tenido que meter a dos ex ministras a la cárcel, dos ex ministras compañeras nuestras de lucha maravillosas, de las cuales estamos seguros que no han tocado un solo centavo, pero fueron permisivas a un mal manejo del dinero. Ellas son incorruptibles, pero permitieron. ¿En qué país de América Latina, durante la gestión de gobierno, ex ministros están en la cárcel? Tenemos un ex alcalde de la segunda ciudad más importante de Bolivia, del Alto, en la cárcel. Si no hacemos eso, corremos el riesgo de perder lo único que tiene un proceso revolucionario, que es su fuerza moral. Ha sido muy doloroso y ha sido un aprendizaje. Hemos encontrado que estaba sucediendo que de parte de los compañeros no había el suficiente control y había esta especie de permisividad basada en que son compañeros nuestros, lo requieren, es poquito dinero, no hago el informe, pero en ese descuido se pone en riesgo tu propia moral. Y si tú no actúas de una manera fuerte, golpeándote a ti mismo, porque es tu propia gente, lo socialmente pierdes la fuerza moral que te mantiene en pie. Ayer ha salido la última encuesta, Evo –con todo lo que lo han atacado del tema del fondo indígena, de la corrupción con dirigentes indígenas, del tema del supuesto hijo– en ciudades capitales tiene un 54 por ciento de popularidad. El aprendizaje es que, por muy doloroso que sea, debes tener la valentía y la fuerza de poder cortarte tú el dedo infectado o la mano infectada. Si otros te la cortan te van a meter el cuchillo al corazón y de eso no te vas a poder reponer ni en una generación. Si tú por cuidar lo que te pertenece, parte de tu cuerpo, eres permisivo con lo que se está pudriendo en tu cuerpo, otros van a venir a acabarte o la putrefacción va a alcanzar hasta tu propio cuerpo, y ahí estás perdido. Nuestra fuerza nace del hecho moral. Tienes que saberlo cultivar y si no lo cultivas, no lo refrendas y no lo muestras continuamente, la derecha se va a venir con toda esa política moralista que te echa en cara: “Han robado 5 mil dólares, terribles estos indígenas, son unos incapaces, unos ladrones”. Ellos robaban 20, 40 o 100 millones de dólares y nadie decía nada, pero desaparecieron 5 o 100 mil y se desgarran las vestiduras. No importa, es parte de la guerra. Aquí nadie puede levantarte el dedo y decirte te has levantado un dólar, no pueden decir que te has levantado ni medio dólar, ni medio boliviano, ni medio peso argentino. Si eso sucede vas a perder, porque va a venir toda la jauría moralizante de la sociedad para descalificarte. Y si pierdes moralmente, pierdes generacionalmente. La peor derrota de un revolucionario es la derrota moral. Puedes perder elecciones, puedes militarmente, puedes perder la vida, pero sigue

en pie tu principio y tu credibilidad. Cuando pierdes la moral, ya no te levantas, va a ser otra generación, va a ser otro líder el que va a poder levantarse. Hay que protegerse, Así como en la gestión estatal la economía es lo fundamental, en preservación de tu liderazgo lo fundamental es tu fuerza moral. Nunca permitas que te debiliten tu fuerza moral porque de eso tampoco te recuperas.

**Sociedad
y Artes**



**“Las paradojas
de Quiriguá”**

Leandro Katz

El enfoque que organiza e impulsa este apartado es que existe una espesa e inquebrantable conexión visible, palpable y, a veces, ambigua, entre la esfera del arte y la sociedad.

Dicho vínculo se configura día a día, está compuesto por un entramado de canales e hilos que se construyen y disuelven al calor de los tiempos y las tensiones en que transcurren y se expresan actores la diversidad de contextos reales, sólidos y/o efímeros.

Una de las aspiraciones que sostiene a este apartado es sea un tributo más de las evidencias de lo fructífero que es la convivencia entre el arte y las ciencias sociales.

En este número presentamos una realización digital/ impresa del artículo titulado “Las paradojas de Quiriguá”, del creador Leandro Katz.

“Las paradojas de Quiriguá”

Leandro Katz
y Jesse Lerner

Resumen

Una figura magnífica emerge de las fauces de un animal mítico cubierto de inscripciones. Conocido como El Dragón de Quiriguá, este enigmático altar de piedra es una de las más extraordinarias esculturas antiguas del continente. Salvadas de la deforestación al introducirse los platanales al final del siglo diecinueve, las treinta hectáreas arboladas del sitio Maya de Quiriguá, se ubican en el centro de las tierras bajas del Sur de Guatemala y nos recuerdan cómo era esta región antes de convertirse en una república banana. Quiriguá alberga templos, pirámides, las estelas más altas, y el Altar P, conocido como El Dragón.

Abstract

A magnificent figure emerges from the jaws of a mythical animal carved with inscriptions. Known as The Dragon of Quiriguá, this enigmatic stone altar is one of the most extraordinary ancient sculptures on the continent. Spared from deforestation during the introduction of banana plants at the end of the nineteenth century, the seventy-five wooded acres of the Maya site of Quiriguá, stand at the center of the Guatemalan lowlands of the South as a reminder of how things were before the region was turned into a banana republic. Quiriguá houses temple structures, pyramids, the tallest stelae, and Altar P, known as The Dragon.

i+c

Año IV
Nº 6
Enero
Junio
2017

A partir del ensayo documental *Paradox* (Paradoja) de Leandro Katz, Jesse Lerner traza una comparación entre el optimismo de las notas que Serguei Eisenstein tomara durante la producción de su película inconclusa *Qué Viva México!*, y los resultados de la explotación de las industrias bananeras.

Based on the documentary essay Paradox, by Leandro Katz, Jesse Lerner draws a comparison between the notes that Sergei Eisenstein made during the production of his unfinished film Qué Viva México!, and the results of the banana industry exploitation.

“The paradoxes Of Quiriguá

Leandro Katz

Artista, escritor y realizador argentino, conocido por sus películas y sus instalaciones fotográficas, sus obras incluyen proyectos de largo término que abordan temas latinoamericanos incorporando la investigación histórica, la antropología y las artes visuales. Ha producido dieciocho libros y libros de artista, y diecisiete películas narrativas y no-narrativas. Su ensayo documental *El Día Que Me Quieras* (1997) recibió el Premio Coral en el Festival de Cine Latinoamericano de La Habana, entre otros. Desde 1965 hasta 2006 vivió en Nueva York donde condujo actividades académicas y creativas. Reside ahora en Buenos Aires.

Argentine artist, writer, and filmmaker, known for his films and his photography installations, his works include long-term projects that deal with Latin American subjects, and incorporate historical research, anthropology, and visual arts. He has made eighteen books and artists' books, and seventeen narrative and non-narrative films. His documentary essay El Día Que Me Quieras (1997) received the Coral Prize at the Latin American Film Festival, Havana, among others. From 1965 until 2006 he lived in New York where he conducted creative and academic activities. He currently lives in Buenos Aires.

Jesse Lerner

Cineasta, escritor, y curador. Sus cortometrajes *Magnavoz* (2006), *T.S.H.* (2004) y *Nativos* (1991, con Scott Sterling) y sus largometrajes *La Piedra Ausente* (2013, con Sandra Rozental), *Atomic Sublime* (2010), *El Egipto americano* (2001), *Ruinas* (1999), y *Fronterilandia* (1995, con Rubén Ortiz-Torres) han ganado premios es

Filmmaker based in Los Angeles. His short films Natives (1991, with Scott Sterling), T.S.H. (2004) and Magnavoz (2006) and the feature-length experimental documentaries Frontierland/Fronterilandia (1995, with Rubén Ortiz-Torres), Ruins (1999) The American Egypt (2001), Atomic Sublime

festivales en los Estados Unidos, América Latina y Japón, y se han presentado en el Museo de Arte Moderno de Nueva York, la Bienal de Sydney, y los festivales de cine de Sundance, Rotterdam y Los Angeles, entre otros. La Cineteca Nacional de México y Anthology Film Archives de Nueva York han presentado muestras retrospectivas de sus documentales. Como curador ha organizado exposiciones para el Robert Flaherty Seminar, el Centro Fotográfico Manuel Álvarez Bravo de Oaxaca, el Museo de Arte Latinoamericano en California, el Museo del Palacio de Bellas Artes de México y los Museos Guggenheim de Nueva York y Bilbao. Ha publicado diversos artículos sobre cine, foto y arte y libros como *El impacto de la modernidad*, *The Maya of Modernism* y *F is for Phony: Fake Documentary and Truth's Undoing*, y *El Proyecto Catherwood*, con Leandro Katz, a ser publicado en el 2017. Actualmente da clases en el programa de Intercollegiate Media Studies de los Colegios de Claremont en California.

(2010) and The Absent Stone (2013, with Sandra Rozental) have won numerous prizes at film festivals in the United States, Latin America and Japan, and have screened at New York's Museum of Modern Art, Washington's National Gallery, and the Sundance, Rotterdam and Los Angeles Film Festivals. His films were featured in mid-career surveys at New York's Anthology Film Archives and Mexico's Cineteca Nacional. He has curated projects for the Mexico's Palacio Nacional de Bellas Artes, the Guggenheim Museums in New York and Bilbao, and the Robert Flaherty Seminar. His books include F is for Phony: Fake Documentary and Truth's Undoing (with Alexandra Juhasz, 2000), The Shock of Modernity (2007), The Maya of Modernism (2011), and The Catherwood Project (with Leandro Katz, forthcoming in 2017).

Palabras clave

1| Globalización 2| Industria bananera 3| Cultura Maya 4| Arte político

Keywords

1| Globalization 2| Banana industry 3| Maya Culture 4| Political art

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

KATZ, Leandro. "Las paradojas de Quiriguá". *Revista latinoamericana de investigación crítica*, (6): 203-216, primer semestre de 2017.

Las paradojas de Quiriguá¹

En el principio del video documental experimental *Paradox*, de Leandro Katz, aparece una toma de un joven guatemalteco en el sitio arqueológico de Quiriguá, en las afueras de un platanal. El joven aparece al centro del video y sostiene un pequeño fragmento de una antigua escultura maya, del mismo tipo de esculturas que se venden a los turistas que visitan los sitios arqueológicos mesoamericanos. El realizador coloca esta imagen de Quiriguá en medio de su documentado estudio sobre el cultivo y procesamiento del plátano para la exportación, en una plantación neocolonial gobernada por un gigante multinacional. Esta toma y otra muy similar se repiten hacia el final del video, como un eco de un par de secuencias muy parecidas en la obra maestra inacabada de Serguei Eisenstein ¡Que viva México! Entre las notas de filmación salvadas en el tiempo, los guiones y las variadas versiones del filme de Eisenstein, tal parece que Eisenstein había intentado abrir su obra a nuevos significados, incluyendo los primeros planos estáticos de cabezas de indígenas mayas, recortados de perfil sobre las ruinas de Chichen Itza. Este montaje debía, de acuerdo con el plan del cineasta ruso, conducir a la secuencia del “entierro de los trabajadores”, inspirada por el fresco de San Ildefonso, de David Alfaro Siqueiros, una secuencia que se rodaría en medio de los campos de henequén de Yucatán, y es también la escena que introduce el tema de la opresión de las mayorías indígenas empobrecidas en México.

Estas composiciones diagonales con profundidad de campo se repiten en la secuencia final inacabada; de nuevo se trata de cabezas indígenas, ahora recortadas sobre el fondo de las chimeneas y del paisaje industrial. Parece ser que Eisenstein planeaba concluir su filme con una visión optimista del México futuro y socialista, un país fiel a sus raíces indígenas aunque moderno e industrial, producto de las luchas revolucionarias que sacudieron la nación en la segunda década del siglo XX. El México futuro —todavía en construcción— representa

1 Traducción (parcial) de Joel del Río Fuentes

el final de la tiranía opresiva descrita en la secuencia previa. Existe una enorme separación entre los sueños utópicos de una Latinoamérica moderna, desarrollada, que Eisenstein presentó en su filme inconcluso, y las ideas que documenta Katz en su video. Esta separación o cisma, que separa las aspiraciones del sueño revolucionario latinoamericano de la actualidad sombría, representa el fracaso de los sueños latinoamericanos de modernidad y apunta a la paradoja que se encuentra en la esencia de la obra realizada por Katz. Paradox, de Leandro Katz, representa el último entre numerosos trabajos en celuloide, fotografía, ilustración de libros, instalaciones plásticas y videos que exploran la vida intelectual y los sitios arqueológicos mayas. Los trabajos previos sugieren con gran riqueza alusiva una gran sensibilidad relacionada con temas como el calendario maya, las visiones sobre la historia y los mitos, los sitios arqueológicos como lugares turísticos que han perdido su autenticidad y otros temas relacionados que aparecen todos de alguna manera en Paradox, en el cual se presenta la toma mencionada antes en estrecha relación con los tres elementos constructivos que constituyen la obra.

Primeramente, y de manera predominante, se presenta el cultivo, la cosecha, el procesamiento y embalado del plátano para exportación, justo en una plantación cercana al sitio arqueológico que se supone protegido. Esta parte está rodada en tomas estacionarias, en un estilo impasible y observacional pero, como el resto del video, carece de diálogos, voz en off o entrevistas. Intercalado aparece un segundo elemento compositivo: los retratos de residentes locales que miran a la cámara, retratados muchas veces con un objeto en las manos que sugiere su ocupación. Finalmente, hay largas tomas del llamado “Dragón de Quiriguá”, escultura del siglo VIII que representa a una criatura sobrenatural. Todos estos elementos se presentan con un sonido que parece ser sincrónico y ambiente, sin elementos de audio añadidos.

Al emparejar la producción y exportación de un producto agrícola con las gloriosas ruinas arquitectónicas mayas, se urge al espectador a contemplar, durante la media hora que dura el video, la relación entre el pasado monumental y el presente degradado; es decir, la paradoja de Guatemala y de Latinoamérica. Más allá, existe un contraste implícito entre las pequeñas miniaturas antiguas que se venden y los enormes, complejos monolitos también antiguos, dos tipos de objetos separados por sus escalas, funciones, significados y niveles de complejidad. En su imagen del vendedor de souvenirs, Leandro Katz “desmonumentaliza”, por emplear un neologismo, el pasado precolombino, y reduce el patrimonio cultural al estatus de una mercancía en miniatura. Esta “desmonumentalización” es característica recurrente

del arte latinoamericano, como puede percibirse en la instalación *En el medio del camino*, de Silvia Gruner, entre otras.(...)

Los turistas están ausentes del video *Paradox*, de Katz, o al menos no se hacen visibles. Si bien las fotos del propio Katz para el Proyecto Catherwood mostraba nativos indolentes y sin expresión, ignorantes del pasado glorioso y riquezas potenciales que los rodean, en el video Katz describe frenéticamente el trabajo de esos nativos con salarios de esclavos, el final de la economía transnacional, dedicada a extraer las riquezas del Sur subdesarrollado. Vemos los enormes racimos de plátano colgados en un rudimentario sistema de cables. Cada racimo cubierto con una envoltura de plástico, cual mortaja, del mismo modo en que se envuelven los cadáveres en bolsas de plástico. (...)

La infraestructura del mundo desarrollado entra en el video solo en esa zona de contacto, que relaciona el lugar de la producción en el sur y el de consumo en el norte. Esta viene a ser la visión documental contemporánea de una Latinoamérica industrializada, lo cual añade un matiz irónico y amargo a la cita de Eisenstein con que comienza y termina la obra de Katz. La visión de Leandro Katz es pesimista a la hora de mostrar las realidades de una era globalizada. No hay nada que contraste más dramáticamente con el entusiasmo utópico que anima la conclusión de ¡Que viva México! Las composiciones balanceadas de Eisenstein entre las cabezas y las ruinas mayas, nobles y sin movimiento, son descritas en el guión de la siguiente manera:

El tiempo en el prólogo es eterno.

Puede haber sido hoy.

Puede haber sido hace 20 años o mil.

La gente parece imágenes de piedra, y esas imágenes representan los rostros de sus ancestros. (Eisenstein 27-28).

Este es uno de los mitos de la historia occidental: antes del arribo de los conquistadores europeos, el resto del mundo estaba detenido en una especie de eternidad atemporal. Para usar el término de Levi-Strauss, esta era "una sociedad fría", dejada atrás por la marcha del progreso, hasta que fue despertada de su inercia por el arribo de la Conquista. En contraste, hay una composición análoga en la conclusión del filme que en el guión de Eisenstein se describe en los siguientes términos:

Moderno... Civilizado... El México industrial aparece en la pantalla.

Autopistas, presas, ferrocarriles...

El bullicio de la gran ciudad.

La maquinaria.

Nuevas casas.

Gente nueva.

Aviadores.

Choferes.

Ingenieros.

Militares.

Técnicos.

Estudiantes.

Expertos en agricultura... La vida, la actividad, el trabajo de personas llenas de energía... pero si miras de cerca, se ven las mismas caras, que se parecen mucho a las que celebraban la antigua ceremonia funeral en Yucatán o que danzaban en Tehuantepec; aquellas que cantaban el Alabado detrás de los altos muros, aquellas que bailaban con extraños trajes en torno al templo, aquellas que lucharon y murieron en las batallas de la revolución.

Las mismas caras
pero gente distinta.

Un país diferente.

Una nación nueva y civilizada. (Eisenstein 85-7).

La significación de esta secuencia no es solamente que México se haya transformado en una nación industrial, sino que es la misma gente de color, con sus rostros “desproporcionados”, lo que opera esas nuevas industrias. No solo los rostros son los mismos, sino que también son similares las tomas en una y otra etapa del filme, con sus composiciones diagonales profundas y los ángulos bajos de los perfiles vistos también en profundidad. En la creación del ritmo visual, Eisenstein ofrece al espectador una respuesta optimista al problema fundamental de la modernidad latinoamericana: el problema del indio. (...) Inspirado en la retórica de José Vasconcelos y en la iconografía nacionalista del movimiento muralista, Eisenstein propone una visión documental de una realidad futura más imaginada que vivida. Lo antiguo y lo moderno se funden sin fracturas. Si Latinoamérica consigue mantenerse alerta de la alienación asociada con la sociedad de consumo norteamericana, entonces conseguirá superar ese modelo más que imitarlo. La severa realidad expuesta por Leandro Katz no puede ser más diferente. Su trabajo concluye no con proletarios triunfantes sino con la escultura de un guerrero desmembrado encontrado en el altar del Dragón. Como las riquezas de la nación, esta antigua víctima ha sido sacrificada y despachada hacia los cuatro puntos cardinales. La paradoja de Katz presenta uno de los problemas centrales de Latinoamérica: la abundancia de recursos naturales de la región ha conducido más a la inestabilidad, la explotación y la tiranía que a la prosperidad y a la estabilidad social. Son muchas las posibles explicaciones para ello, pero Katz no ofrece un

discurso didáctico, sino que opta por entregarnos una rica metáfora, el microcosmos de un tiempo y un lugar que expresan un rango muy amplio de ideas generales. Los antiguos mayas son conocidos por sus cálculos de calendario y por su casi obsesiva fijación con las fechas. Se cree que el calendario maya involucra dos sistemas simultáneos: uno que infinitamente se repite alternando ciclos de semanas y meses; otro, un largo conteo de días a partir de un punto exacto en el pasado distante. El filme de Eisenstein confía también en una serie de metáforas temporales, sobre todo a partir de ese estatismo atemporal, diverso, de la marcha hacia delante con que gusta verse la historia europea, una marcha evocada en las primeras secuencias en las ruinas, en la que se aplica la narrativa marxista de la historia, pues se presenta al capitalismo barriendo con el modo de producción feudal, el socialismo destruyendo al capitalismo, y también se muestra el eterno retorno al redescubrimiento de las raíces indígenas a través de la revolución industrial y socialista. La característica más retadora e inusual del video de Katz (especialmente para el público no acostumbrado a los ritmos del arte visual experimental) debe ser su ritmo pausado, que propone otro marco temporal para comprender las paradojas de la América Latina contemporánea. Contrapuesto tanto al estatismo del Dragón como a la falsa promesa del progreso representada por el capital extranjero, Paradox, de Leandro Katz sugiere que comprendamos los procesos sociales y económicos actuales como algo similar a procesos tan lentos como la erosión del suelo, o las transformaciones geológicas, cuya duración es tan pausada que solo puede ser observada con medios especiales. Paradox propone un tiempo reflexivo y calculado que nos permite observar, y además refleja, todos estos difíciles, complejos y prolongados procesos que se están verificando no solo en Guatemala, sino en buena parte del mundo.

Jesse Lerner, 2004

Notas

Después que el productor Upton Sinclair paralizó la producción, el material rodado se dio a conocer en una variedad de versiones no autorizadas: Tormenta sobre México, de Sol Lesser, Donn Hayes, Carl Himm y Harry Chandlee, en 1933; Time in the Sun, de Marie Seton y Paul Roger Bunford, 1939; Eisenstein's Mexican Film: Episodes for Study, de Jay Leyda, 1957; y ¡Que Viva Mexico!, de Grigory Alexandrov, 1979. Recientemente, Lutz Becker está trabajando en lo que se supone será la versión reconstruida definitiva de este filme. El incen-

dio de la Rotonda “El edificio circular de ladrillos en la esquina de las calles Prince y Mercer, cerca de Broadway que fue erigido en terreno del Sr. Astor con el propósito de exhibir el Panorama de Jerusalem y de Thebes, se incendió anoche a alrededor de las 22 horas. Estas dos valiosas pinturas fueron destruidas junto con el contenido del edificio, entre el cual se hallaba una gran colección de curiosidades y reliquias, dibujos y otras cosas preciosas coleccionadas por los Sres. Stephens y Catherwood durante sus recientes viajes a Centro América. Esto constituye una seria pérdida, no solamente para estos emprendedores viajeros, sino también para la ciencia y las artes en general. El edificio, de forma perfectamente circular y carente de ventanas, más el contenido de una naturaleza inflamable peculiar, hizo que el incendio se semejara a un gigantesco horno”.-Diario de Philip Hone, Página 380 – Julio 31 de 1842

Bibliografía

Eisenstein, Sergei 1952 *Que Viva Mexico!* (Vision :London).

Evan's, Roy Tripp s/d. *Classical Frontiers: New World Antiquities in the American Imagination*, 1820-1915.

Katz, Leandro 2004 “ ‘The Catherwood Project’ en Frank, Patrick (editor) *Readings in Latin American Art* (Yale: Yale University Press).

Medina, Cuauhtemoc 1994 “Revisiting the Ruins” en *Poliester*, vol. 3, Nº10, pp. 32-5.

Stephens, John Lloyd 1969 [1841] *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatan* (New York: Dover).

Sharer, Rober J. 1990 *Quirigua: A Classic Maya Center and Its Sculpture. Centers of Civilization Series* (Durham: Carolina Academic Press).







LEANDRO KATZ Y JESSE LERNER





Guía para la presentación de originales

Contacto:

revistalatinoamericana@clacso.edu.ar

¿Quiénes pueden participar?

La convocatoria está dirigida a todos los investigadores/as vinculados/as a los temas de ciencias sociales latinoamericanos. Los artículos seleccionados serán evaluados para su publicación mediante un sistema de revisión por pares.

La recepción de los originales por parte de *i+c* no implica por sí sola compromiso de publicación. Toda publicación está sujeta a la decisión editorial en relación con resultados de la evaluación, forma de presentación, tiempos, oportunidad, pertinencia, disponibilidad presupuestaria, referatos necesarios, características de la publicación, entre otras.

La revista incluye trabajos presentados en los siguientes formatos

- *Artículo de investigación científica.* Trabajo que presenta resultados originales de proyectos terminados de investigación. Se recomienda la división del documento en *Introducción, Metodología, Resultados, Conclusiones y bibliografía.*

i+c

Año IV
Nº 6
Enero
Junio
2017

- *Artículo de reflexión o ensayo.* Trabajo que presenta un estudio o reflexión en profundidad sobre una temática específica, desde una perspectiva novedosa. No es necesario, en este caso, incluir una estructuración metodológica de lo expuesto.
- *Reporte de caso.* Trabajo que representa los resultados de un estudio sobre una situación particular con el fin de dar a conocer las experiencias técnicas y metodológicas consideradas en un caso específico. Incluye una revisión sistemática comentada de la literatura sobre casos análogos.
- *Revisión de tema.* Trabajo resultante de la revisión crítica de la literatura sobre una temática en particular.

Pautas para presentación de artículos

- 1| Se aceptarán artículos en español y portugués, con una extensión máxima de 7.500 palabras (unas 20 páginas), incluida la bibliografía utilizada.
Los manuscritos deben estar escritos en Word con los siguientes requisitos:
 - Letra Arial, cuerpo 12.
 - Interlineado 1 ½
 - Hoja A4
 - Notas al pie: Letra Arial, cuerpo 10, interlineado simple.
- 2| Todos los artículos presentados a la *Revista Latinoamericana de Investigación Crítica (I+C)* deben ser inéditos.
- 3| Se requiere que los trabajos se adapten a la normas de citación aplicadas por CLACSO, tal cómo se indica en el apartado final.
- 4| Se solicita que los trabajos incluyan un CV de no más de 60 palabras que indique su título de mayor grado, su actual cargo académico e institución, investigación actual, su labor profesional no académica y sus tres publicaciones más recientes.
- 5| El artículo debe tener un título de no más de 8 (ocho) palabras. Se podrán utilizar subtítulos para facilitar la lectura. La redacción se reserva la posibilidad de modificar títulos y subtítulos.

- 6| Un resumen en el idioma original (español o portugués) de no más de 200 palabras con ocho palabras claves que expresen el contenido del trabajo.
- 7| Deben presentarse en idioma inglés: Título, CV, resumen y palabras clave.
- 8| Los autores aceptan la evaluación de sus artículos por parte del referato de la revista, y envían sus trabajos con conocimiento de que eventualmente podrían no ser publicados.
- 9| Los autores enviarán su artículo electrónicamente a: revistalatinoamericana@clacso.edu.ar
- 10| Cada artículo deberá estar precedido de una hoja con los siguientes datos: Título del trabajo, nombre de el/los autor/es, indicando en cada caso cargo e institución a la que pertenece, dirección de correo electrónico, declaración de consentimiento de publicación y firma.

Normas generales para citas textuales y para citas bibliográficas

Ejemplo de cita textual incluyendo cita bibliográfica al finalizar el párrafo

“y requerirá de una cohesión de las fuerzas políticas muy fuerte, que implicará seguramente la constitución de un frente político con raíces muy amplias en la sociedad, y con un decidido apoyo popular” (Gambina et al., 2002: 119).

Normas para citar bibliografía

Los libros, artículos y ponencias citados deben aparecer ordenados alfabéticamente de manera ascendente, de acuerdo a las especificaciones detalladas y los ejemplos presentados en cada caso.

En caso de citar dos o más obras del mismo autor, ordenarlas según fecha de edición comenzando por la más antigua. En caso de que el autor de la obra citada sea, a su vez, el compilador de la misma, indicarlo entre paréntesis y de forma abreviada, luego del nombre del mismo. Si existen dos o más ciudades de edición y/o dos o más editoriales, las mismas se escribirán separadas por una barra sin espacios

- Apellido, nombre completo del autor
- (ed.) (eds.) (comp.) (comps.) (org.) (orgs.) [según corresponda]

- Año de edición (si se conoce, se puede colocar entre paréntesis el año de publicación original de la obra)
- *Título de la obra en cursiva*
- (Ciudad/es: Editorial/es)
- Vol., Tomo [si los hubiere]

Para artículos de libros

- Apellido, nombre completo del coordinador/es o compilador/es de la publicación [si corresponde]
- (ed.) (eds.) (comp.) (comps.) (org.) (orgs.) [según corresponda]
- *Título de la obra en cursiva*
- (Ciudad: Editorial)
- Vol., Tomo [si los hubiere]

Para revistas, diarios o periódicos

- Apellido, nombre completo del autor
- Año de edición
- “Título del artículo” (entre comillas, NO en cursiva)
- en
- *Nombre de la revista en cursiva* (subrayado)
- (Ciudad de publicación)
- Vol., Nº de la revista citada, día y mes.

Posición ética y corrección de las prácticas editoriales

Principios éticos de publicación

Los trabajos publicados en la *Revista i+c* se encuentran sujetos a un sistema de evaluación por pares, lo que asegura el compromiso de calificación e integridad de parte de los investigadores que aceptaron realizar la evaluación. Éste procedimiento garantiza que los artículos poseen calidad y rigurosidad científica, adecuados a los cánones académicos vigentes en las instituciones educativas y de investigación reconocidas en la región.

La *Revista i+c* es una publicación semestral adherida a los principios éticos de la actividad de las ciencias sociales en los siguientes tópicos:

1. Honestidad de los autores

Todos los trabajos deben tener el listado de las referencias de los textos en que se basan, así como revelar las fuentes en el caso de haber tenido apoyo económico. Los trabajos no deben contener plagio ni malversación científica. La interpretación de éstos conceptos es la siguiente:

- Noción de plagio: calco fiel sin entrecomillar ni citar la fuente de ideas y/o datos; duplicado básico (resultados de investigación, procedimientos, tablas...); parafrasear

i+c

Año IV
Nº 6
Enero
Junio
2017

o transcribir ideas sin citar la fuente y/o modificando el sentido inicial. Utilizar textos propios publicados anteriormente sin expresarlo ni indicar la fuente.

- Concepto de dolo científico: Mandar en simultáneo a varios sitios un mismo trabajo. Segmentar en partes diferentes un trabajo que forma un mismo bloque conceptual y/o hipotético y/o metodológico. Usar datos falsos o no probados o fuentes inexistentes. No reconocer a todos los autores que participaron en un trabajo.
- Los autores/as tienen que manifestar los potenciales o reales conflictos de interés que se pueden sucintar con la publicación.

2. Obligaciones y derechos de los autores

- Mandar los escritos por parte de los autores presupone el conocimiento y aceptación de las normas de publicación, incluido la aceptación de un proceso anónimo de evaluación realizada por pares.
- Las personas que suscriben un texto deben estar de acuerdo con el envío a la revista y ser los autores de una parte importante del mismo.
- Los autores aceptan el resultado de la evaluación.
- Los artículos tienen que ser inéditos.

3. Proceso de evaluación

Los trabajos enviados a la revista se someten a un proceso de análisis realizado por pares con las siguientes características:

- La selección de los evaluadores se realiza en función de pautas y principios basados en la calidad de su producción científica e idoneidad en el tema.
- El proceso de evaluación será anónimo tanto para los autores como para los evaluadores.
- Los artículos y los resultados serán tratados confidencialmente.
- Los principios éticos en la investigación, el rigor científico y el aporte al conocimiento serán los principales parámetros de la evaluación.

- Los autores y los evaluadores deben revelar las causas que pueden desatar posibles conflictos de intereses.

4. Compromisos de los editores

- El equipo editorial tiene el deber y la autoridad para aceptar o rechazar los trabajos basándose en los resultados de las evaluaciones.
- Sólo se aceptarán los artículos que se ajusten a las normas editoriales.
- Los miembros del Consejo Editorial y Académico tiene el derecho de aceptar o no cualquier trabajo recibido, en caso de que no sé cumplan con las normas éticas y científicas de la revista. También pueden determinar la publicación de correcciones o retractaciones frente a lo que definan como errores.
- El equipo editorial preservará el anonimato de los evaluadores.

5. Mantener el nivel y la ética de los contenidos

Los miembros del equipo editorial se comprometen a:

- Verificar y preservar el nombre de los autores.
- Mantener el nivel y amplitud de los temas académicos.
- En el caso de ser necesario publicar: correcciones, clarificaciones, retractaciones y disculpas.
- Ser coherentes con el compromiso intelectual y ético con el tratamiento de los trabajos presentados.

Posición de la editorial y CLACSO

Las opiniones y narraciones expresadas en cada trabajo son de exclusiva responsabilidad de sus autores/as, la *Revista i+c* ni CLACSO se identifica necesariamente con los contenidos de los mismos.

Introducción **CARLOS FIDEL**

**TEMA CENTRAL: LAS RELIGIONES SON UN MUNDO
EN AMÉRICA LATINA**

Éticas, afinidades, aversiones y doctrinas: capitalismo y cristianismos en América Latina. Relectura a partir de Max Weber y Ernst Troelstch **FORTUNATO MALLIMACI**

Movilización política, memoria y simbología religiosa: San Cayetano y los movimientos sociales en Argentina **VERÓNICA GIMÉNEZ BÉLIVEAU Y MARCOS ANDRÉS CARBONELLI**

Religiones, cambio climático y transición hacia energías renovables: estudios recientes en Chile **CRISTIÁN PARKER GUMUCIO**

Autoridad y lo común en procesos de minorización: el pentecostalismo brasileño **JOANILDO BURITY**

OTRAS TEMÁTICAS

Acerca de los Derechos Culturales **MARÍA VICTORIA ALONSO Y DIEGO FIDEL**

Los intentos de cambio ante la inercia de los sistemas policiales y jurídicos en las nuevas democracias **SUSANA MALLO**

APORTES DE COYUNTURA

“Argentina: ¿hacia dónde vamos?” **ALDO FERRER**

ENTREVISTAS

Álvaro García Linera “La gente no se mueve solo porque sufre”
MARTÍN GRANOVSKY

SOCIEDAD Y ARTES

“Las paradojas de Quirigua” **LEANDRO KATZ Y JESSE LERNER**



Patrocinado por



Norwegian Agency for Development Cooperation

Patrocinado por



Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

ISSN 2409-1308



9 772409 130008