

El surgimiento de un nuevo paradigma

Una mirada
interdisciplinar desde
América Latina

Juan Carlos Scannone
Luis Di Pietro
Jorge Seibold
Daniel García Delgado
Eloy Mealla
Ana Donini
Cristina Calvo
Sergio De Piero
Aníbal Torres

Grupo Farrell

EDICIONES
ciccus

El surgimiento de un nuevo paradigma

Una mirada interdisciplinar desde América Latina

GRUPO FARRELL

Juan Carlos Scannone, Luis Di Pietro, Jorge Seibold,
Daniel García Delgado, Eloy Mealla, Ana Donini, Cristina Calvo,
Sergio De Piero, Aníbal Torres

El surgimiento de un nuevo paradigma : una mirada interdisciplinar desde América Latina /
Juan Carlos Scannone ... [et.al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos
Aires : Fundación CICCUS, 2015.

224 p. ; 16x23 cm.

ISBN 978-987-693-117-5

1. Ciencias Sociales. I. Scannone, Juan Carlos

CDD 301

Fecha de catalogación: 20/07/2015

Primera edición: octubre 2015

Diseño de tapa: Andrea Hamid / Andy Sfeir

Corrección: Carla Ríos

Producción, Coordinación y Diseño: Andrea Hamid / Andy Sfeir

© Ediciones CICCUS - 2015
Medrano 288 (C1179AAD)
(54 11) 4981-6318 / 4958-0991
ciccus@ciccus.org.ar
www.ciccus.org.ar

Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro en
cualquier tipo de soporte o formato sin la autorización previa del editor.



Impreso en Argentina

Printed in Argentina



Ediciones CICCUS ha sido
merecedora del reconoci-
miento **Embajada de Paz**,
en el marco del Proyecto-
Campaña “Despertando Con-
ciencia de Paz”, auspiciado por la Orga-
nización de las Naciones Unidas para la
Ciencia y la Cultura (UNESCO).

Índice

Introducción	7
Parte 1: Dimensión filosofía y religión	21
Interpretación reflexiva de la actual realidad histórica: Semillas de futuro.	23
<i>Juan Carlos Scannone</i>	
¿Una cuestión saldada? La superación de la tensión entre identidad–modernización en el pensamiento latinoamericano.	47
<i>Luis José Di Pietro Paolo</i>	
Nueva evangelización, piedad popular, mística popular y pastoral urbana. La enseñanza del Papa Francisco en su Exhortación apostólica “Alegoría del Evangelio”	73
<i>Jorge R. Seibold</i>	
Parte 2: Dimensión políticas públicas y sociedad civil	97
El modelo de desarrollo con inclusión y su inserción en la multipolaridad. Agendas y geopolíticas en conflicto.	99
<i>Daniel García Delgado</i>	
Hacia una nueva cooperación: trayectoria y desafíos.	125
<i>Eloy Mealla</i>	
Democratización de la educación en clave de diversidad. Un desafío de los nuevos tiempos.	149
<i>Ana Cambours de Donini</i>	
Hacia un nuevo proyecto de sociedad: el don y la reciprocidad como categorías económicas	169
<i>Cristina Calvo</i>	
Acuerdos y conflictos. Aspectos de la relación Estado-Iglesia en las presidencias kirchneristas	191
<i>Sergio De Piero y Aníbal Torres</i>	
Sobre los autores	219

Introducción

Signos del panorama nacional, regional y mundial

Distintos fenómenos se vienen registrando en los últimos años tanto en la realidad nacional como en el panorama regional y mundial. Estos fenómenos nos convocan a realizar un detenido análisis, tratando de interpretar sus significados e implicancias socioculturales para esta época que vivimos. De esta manera, desde un pensamiento históricamente situado y enmarcado en nuestra tradición de discurso como Grupo interdisciplinario, nos complace compartir con los lectores y proponer al diálogo abierto nuestras reflexiones sobre algunas cuestiones de particular relevancia, realizadas desde una diversidad de abordajes. Consideramos que tal multiplicidad de perspectivas, pluralidad legítima y necesaria, se enriquece a su vez desde su reconocimiento común de un “nuevo paradigma”, cuyo surgimiento puede advertirse en la filosofía, las ciencias y la praxis histórica y social.¹ Es desde allí que realizamos nuestra interpretación de los “signos” (acontecimientos, procesos y aspiraciones)² que en estos tiempos manifiesta la realidad argentina, latinoamericana y global.

1 Para una mayor profundización de las características específicas de este “nuevo paradigma”, se puede consultar en este volumen el artículo de Juan Carlos Scannone.

2 La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II señala al respecto que “[...] es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los *signos de la época* e interpretarlos a la luz del Evangelio [...]. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza” (párr. 4). El mismo documento además refiere: “El Pueblo de Dios [...] procura discernir en los *acontecimientos, exigencias y deseos*, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios” (párr. 11) (la cursiva es nuestra).

En esta presentación, primeramente dirigimos entonces nuestra reflexión hacia el contexto local. Aquí resulta destacable que la democracia argentina lleva ya más de treinta años desde su recuperación en 1983. Nos detenemos especialmente en los acontecimientos y procesos relacionados con la interacción de distintos factores (socioestructurales, político-institucionales e ideológico-culturales) y el comportamiento de actores individuales y colectivos. Considerar esto nos coloca frente a un escenario cuya complejidad tiende a ser opacada en ciertas lecturas reduccionistas, que acentúan en forma aislada el papel de las estructuras o de los sujetos.

En esta Argentina ya bicentenaria, advertimos entonces cómo distintos actores (estatales, sociopolíticos y económicos), dotados de recursos y capacidades diferenciales de acción estratégica, han venido impulsando en los últimos años tanto la reformulación de cuestiones que mantienen un importante grado de vinculación con períodos anteriores como también la problematización e incorporación en la agenda pública de temáticas relativamente más novedosas. Entre las primeras, mencionamos los derechos humanos, la inclusión social, la cuestión educativa y el modelo de desarrollo. En cuanto a las segundas, señalamos el cuidado del medioambiente, los derechos para las minorías y la regulación de los medios de comunicación.

En tal proceso, constitutivo de las políticas públicas, diferentes actores incluso se han coaligado para hacer frente a las características propias que fue asumiendo el conflicto por la formación de dicha agenda pública y por la caracterización o la definición de cada problemática a incorporar (o desestimar) en la misma. Esto fue realizado desde argumentaciones republicanas, participativas o de cuño liberal. Tales discursos han atravesado también las relaciones oficialismo-oposición, tanto en el plano nacional como en el provincial.

Aun así, y más allá de las intencionalidades de algunos actores, es de destacar que estos movimientos han sido principalmente canalizados por la institucionalidad del régimen democrático-representativo. Por otra parte, así como éste ha permitido los intentos de recentralización de las políticas públicas (por ejemplo, en materia educativa, de seguridad social y de transportes), también ha contribuido a que tales esfuerzos estén en tensión con las experiencias alternativas que habilita el acentuado federalismo institucional argentino. Así y todo, es

un signo positivo que Argentina –a diferencia de otras federaciones– no presente agudos conflictos de base local o regional y, menos aún, una activación de clivajes o divisiones por diferencias lingüísticas, religiosas o étnicas (situaciones que en otras latitudes hacen peligrar la existencia misma del Estado nacional concebido como tal). Esto ha venido teniendo lugar incluso pese a la persistencia de problemas de sobre- y sub-representación política de algunas provincias. Los mencionados intentos de recentralización de las políticas públicas de estos años, aun con sus marchas y contramarchas, han contribuido entonces a la integración del país, aunque sin revertir el carácter descentralizado de nuestra democracia.

Vinculado a lo anterior, hay que señalar también, por un lado, el aspecto ciertamente flexible mostrado por las instituciones. Por el otro lado, el propio diseño de las mismas se encuentra en relación con las cuestiones públicas que han venido siendo problematizadas por los diferentes actores. Así, se advierte cómo el Estado mismo, atravesado por tensiones diversas, se presenta dinámico en sus posicionamientos y en la configuración y desempeño de sus agencias.

Esto lleva a considerar además que, y a diferencia de lo sostenido en una opinión extendida, la presencia de conflictividad social registrada con respecto a algunas cuestiones públicas (por ejemplo, aquellas vinculadas a los derechos de los trabajadores) guarda cierta relación con las acciones estatales tendientes a una efectiva incorporación de sectores vulnerables. Tales iniciativas en muchos casos mejoraron las posibilidades de comportamiento colectivo y la recreación de lazos de solidaridad en sectores antes postergados. Así, si en los 90 los decisores públicos entendían que las instituciones estatales eran un obstáculo que se debía remover para lograr de esa forma políticas públicas de calidad y liberalización de los mercados, en los últimos años se ha abandonado tal supuesto neoclásico. En su reemplazo fue adoptada la noción según la cual, para alcanzar tales políticas, es importante la creación de mediaciones institucionales.

Pero, en relación a estos aspectos (si se quiere, procedimentales), el discernimiento sobre los fenómenos que se vienen dando en esta Argentina de la segunda década del siglo **XXI** nos lleva a detenernos en rasgos más sustantivos de nuestra democracia. Aquí percibimos algunos claroscuros. Por un lado, tal como advertíamos en nuestro

trabajo anterior,³ algunas aspiraciones que han llegado a plasmarse en cuestiones públicas siguen demandando el incremento de los esfuerzos colectivos para alcanzar ciertos consensos básicos. Sin pretender la uniformidad y resguardando el ámbito de la discrepancia de visiones y la incertidumbre característica de la compulsa política periódica, advertimos no obstante que continúa siendo necesario alcanzar acuerdos con el fin de formular e implementar políticas de Estado necesarias para el bien común. Pues, entre los desafíos que el país sigue enfrentando, destacamos la necesidad de avanzar en el descenso de la pobreza, mejorar la distribución del ingreso, garantizar plenamente los derechos de los pueblos originarios y lograr una mejor convivencia ciudadana.

Por otro lado, también resaltamos que en estos últimos años la realidad nacional ha mostrado algunos signos positivos, esperanzadores. En determinados casos, éstos se hallan en continuidad con los pasos dados en instancias previas, y también se manifiestan en el proceso de formación de la agenda pública que mencionamos anteriormente. Entre tales signos destacamos los siguientes: las diferentes iniciativas de promoción de la libre participación en el ámbito público (como la ampliación del cuerpo electoral a más jóvenes); la creciente defensa que la mayoría de la ciudadanía hace de los valores de memoria, verdad y justicia, junto a los de diversidad, inclusión y libertad religiosa; las diversas iniciativas solidarias cogestionadas con el Estado o autónomas, muestras de gran creatividad; la armónica convivencia de diversas comunidades provinciales –propias de nuestra democracia multinivel– con la comunidad política nacional; y el renovado compromiso de diferentes sectores sociales, que se manifiestan incluso desde lo celebratorio, con respecto a las aspiraciones de edificar un proyecto común de país. En esta tarea se han tenido en cuenta legados e identidades históricos, como la construcción de la “patria grande” latinoamericana.

Estos signos diversos que señalamos en el contexto nacional corresponde analizarlos también en su relación con los acontecimientos y procesos que vienen ocurriendo a nivel regional y global. En este sentido, es saludable que en los últimos años se continúe dando pa-

3 Nos referimos a Grupo Farrell (2010), *¿Hacia dónde? Debates, consensos y estrategias para la Argentina bicentennial*, La Crujía, Buenos Aires.

son importantes en la integración de América Latina. La creación de organismos como la CELAC (Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños) –donde la región estrecha lazos estratégicos y culturales con el Caribe–, en línea con el Mercosur (Mercado Común del Sur) y el impulso a la UNASUR (Unión de Naciones Suramericanas), contribuyen a otorgar robustez institucional a la unidad latinoamericana. Así, junto a la aspiración de una participación activa de los pueblos latinoamericanos (a ser representados en el PARLASUR –Parlamento del Mercosur–), se espera poder hacer frente a los desafíos de la región. Por un lado, avanzar más en los acuerdos de base económico-comercial. Por el otro lado, tender a una mayor integración social. En estos esfuerzos, es un signo importante que la mejora que ha venido evidenciando la región en sus indicadores socioeconómicos haya sido acompañada por la declaración en 2014 de América Latina y el Caribe como “zona de paz”. Esto cobra mayor relevancia con el recientemente iniciado giro histórico en las relaciones diplomáticas entre Cuba y los Estados Unidos.

Consideramos que dicha paz no supone, desde luego, haber superado todas las tensiones que a lo largo del tiempo han ido teniendo lugar en nuestra región. Muchas de éstas incluso introducen inestabilidad en el proceso de integración. Los conflictos en relación con el extractivismo minero; el aperturismo comercial-financiero impulsado por algunos sectores políticos, económicos y mediáticos de cada país; y la falta de una definición más clara del liderazgo del bloque regional son ejemplos de las turbulencias que vienen afectando la unidad latinoamericana.

De todas maneras, entendemos que haber arribado a la declaración de paz a la que hacíamos referencia anteriormente es un logro importante, fruto de madurez política. Más aún, tal característica de nuestra región representa un signo positivo en un contexto mundial que viene exhibiendo agudos conflictos.

Aquí, en el marco de la globalización de las comunicaciones y de ciertas prácticas culturales y discursos con pretensiones hegemónicas, vemos primeramente cómo grandes capitales fluyen de un territorio a otro en busca de mayor rentabilidad. Esto menoscaba los intentos de regulación estatal e incluso supranacional, y arroja así en la pobreza e indigencia a millones de seres humanos. Se producen también efectos perjudiciales sobre el medioambiente, al realizarse una utilización muchas veces predatoria de los recursos naturales, en

aras de lograr altas ganancias sin atender a la sustentabilidad. Con todo esto, la autonomía de los Estados, la gobernabilidad de las sociedades y los procesos de integración regional se ven afectados (si bien en grados diversos), más aún si se tiene en cuenta la escalada mundial de negocios asociados al narcotráfico.

Además, la activación de nuevos conflictos de matriz territorial o religiosa viene impactando a vastas zonas del globo. Con esto se provocan nuevas asimetrías (como se visualiza, por ejemplo, en Europa), acompañadas con el auge del terrorismo en los países centrales y las crueles persecuciones a las minorías culturales o religiosas, fundamentalmente en África, Oriente Medio y Asia. Nos enfrentamos de esta manera ante el drama ético de nuevas violaciones a los derechos humanos. Así entonces, los desafíos acuciantes del escenario mundial no son solamente la acentuada inestabilidad sistémica en el plano meramente geopolítico-estructural, sino –y ante todo– los peligros que rodean a la posibilidad de la vida humana digna sobre el planeta. Todos salimos perdiendo en esta situación, especialmente los más pobres.

Pero en este complejo panorama también se vislumbran signos positivos. Entre ellos, resaltamos las acciones promovidas por diversos movimientos socioculturales (congregados, por ejemplo, en los diferentes Foros Sociales) y sus propuestas basadas en la solidaridad, la participación activa de la ciudadanía, el respeto a la diversidad cultural y la aspiración de nuevos modelos de desarrollo para los pueblos de la tierra. También son de destacar los esfuerzos de algunos Estados por articular alianzas estratégicas (por ejemplo, los llamados BRICS –Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica– y lo que ya referimos para Latinoamérica) que vuelvan factibles las aspiraciones de un mundo multipolar. En esto se advierte una posibilidad real para que sean tenidos en cuenta los intereses de las poblaciones del Sur, históricamente relegadas en los ámbitos de decisión más importantes dentro de las organizaciones internacionales (como el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas).

Por último, en la elección del Papa Francisco en 2013 y en el accionar que ha venido desplegando, advertimos también un signo esperanzador de estos tiempos. Si bien éste no es un libro dedicado al Pontífice, realizamos aquí unas breves consideraciones (las cuales son abordadas también en algunos de los artículos que presentamos), dada la relevancia que su figura ha adquirido a nivel internacional.

Distintos aspectos en relación con Francisco han ido despertando empatía en muchísimas personas comprometidas activamente con un mundo más justo, pacífico, solidario y fraterno, sea que pertenezcan o no a una determinada confesión religiosa. Entre tales rasgos, se destacan la procedencia latinoamericana del Papa, su énfasis en la misericordia y en la sencillez propias del Evangelio y una agenda en la cual tienen prioridad los pobres de las periferias geográficas y existenciales, la paz mundial y la reforma de las estructuras eclesiales y del sistema internacional.

Así como Francisco señala la continuidad con algunos posicionamientos de sus predecesores (por ejemplo, la defensa de la democracia, la promoción de la paz y la comunión entre los pueblos y culturas), también enfatiza en la agenda de la Santa Sede otras temáticas, consciente tanto de que el mundo asiste a un cambio epocal y paradigmático, como así también de que la Iglesia no debe ser eurocéntrica y monocultural. De esta manera, por un lado, se hace eco y resignifica algunas preocupaciones afines a organizaciones populares, líderes políticos y confesiones religiosas (por ejemplo, haciendo señalamientos sobre la “cultura del descarte” a nivel mundial, la “rehabilitación de la política”, el cuidado de la ecología, la mayor participación de las mujeres en la Iglesia y la denuncia de la trata de personas). Por el otro lado, también incorpora en dicha agenda algunas temáticas más propias de su ministerio formado en la Iglesia latinoamericana (como la valoración positiva de la memoria y utopía de los pueblos, la piedad y la mística populares y la cultura del trabajo).

Este perfil del Papa le ha permitido a la Iglesia renovar el diálogo con diversos sectores (confesionales o no) y reimpulsar una amplia alianza (mediante iniciativas como el Encuentro Mundial de Movimientos Populares, que tuvo lugar en el Vaticano en 2014, y luego durante su visita a Bolivia en 2015). Se busca así aunar voluntades para el cuidado efectivo y la promoción de la dignidad humana.

Las redefiniciones que Francisco impulsa a nivel global y hemisférico también suponen, desde luego, interpelaciones para distintas disciplinas, en general, y para el Pensamiento Social de la Iglesia, en particular. Si tenemos en cuenta su visión respecto de América Latina, la reflexión eclesial comprometida con nuestra región, y en diálogo abierto con diversos sectores y tradiciones de discurso, debe contribuir de modo renovado con la aspiración del Papa a “que el futuro de América Latina sea forjado por los pobres y los que sufren,

por los humildes, por los que tienen hambre y sed de justicia, por los compasivos, por los de corazón limpio, por los que trabajan por la paz, por los perseguidos a causa del nombre de Cristo, “porque de ellos es el Reino de los cielos” (cf. Mt 5,1-11).⁴

El libro que aquí presentamos es una contribución a dicha intención. Se ha realizado para ello un paciente trabajo de alrededor de dos años de fecundo diálogo e intercambio de críticas constructivas y sugerencias entre especialistas de diversas ciencias (teología, filosofía, sociología, economía, ciencia política y ciencias de la educación), de manera de realizar una interpretación conjunta de los signos que hemos ido señalando. Queremos agradecer especialmente a la diócesis de Rottenburg-Stuttgart (Alemania), por su apoyo para la elaboración de este nuevo libro del Grupo Farrell. Esperamos además que el mismo sea un aporte para la comprensión de los desafíos epocales que atravesamos y que este diálogo con los lectores resulte fecundo para ayudar a iluminar la coyuntura que atravesamos a nivel nacional, regional y mundial.

Estructura del libro

“Los signos de los tiempos” se manifiestan en diferentes ámbitos del quehacer humano, la interpretación de los mismos en este libro se desarrolla fundamentalmente con relación a dos dimensiones. Éstas, además de guardar estrecha relación entre sí, definen las dos partes que conforman esta obra. Así como la primera profundiza en la dimensión *filosofía y religión*, donde se brinda un panorama más general, la segunda permite focalizar en distintas áreas de *políticas públicas* y sus relaciones con la *sociedad civil*.

⁴ Como afirmó el Papa en su homilía con motivo de la fiesta de la Virgen de Guadalupe, en Francisco (2014), “Con el estilo de Dios”, en *L’ Osservatore Romano*, ed. en lengua española, 19-26 de diciembre, p. 3.

Parte I: Dimensión filosofía y religión

Esta sección se abre con el artículo titulado “Interpretación reflexiva de la actual realidad histórica: semillas de futuro”, de Juan Carlos Scannone, S. J. En este texto se aborda primeramente la crisis actual de la modernidad y sus cuatro revoluciones, y se profundiza en la de carácter cultural. A partir de ésta, el autor se pregunta si ya se están dando “indicios” de un “nuevo paradigma” sociocultural posible. En los signos que desarrolla seguidamente, incluye hacia el final la elección del Papa Francisco y su nuevo liderazgo eclesial y mundial, como un nuevo signo de los tiempos “en persona”.

Luego, se encuentra el artículo cuyo título es “¿Una cuestión saldada? La superación de la tensión entre identidad-modernización en el pensamiento latinoamericano”, de Luis Di Pietro, donde se expone la estrecha relación de esta tradición reflexiva con el proceso de constitución de nuestras naciones, pensamiento en el cual la tensión establecida entre modernización e identidad tuvo un lugar destacado. A continuación, el autor señala las cuestiones que en la actualidad reciben mayor atención en el pensamiento latinoamericano y finaliza el texto identificando dos cuestiones prioritarias para tal reflexión.

Esta primera parte la cierra el artículo titulado “Nueva evangelización, piedad popular, mística popular y pastoral urbana. La enseñanza del Papa Francisco en su Exhortación Apostólica ‘Alegría del Evangelio’”, de Jorge Seibold, S. J., donde al inicio se introduce al lector tanto en el contexto de surgimiento como en las características generales y el alcance del documento del Pontífice. Luego, se profundiza en las nociones de “piedad popular” y “mística popular”, señalando el vínculo entre ellas, así como su relación con el magisterio latinoamericano. Seguidamente, el autor expone los desafíos de la “pastoral urbana” y concluye destacando la riqueza del documento de Francisco con respecto a las tres temáticas abordadas, en tanto aportes a la “nueva evangelización”.

Parte II: Dimensión políticas públicas y sociedad civil

Esta segunda parte se inicia con el artículo titulado “El modelo de desarrollo con inclusión y su inserción en la multipolaridad. Agendas y geopolíticas en conflicto”, de Daniel García Delgado, donde se analiza la emergencia del paradigma “posneoliberal” tanto a nivel nacio-

nal como regional y global, señalando las agendas y geopolíticas que corresponden a cada uno de estos tres niveles. El autor profundiza en las características del nuevo modelo que se ha dado en la última década en Argentina, y además aborda no sólo la nueva impronta que ha adquirido la integración regional latinoamericana, sino también algunas modificaciones sustantivas del poder económico y político mundial. Asimismo, destaca las aspiraciones a la “multipolaridad” como un “signo” y refiere también las amenazas que se ciernen sobre los niveles mencionados.

Seguidamente, se encuentra el trabajo que lleva por título “Hacia una nueva cooperación: trayectoria y desafíos”, de Eloy Mealla. Aquí se aborda la génesis y evolución de las nociones “desarrollo” y “cooperación”, la relación entre estos conceptos y sus implicancias desde el punto de vista de las relaciones internacionales, como así también la interacción entre los bloques regionales, en especial con respecto al Sur-Sur. Focalizando en los vínculos en esta región del mundo, el autor señala además las actuales propuestas de reformulación de la cooperación, destacando sus trayectorias y desafíos más acuciantes.

Posteriormente, se ubica el artículo titulado “Democratización de la educación en clave de diversidad. Un desafío de los nuevos tiempos”, de Ana Donini, abordaje que comienza con la referencia a la ola de políticas educativas en América Latina, y que luego se focaliza en la obligatoriedad de la escuela secundaria en Argentina y sus particulares desafíos. La autora señala también el debate en torno a las perspectivas teóricas, los nudos críticos y las tensiones de las políticas democratizadoras, que buscan una mayor justicia educativa, y concluye destacando el rol de la Iglesia en tales procesos.

A continuación, se presenta el texto “Hacia un nuevo proyecto de sociedad: el don y la reciprocidad como categorías económicas”, de Cristina Calvo. El artículo comienza con una referencia a la crisis económica mundial y sus implicancias a nivel ético, cultural y antropológico. Se profundiza luego en las características del nuevo paradigma en economía, resaltando las nociones de “don”, “gratuidad” y “reciprocidad” (en sus diferentes formas). También, se señalan distintas aplicaciones concretas que el sistema económico puede hacer del “don” y la “reciprocidad”, y en la conclusión se enfatiza la estrecha relación entre la economía y la “gratuidad”.

Finalmente, el libro se cierra con el trabajo que lleva por título “Acuerdos y conflictos. Aspectos de la relación Estado-Iglesia en las

presidencias kirchneristas”, de Sergio De Piero y Aníbal Torres. Aquí se realiza primeramente un recorrido por algunos hitos históricos que marcaron la interacción entre las esferas estatal y eclesiástica en Argentina, focalizando en los cambios y continuidades que a partir de 2003 se registraron en dicho vínculo. Los autores centran su análisis en los posicionamientos de los distintos actores en relación con algunas cuestiones públicas claves de las presidencias kirchneristas, y en último lugar abordan la cuestión de qué significado tiene para tal relación la elección de Jorge Bergoglio como Papa.

Como puede apreciarse, los artículos que integran ambas partes del libro profundizan en los “signos de los tiempos” referidos al comienzo de la sección introductoria. Desde el reconocimiento común de los autores del nuevo paradigma emergente, se contribuye a la comprensión de diversas cuestiones epocales. Así, el estudio de Scannone posibilita iluminar diversos fenómenos en estrecha relación con el surgimiento de dicho cambio paradigmático. Las reflexiones que éste suscita encuentran en el artículo de Di Pietro una focalización en el pensamiento latinoamericano y su aporte a la integración regional. A su vez, el trabajo de Seibold contribuye al conocimiento de los replanteamientos y las caracterizaciones que se han venido realizando en la pastoral eclesial a partir de la elección de Francisco.

También las acuciantes cuestiones internacionales reciben diferentes abordajes. Así, el artículo de Calvo vuelve posible comprender los fenómenos económicos desde categorías superadoras de los reduccionismos utilitaristas. El texto de Mealla habilita a analizar las relaciones entre los bloques regionales, en especial el Sur-Sur, desde un renovado acercamiento al fenómeno de la “cooperación”.

Los abordajes vinculados con el caso argentino permiten aproximaciones a diversos fenómenos de implicancias mayores. Por un lado, el estudio de Donini ilumina algunos desafíos importantes que atraviesan las políticas educativas. Por otro lado, el artículo de De Piero y Torres contribuye a conocer las reconfiguraciones del vínculo entre políticas públicas y religión. Por último, el trabajo de García Delgado posibilita precisar las características y tensiones geopolíticas del posneoliberalismo.

Sobre el Grupo de Pensamiento Social de la Iglesia “Monseñor Gerardo Farrell”

Al referirnos a la formación del Grupo, debemos remontarnos a las reuniones de los exbecarios del Intercambio Cultural Latinoamericano-Alemán (ICALA), las cuales estuvieron dedicadas a estudiar la Doctrina Social de la Iglesia, con el objetivo de responder a los acuciantes problemas sociales de nuestro subcontinente. Tales encuentros sirvieron para tomar conciencia sobre la necesidad de ahondar interdisciplinariamente dicho pensamiento y su puesta en práctica inculturada en nuestras sociedades, a fin de dar respuesta así a dichas problemáticas.

Hacia fines de 1987, se incrementó el intercambio y se cursaron invitaciones a miembros de dicho programa para debatir en Alemania la propuesta de formar grupos interdisciplinarios en los propios países de procedencia. Es a partir de allí que en Argentina surge entonces el Grupo interdisciplinario sobre Pensamiento Social de la Iglesia, nucleamiento que luego tomaría el nombre de “Monseñor Gerardo Farrell”. Se realizó así un merecido homenaje a uno de sus miembros fundadores –quien posteriormente fue designado obispo coadjutor de la diócesis de Quilmes–, lo que fue decidido después de su muerte, acaecida prematuramente en el año 1999.

Cabe destacar que el Grupo participó, junto a los otros equipos (alemán, brasileño, chileno y peruano) de investigación, de dos reuniones conjuntas de todos sus miembros (en Belo Horizonte, Brasil, y en San Miguel, Argentina). Producto de estos encuentros, nació la obra, en cinco volúmenes (seis tomos, porque el cuarto se divide en IV-A y IV-B), compilada por Peter Hünemann y Juan Carlos Scannone, con la colaboración de Margit Eckholt: *América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán*, Eds. Paulinas, Buenos Aires, 1992-93, que luego fue publicada en alemán, en una selección de tres volúmenes (Grünwald, Mainz, 1993).

Cuando se finalizó la citada obra, el Grupo argentino percibió el aprendizaje que había realizado con respecto a trabajar interdisciplinariamente, pues sus miembros provenían de distintas ciencias (teología, filosofía, sociología, economía, ciencia política) y de diversas instituciones universitarias y orientaciones ideológicas, todos reunidos y comprometidos con la misma opción preferencial por los

pobres, la pertenencia consciente a América Latina y el pensamiento social cristiano. Fue en ese contexto que se decidió por unanimidad continuar trabajando como grupo en la misma línea que hasta entonces. Si bien el equipo se fue renovando a través del tiempo y se completó con otras disciplinas (por ejemplo, ciencias de la educación y de la comunicación social), mantuvo no obstante el mismo espíritu y enfoque originales.

Así es como se fueron publicando distintas obras trabajadas en conjunto, y prestando de tal forma variados servicios a la Iglesia que camina en Argentina. La primera de ellas fue *Argentina, tiempo de cambios. Sociedad, Estado, Doctrina Social de la Iglesia*, Ed. San Pablo, Buenos Aires, 1996, que reflexionaba, a la luz de dicha enseñanza, sobre los cambios producidos en tiempos de Menem. Luego, siguió *Argentina: alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio*, Ed. San Pablo, Buenos Aires, 1999, donde se planteaba una globalización alternativa y que contó con colaboraciones de profesores de la Universidad Católica de Córdoba, en un fecundo intercambio con el Grupo. Posteriormente, apareció *Crisis y reconstrucción. Aportes desde el pensamiento social de la Iglesia. I: Dimensión política-económica; II: Dimensión social y ético-cultural*, Ed. San Pablo, Buenos Aires, 2003, donde se reflexionó sobre la crisis de fines de 2001 y los primeros pasos de salida de la misma. A tal obra le siguió *Ética, desarrollo y región. Hacia un regionalismo integral*, CICCUS, Buenos Aires, 2006, con aportes también de investigadores de países vecinos –especialmente invitados–, libro que propone nuestro futuro –en tiempos de globalización– dentro del Mercosur y la región latinoamericana. Seguidamente, se publicó *Los aportes de Aparecida I* y, en parte, *II*, serie de artículos sobre la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, publicado en la revista *CIAS, Centro de Investigación y Acción Social*, año 56, 2007, que comentan el acontecimiento y Documento de Aparecida, en su continuidad con el Concilio Vaticano II y el magisterio social latinoamericano, desde la Conferencia de Medellín. Posteriormente, en la obra *¿Hacia dónde? Debates, consensos y estrategias para la Argentina Bicentennial*, La Crujía, Buenos Aires, 2010, acompañamos con distintas reflexiones la celebración del Bicentenario patrio. Cabe resaltar que para los libros *Crisis y reconstrucción*, *Ética, desarrollo y región* y *¿Hacia dónde?* se contó con el financiamiento del Departamento “Iglesia universal” del Vicariato

Introducción

General de la diócesis de Rottenburg-Stuttgart. Como referimos más arriba, también hemos recibido tal apoyo para los trabajos que presentamos aquí.

Queremos mencionar también, el apoyo de otros miembros del Grupo que no pudieron participar de esta obra: Floreal Forni, P. Carlos Galli e Ignacio Chojo Ortiz.

Este nuevo libro del Grupo muestra que el recorrido señalado no se ha detenido, sino que seguimos caminando. Desde el sendero abierto por la Iglesia hace 50 años, renovamos entonces nuestra cercanía compartiendo “[l]os gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo...”⁵ A ellos ofrecemos estas reflexiones.

⁵ Tales las palabras iniciales de *Gaudium et Spes*, proemio, párr. 1.

Parte 1:
Dimensión filosofía y religión

Interpretación reflexiva de la actual realidad histórica: semillas de futuro

Juan Carlos Scannone, S. J.

La reflexión filosófica sobre la historia occidental de los últimos siglos interpreta nuestra situación actual, con Romano Guardini, como el “fin de los tiempos modernos” (Guardini, 2006). Éstos se caracterizaron por el *giro copernicano* de Kant, no solamente en filosofía, sino en toda la cultura, a saber, el giro desde el realismo cosmológico de la *sustancia* hacia un auto-centrarse del *sujeto* humano (individual y colectivo) en su *razón crítica* y su *libertad autónoma*. Pero hoy, en la actual tardo o posmodernidad, tanto la sustancia como el sujeto se han vuelto culturalmente *líquidos*, según la expresión tan gráfica de Zygmunt Bauman,¹ pues lo líquido no tiene una forma determinada, sino que se adapta a cualquier recipiente o se derrama. Con todo, en esa situación de *crisis* aparentemente terminal, una lectura atenta de la realidad histórica que nos toca vivir puede permitirnos *discernir* quizás *semillas de futuro* y *posibilidades reales* de una eventual *nueva* época.²

En primer lugar, trataré de la crisis actual de la modernidad, siguiendo el hilo de las *cuatro revoluciones* –no siempre simultáneas– que la caracterizaron: la *científica*, la *técnica*, la *política* y la *cultural*, y vislumbrando ya algo de *lo nuevo* que hoy las supera. En un segundo paso, me detendré en la revolución que nombré a lo último –la cultural–, preguntándome si ya se están dando *indicios* de un *nuevo*

¹ Cf. Zygmunt Bauman prefiere no hablar de posmodernidad, sino de *modernidad líquida*; entre sus obras cf. Bauman (2005 y 2007).

² Sobre el discernimiento histórico, ver mi libro: Scannone (2009).

paradigma sociocultural posible, a pesar de la presencia de muchos otros indicios negativos. Por último, concluiré constatando que, en el entrecruce de ambos fenómenos sociales –la crisis y la emergencia de algo nuevo–, ha acontecido un *hecho histórico* inesperado, a saber, la elección del Papa Francisco y su nuevo liderazgo eclesial y mundial, como un nuevo signo de los tiempos “en persona”, en estrecha conexión con los indicados en los apartados anteriores. Todo ello apunta hacia el desafío de plantear y definir una *globalización alternativa* a la actual.

La crisis de la modernidad

Según Abel Jeannière (Jeannière, 1990), la modernidad consistió en cuatro revoluciones: la primera es la *científica*, cuando con Galileo y Newton se pasó de la atenta observación de la naturaleza a la *experimentación*, y se abrió entonces para la física “el seguro camino de la ciencia”, como lo señala Kant en el prólogo B de la *Crítica de la razón pura*. Pues el hombre condiciona así a la naturaleza con sus preguntas e hipótesis *a priori*, a las cuales aquélla le ha de responder según el encuadre teórico *previo* de la experimentación. De esa manera, se concibe que todo se realiza en forma determinística y aun matemáticamente previsible. Hoy, en cambio, la *física* y la *biología cuánticas* le han puesto un *límite* a tal comprensión, y se abren al surgimiento de la *novedad* (y, en consecuencia, a cierta gratuidad), al *indeterminismo*, a la *probabilidad* emergente y a *leyes estadísticas* que dejan lugar para la libertad, etc.

La segunda revolución moderna, la *técnica* –industrial y, luego, postindustrial (máquina de vapor, electricidad, electrónica)– parece dominarlo todo, como lo constataron *v. g.* Heidegger y Adorno –con su crítica filosófica a la técnica absolutizada– o Aldous Huxley –con la ficción poética de su novela *Brave New World*–. Pero ella no sólo tocó ya su *límite* físico, a partir de las explosiones e implosiones nucleares, que amenazan terminar con la humanidad “el día después”, sino que está hoy llegando a otro *límite*: el de lo humano y, por ello, moral, tanto con la manipulación genética y la clonación humanas como con la contaminación ecológica.

La *democracia* fue el fruto de la tercera revolución: la *política*, simbolizada en la Revolución Francesa y, quizás más, en la Nortea-

americana; pero no solamente sufrió su contrapartida social en la Revolución Rusa, sino que hoy toca un doble *límite*: por un lado, la crisis de *representación* que sufren los políticos y los partidos políticos, con el consecuente reclamo de una *verdadera* democracia más participativa; por otro lado, la necesidad de que la democracia no sea sólo política, sino también *social y económica*, con justicia y equidad, tanto *intra-* como *internacional*, en un mundo globalizado.

La revolución *cultural*, que de alguna manera coronaba y sustentaba las otras, estuvo constituida por la Ilustración, tanto la primera, de corte liberal, como la segunda, de inspiración marxista. Esta última “implosionó” en su máxima expresión política con la caída del muro de Berlín y el fin de la Unión Soviética. La primera muestra los límites económicos (y éticos) de su forma *neoliberal* en la crisis del 2007, que fue no sólo financiera y económica, sino también ética y cultural, crisis que todavía no hemos superado y cuyos coletazos se manifiestan por todas partes, especialmente en el desempleo estructural. Aparentemente, se agota el paradigma sociocultural moderno, mientras está surgiendo uno nuevo. De los signos de esa emergencia, verdaderos *signos de los tiempos*, es decir, que caracterizan al tiempo actual, trataré a continuación.

¿Hacia un nuevo paradigma sociocultural?

El “nuevo pensamiento”

La filosofía está operando en la cultura actual *no* como el búho de Minerva, “que levanta su vuelo al atardecer” (Hegel), *sino* como la alondra o el zorzal, que anuncian una nueva aurora. Pues hoy se están dando *signos* de ésta tanto en el pensar filosófico mismo como en las ciencias y en las prácticas sociales, es decir, tanto en la teoría como en la praxis. Abordaré en primer lugar la teoría, refiriéndome a la filosofía y, luego, a las ciencias.

Así como el giro copernicano de Kant inauguró claramente los tiempos modernos –sin la ambigüedad del *yo sustancia* de Descartes–, fue la *inflexión* (*Kehre*) de Heidegger la que –habiendo pasado por Kant– no sólo superó la metafísica clásica de la sustancia, sino también la filosofía moderna del *sujeto*, incluido el sujeto trascendental husserliano, y preparó así un “nuevo comienzo”. Pues, aunque

ya antes Franz Rosenzweig había propuesto un “nuevo pensamiento” (Rosenzweig, 1983), sin embargo su contribución no fue estrictamente filosófica, sino preñada de teología, ni tuvo históricamente el impacto filosófico y cultural de Heidegger. Con todo, ambos coinciden en tomar en serio *al otro y al tiempo*, dejando entonces de privilegiar la *identidad*, la *inteligibilidad*, la *necesidad* y la *eternidad* –como lo hacían, según Werner Marx (1961), tanto el pensamiento clásico como el moderno–, para dar un lugar prioritario a la *diferencia* o *alteridad* irreductible, a la *novedad* histórica no deducible y a la *gratuidad* del don. Éstas parecen ser características no sólo de un pensamiento *otro*, sino también de un nuevo *paradigma* cultural *emergente*. Así se ubica mejor en su contexto el acento de la encíclica *Caritas in Veritate* (2009), de Benedicto XVI, puesto en el principio de gratuidad, aun en economía.

Dicho acontecimiento del pensar tuvo consecuencias para toda la filosofía posterior, en primer lugar, para la fenomenología post-heideggeriana, en la cual no se trató solamente de la *diferencia* ente/ser o ser/ser-ahí, del *evento-apropiación* o del *don* de ser y tiempo (Heidegger), sino también de diferentes fenómenos de *excedencia*, *novedad* y *donación*, como son la *alteridad ética del otro hombre* (Lévinas), el *acontecimiento* histórico o cotidiano (Ricoeur, Heinrich Rombach, Claude Romano), la *autoafección de la carne y la vida* (Michel Henry), el *símbolo* (Ricoeur) y la *obra de arte*, hasta realizar un *giro teológico* (Lévinas, Henry, Ricoeur, Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion, etc.) hacia la trascendencia, sin abandonar por ello el ámbito de la fenomenología y su hermenéutica. Según mi opinión, Marion asume y radicaliza los planteamientos de sus antecesores gracias a su *fenomenología de la donación* (Marion, 1997), la cual une en sí las notas, indicadas más atrás, de alteridad irreductible, acaecimiento novedoso y gratuidad, y consume así no sólo la inflexión superadora del giro copernicano, sino también el actual giro teológico.

Encuentro ciertos paralelismos de esa evolución de la fenomenología tanto con la filosofía analítica (el segundo Wittgenstein) –en la cual acaeció otro giro: el *lingüístico-pragmático*– como con la ética del discurso (Habermas, Apel), debido a su *racionalidad comunicativa* y *comunidad de comunicación*. Pues ambas, habiendo pasado por Kant, superan la filosofía moderna de la conciencia y del yo trascendental, ya que el lenguaje es social y público desde el inicio, y tanto comunidad como comunicación toman en serio al otro y al tiempo.

Claro está que la ética del discurso reivindica su carácter moderno e ilustrado, pero –según mi opinión, por cierto, discutible– alberga en su comprensión de la comunicación y de la comunidad el germen de la superación de la modernidad (Scannone, 1990).

Asimismo, desde otros presupuestos, *la filosofía latinoamericana de la liberación* también se plantea el viraje superador de la filosofía moderna y de su voluntad de dominación, *desde el yo a los otros* (los pobres y excluidos) y *al nosotros, del ser (universal) al estar y al estar-siendo* –en situación–, *del concepto al símbolo, de la ciencia a la sabiduría de los pueblos*. No por ello se niegan el yo, el ser, el concepto, la ciencia, sino que se los recomprende desde un “nuevo pensamiento” alternativo al de la identidad, totalidad y necesidad. La prioridad dada al otro en Lévinas fue releída entonces en clave ético-social, histórica, estructural, conflictiva y política, como la prioridad de los pobres en cuanto punto de partida y lugar hermenéutico de un filosofar inculturado en América Latina (Scannone, 1990 y 2005). Pero ese gesto filosófico ya había sido precedido por “la irrupción del pobre” en las Conferencias del Episcopado Latinoamericano de Medellín y Puebla y en las teologías de la liberación.

Un nuevo paradigma en las ciencias

Según la terminología de Thomas Kuhn, se habla hoy de un cambio de paradigma en las ciencias duras, al cual aludí más atrás al mencionar cómo la física y la biología cuánticas dan lugar al acontecimiento, a la novedad (de alguna manera gratuita) y a la emergencia, y dejan entonces espacio para el juego de la libertad humana en el mundo. Una expresión sintética de esto la encontré en una propaganda de obras sobre la teoría de la complejidad. Allí se decía, aproximadamente, lo siguiente: “El determinismo positivista es sustituido por la probabilidad y lo impredecible, y la elemental relación lineal causa/efecto, por los sucesivos niveles de profundidad que alumbran nuevos conceptos emergentes”. Pues bien, un cambio semejante está sucediendo en varias de las ciencias humanas. Según mi opinión, son *signos* de algo mayor, que involucraría toda la cultura actual. Pues, en niveles epistemológicos distintos e irreductibles entre sí, propios de las distintas ciencias, está sin embargo acaeciendo una admirable *analogía estructural*.

Así es como en varias de las *ciencias humanas* se está al menos insinuando una mutación de paradigma y la búsqueda de otro alternati-

vo. En *sociología y antropología cultural* conviene recordar las propuestas de Marcel Mauss y de sus seguidores, nucleados en torno de la *Revue du MAUSS* (Movimiento Antiutilitarista en Ciencias Sociales), con cuya “sociología del don” discuten filosóficamente tanto Jacques Derri-da como Marion, y a la cual Alain Caillé denomina *tercer paradigma* (del don) en ciencias sociales, contraponiéndolo a uno primero, *individualista*, utilitarista, contractualista e instrumentalista, y a uno segundo, *holístico* –pues acentúa el influjo de la totalidad social sobre los individuos–, propio del funcionalismo, culturalismo, institucionalismo y estructuralismo (Caillé, 2000). Como se ve, ambos corresponden al horizonte mental moderno. Y tal eventual “tercer paradigma” superador condice con lo dicho más atrás sobre la filosofía actual en cuanto aborda la donación, la reciprocidad interpersonal e intercomunitaria y la comunidad de comunicación.

También se dan intentos actuales de superación del individualismo subjetivista moderno en *psicología y psicoanálisis*, que confieren mayor relevancia a la relación, a la interrelación interpersonal y al “entre” que ellas implican.

En la misma línea se colocan los intentos de una nueva *ciencia económica* que supere tanto la concepción mercadocéntrica de la economía neoclásica como los intentos socialistas de planificación. Dicha superación se da tanto en la “economía social” en general, en la “economía civil” y en la “relacional” del italiano Stefano Zamagni; en la de comunión de los focolarinos (Luigino Bruni); en la de solidaridad del argentino José Luis Coraggio, así como también cuando se replantean todos los factores y momentos de la economía desde el “factor C” o “factor comunidad” –como lo hace la “economía popular de solidaridad” del chileno Luis Razeto–, o bien se repiensa la racionalidad económica a partir de la racionalidad comunicativa y la ética del discurso, como lo propone el suizo Peter Ulrich,³ etc.

Aún más, la concepción *comunicativa* del poder político de Hannah Arendt –seguida por otros filósofos, como Habermas y Ricoeur– comienza a influir la *ciencia política* (cf. Ricoeur, 1990). Así se supera una comprensión fundamentalmente *estratégica* del poder, como la moderna de Max Weber, de modo que –sin dejar de valorarla– se la

3 Entre otras obras, cf. Zamagni y Bruni (2004 y 2009), Ulrich (1993), Razeto (1984-1986), Coraggio (2009).

subordina a las racionalidades comunicativa y ética, ordenadas, aunque no ingenuamente, a la búsqueda de consensos y la superación dialógica de los conflictos.

Según mi opinión, así se retoma sin saberlo, en el nivel de la conciencia filosófica y política actual, la teoría democrática de Francisco Suárez y su distinción entre el contrato social (“actuar y querer juntos” como origen y principal constitutivo del poder) y el pacto constitucional o de gobierno (que corresponde a la relación “mando-obediencia”). Pues bien, la teoría suareciana está en la base de muchos planteos de los padres de la independencia latinoamericana, como Simón Bolívar, de los próceres de la Revolución de Mayo en el Río de la Plata, del Alto Perú, de Chile, etc. Por ello, su relectura puede servir para iluminar una praxis nueva en América Latina, porque retoma valores tradicionales en una forma adecuada a la nueva conciencia histórica y a la valoración actual de la racionalidad comunicativa en ciencias sociales y políticas.⁴

Aún más, con ocasión de la conmemoración de los dos siglos de la Revolución Francesa, tanto en Francia como en Italia, las ciencias *política, jurídica e histórica* recomenzaron a valorar y a volver a estudiar la *fraternidad* como “principio político olvidado”, afirmando que éste posibilita reconciliar los de *libertad e igualdad* y que los tres deben interpretarse hoy en su interrelación mutua (cf. Baggio, 2007; Percio, 2014). Su correspondiente práctico es el movimiento “políticos para la unidad” (de los focolarinos), que promueve el diálogo entre políticos de distintas ideologías, a fin de lograr consensos acerca de políticas de Estado, y que ha avanzado en varias naciones de Europa y América Latina.

Como resumen del presente apartado, estimo que parece insinuarse en las distintas ciencias humanas el germen de un cambio de paradigma hacia la comunión social en el respeto de las legítimas diferencias. Se superan entonces tanto el individualismo como el colectivismo modernos, así como la “neutralidad” axiológica de las ciencias sociales (Max Weber), lo cual da lugar a la búsqueda de la justicia y la amistad sociales.

⁴ Ver mi relectura actual de Suárez, en comparación con Hannah Arendt y su interpretación por Habermas y Ricoeur, en Scannone (1998a).

Gérmenes de un nuevo paradigma en la praxis histórica y social

No se trata (al menos todavía) de una tendencia sociocultural *dominante*, pero sí de la *emergencia de sus posibilidades reales*, que hay que saber discernir, proteger, coordinar, promover y hacer o dejar crecer. Así es como –en distintas partes del mundo y en diferentes ámbitos de la cultura– se aspira hoy a una sociedad más humana, justa, equitativa y solidaria, cuyo horizonte cultural sea –cada vez más, aunque nunca definitivamente– el de la *comunicación* (de palabras, acciones y bienes) hacia una mayor *comunidad* entre las personas, naciones, culturas, religiones y ciencias. La comunicación supone tomar en serio *a los otros y al tiempo*, implica la *relacionalidad* abierta, prepara el surgimiento de la *novedad histórica* como su fruto y se mueve fácilmente en la dimensión de la *gratuidad* recíproca y la *comunidad*. Lo que no conlleva olvidar ni eludir, sino superar los conflictos hacia una síntesis superior siempre en tensión.

Probablemente tal impulso cultural se deba en gran parte a la reacción *desde lo humano profundo* al paradigma anterior, que ha llevado hasta el extremo el individualismo competitivo y la inequidad de una sociedad opulenta de superconsumo junto a mayorías excluidas. Esa inequidad se hace más escandalosa en un continente cristiano como es América Latina, que –aunque no es el más pobre– es el más inequitativo, por la enorme brecha entre los más ricos y los más pobres. Para el cristiano, la búsqueda de transformación de esa situación de pecado se da gracias a la acción del Espíritu de Cristo en la historia.

La eclosión de lo social comunicativo

Gracias a Dios el proceso negativo de exclusión y homogenización no es el único proceso sociocultural hoy en curso, aun entre nosotros. También se dan, tanto en la sociedad global como en nuestra América, verdaderos signos positivos de los tiempos e indicadores de posibilidades reales de mejores tiempos. Entre ellos, se pueden enumerar los siguientes: la formación de *comunidades de naciones* para enfrentar mejor la globalización (entre nosotros: el Mercosur, la UNASUR, el CECLA, a pesar de sus respectivas deficiencias); el movimiento de las conciencias y las instituciones hacia una cada vez mayor *democrati-*

zación, que se desea participativa; el *ethos de los derechos humanos*, a los que varios de los otros fenómenos dan cuerpo social; la reacción activa de la *sociedad civil* ante la crisis del Estado Providencia y la absolutización del mercado; el fortalecimiento del *tercer sector* (las ONG, etc.) y de sus *redes de solidaridad*, aun mundial; y el *nuevo imaginario cultural* que corresponde a la mencionada emergencia de la sociedad civil. Todo ello parece responder a un *nuevo paradigma* cultural *practicado* de hecho, al que corresponde el modelo renovado de comprensión *teórica* –en los niveles de la filosofía y de las ciencias– del que ya he tratado. Claro está que entre ambos se da un fecundo círculo hermenéutico: la praxis se formula en teoría y ésta realimenta la praxis.

Pero todos los fenómenos que acabo de mencionar no se distinguen adecuadamente unos de otros, sino que están íntimamente entrelazados. Quizás puedan ser caracterizados en general como una *eclosión de lo social comunicativo*. A primera vista, este énfasis en la comunicación –si es auténtica, y se basa en la comunión y tiende a ella– corresponde a un *nuevo humanismo* tanto “del *otro hombre*” (en especial, los pobres) como del *nosotros* (comunión en la diferencia).⁵

Asimismo, hay que tener en cuenta que dicha eclosión implica una nueva relación de lo social con lo político (y también con lo económico); lo cual exige, a su vez, una *recomprensión* de cada uno de esos ámbitos, así como una iluminación nueva de todos ellos a partir de una comprensión adecuada del hombre, la sociedad y la historia, ya no sólo desde el individuo o desde la colectividad, sino desde la comunidad del *nosotros* ético-histórico (el tercer paradigma, según Caillé).

A continuación dirigiré primero mi atención al surgimiento de la *sociedad civil* en general y en América Latina y, luego, al *imaginario colectivo* que le corresponde.

La sociedad civil y su dimensión pública

Por diferentes razones, el Estado de bienestar (*Welfare State*) está en crisis, pero el mercado autorregulado ha mostrado que es incapaz de responder a ésta con su “mano invisible”. De ahí que se haya ido dando un fenómeno nuevo, tanto en el mundo global como en América

⁵ Respectivamente, aludo a: Lévinas (1973) y Scannone (1987).

Latina: la emergencia de la *sociedad civil*, como distinta del Estado y del mercado, la cual intenta responder a dicha crisis. En su encíclica *Caritas in Veritate*, Benedicto XVI, de acuerdo con esa nueva tendencia, le da a dicha sociedad civil y a su lógica un lugar importante en economía, junto al mercado y al Estado y a sus respectivas lógicas.

Ese fenómeno continúa hoy la reacción que la misma sociedad civil (con o sin la sociedad política) había iniciado en décadas anteriores, ya sea en favor de los derechos civiles (*v. g.*, en los EE. UU., los de la población de color: Martin Luther King) o contra los autoritarismos. Fueron ejemplos de reacción contra estos últimos los siguientes: el movimiento *Solidaridad* (*Solidarność*) en Polonia y otros de Europa Oriental (Hungría, la República Popular Alemana, etc.), la resistencia civil en Filipinas (cf. Cohen y Arato, 1994), o distintos movimientos por la democracia o los derechos humanos en América Latina durante las dictaduras militares (por ejemplo, en el Cono Sur: Chile, Argentina, etc.). Las Madres de Plaza de Mayo –según su talante originario– son un símbolo de esa resistencia civil activa.

Pero ahora, ya terminados los regímenes autoritarios en América Latina, dicho protagonismo social de la sociedad civil se sigue prolongando, con altibajos, en el nuevo contexto de democracia formal. Se trata de una importante reacción sociocultural, ya no contra los regímenes militares, sino ante la crisis del Estado Providencia y ante la absolutización neoliberal del mercado.

En la práctica, pero también en teoría, se está contradistinguiendo –también entre nosotros– la sociedad civil, de la mera lucha de intereses privados, como la entendía por ejemplo Hegel, con su “*bürgerliche Gesellschaft*” (que se traducía entonces por “sociedad civil”).⁶ Hoy se puso en práctica, se descubrió y teorizó su dimensión *pública*, referida al *bien común*, distinguiéndosela, sin embargo, de la propia del Estado.

El neoasociacionismo popular

En relación con el fenómeno universal del despertar de la sociedad civil podemos ubicar al *neocomunitarismo* o *asociacionismo de base* latinoamericano, que se está dando en las distintas dimensiones sociales.

⁶ Sobre ese tema, ver Taylor (1993).

Se trata, en lo *económico*, de la “economía social popular” y las organizaciones económicas populares (microemprendimientos, pre-cooperativas, talleres laborales, empresas autogestionadas de trabajadores, huertas comunitarias, “comprando juntos”, etc.); en lo estrictamente social, de distintas organizaciones libres del pueblo, como son las acciones ciudadanas, los clubes de madres, las cooperadoras escolares, los comedores infantiles, las sociedades de fomento barrial, los comités de jubilados o desocupados, etc.; en lo cultural, de asociaciones deportivas, folklóricas o musicales, radios FM barriales, las nuevas formas de educación popular formal e informal (por ejemplo: Fe y Alegría), etc.; en lo religioso, de grupos de oración, círculos bíblicos, comunidades eclesiales de base; y en lo político podemos citar las redes tanto locales como profesionales que intenta tejer “desde abajo” el neozapatismo en México (cf. Scannone, 1996).

Todas las formas mencionadas de neocomunitarismo corresponden al imaginario cultural emergente, del que hablaré más adelante, y le dan el sustento de tejido social. De ahí que la “fuerza histórica de los pobres” –que en los años 70 se consideraba ante todo como política– sea pensada actualmente sobre todo como ética, cultural y religiosa, nucleada por una opción radical por la vida y la vida digna.

Dicha “fuerza histórica” es la fuente principal del nuevo imaginario. Así es como causa asombro el hecho de que, en circunstancias de marginación y muerte, sea sin embargo posible *crear* cultura, libertad, vida buena e instituciones justas, signos de reacción humana y humanizadora ante tales circunstancias tremendamente negativas, y –para el creyente– de la presencia creadora del “Dios de la vida” (cf. Gustavo Gutiérrez, 1989). Tal creatividad de “*más ser*” es un signo positivo, y criterio teológico y filosófico de discernimiento histórico.

Además, todos los que se unen en la opción por la vida y la vida digna, de cualquier religión, sector social y ámbito geográfico que sean, tienden hoy a formar, según Pedro Trigo (1993), un nuevo agente histórico: la por él denominada “internacional de la vida”.

Nuevos movimientos socioculturales

En otros niveles sociales, corresponden al neocomunitarismo de base tanto la vigencia de las ONG, religiosas o no, como los *nuevos movimientos policlasistas y multisectoriales* por valores no transables. En el Primer Mundo merecen ser nombrados entre ellos el *ecologista*, el

feminista, el *pacifista*, y organizaciones como *Amnesty* internacional, que lucha por los derechos humanos en todo el mundo. Una mención especial merecen los diferentes *voluntariados*, tanto amplios –como el de Cáritas– como específicos –por ejemplo, los de diferentes tipos de profesionales–, desde el nivel barrial al internacional.

En América Latina, estos movimientos son a veces distintos, y otras, semejantes a los del Primer Mundo (a saber, movimientos por los derechos humanos, la eficacia de la justicia, los espacios verdes, la seguridad pública, contra la corrupción, etc., así como voluntariados de asistencia médica, psicológica, social, apoyo escolar, asesoría jurídica, etc.). Ya no se espera todo del Estado o de los políticos ni se confía en que se recibirán esos bienes del mercado, sino que el pueblo se autoorganiza para conseguirlos. Ello evidencia un cambio cultural de mentalidad y de actitud, y confirma lo que diré más adelante sobre un nuevo imaginario. Ya lo público no se identifica solamente con lo estatal, ni, dentro de lo no estatal, se reduce a los medios de comunicación de masas, sino que abarca también la creación de cultura y la acción social comunitaria de la sociedad civil por el bien común. Un fenómeno internacional, pero también latinoamericano, son los *Foros Sociales* (que nacieron en Puerto Alegre). A veces, se los ha tildado de “*antiglobals*”, pero injustamente: propician, eso sí, una globalización *alternativa* a la actual.

Asimismo, se están dando, en países latinoamericanos en que son fuertes las culturas indígenas y afroamericanas, una nueva valoración considerable de las mismas –aun en quienes no las comparten–, el surgimiento de *movimientos socioculturales* para reafirmarlas (de los que hablaré en seguida) y un diálogo intercultural e interreligioso con y entre ellos, en el respeto de la pluriformidad. Así es como en naciones como Bolivia y Ecuador, con numerosa población originaria, esos movimientos llegaron al poder, y a expresarse en derecho, por ejemplo, en la Constitución boliviana, que reconoce al país como multiétnico y pluricultural. Por otro lado, en otras, como la Argentina, donde los aborígenes son sensiblemente minoritarios, han comenzado ese nuevo despertar de su autoconciencia cultural, una cada vez mayor concientización del resto de la población y una mayor sensibilidad de los pastores –católicos y no católicos– hacia sus culturas y la educación intercultural. Se trata así del nacimiento de un fecundo diálogo intercultural en el respeto mutuo.

Como se ve, no sólo entre los pobres, sino en toda la sociedad latinoamericana y en sus diferentes culturas, están naciendo nuevas tramas sociales y renovándose actitudes culturales comunitarias que sirven o pueden servir como respuesta y antídoto al individualismo competitivo, todavía muy vigente.

Pero es sobre todo en la base y entre los más desprotegidos donde en América Latina aparecen con más fuerza dichos movimientos. Desde hace años se los viene estudiando, primeramente, aplicándoles las categorías forjadas en Europa y, luego, marcando nuestras peculiaridades. En nuestro subcontinente, se trata de movimientos sociales de diversa índole: los de distintas etnias aborígenes y de afroamericanos, los que agrupan diferentes “sin” –a saber: los “sin tierra”, “sin vivienda”, “sin empleo”–, las Comunidades Eclesiales de Base, las asambleas barriales, las fábricas recuperadas por los trabajadores, etc. No se trata de casos aislados, sino de una sociedad en movimiento. Con respecto a los pueblos originarios, se ha redescubierto en y a través de ellos el concepto humanamente abarcativo de “vida buena” (*allin kausay*, en quechua; *sumak qamaña*, en aymara; *tekó porá*, en guaraní).

Libros recientemente editados en los países del Plata (v. g. de Alberto Ivern, Susana Nuin, etc.) caracterizan a dichos movimientos sobre todo por otro *esquema de relacionamiento*, que no es clientelar –como en los populismos–, pero tampoco es el de la izquierda tradicional, a saber, el de una vanguardia iluminada con la tendencia a reproducir lo que combate, que termina así por convertirse en una oligarquía revolucionaria. Por el contrario, descubren que en los citados movimientos, a pesar de sus ambigüedades –propias de todo lo humano–, se están dando vinculaciones recíprocas *horizontales* entre los que los conforman y aun con otros movimientos, una *autogestión*, un estilo *democrático participativo* de autoridad y un trasfondo implícito de *antropología comunitaria*.⁷

Según el investigador social uruguayo Raúl Zibechi, existen hoy en los movimientos antes mencionados cuatro corrientes político-culturales y de pensamiento, que no se excluyen entre sí, a saber:

⁷ Para completar lo dicho en este párrafo y los siguientes, cf. Nuin, 2008; Ivern, 2010; Mance, 2006.

- 1) Las *cosmovisiones indígenas* reconfiguradas en los últimos 50 años por el uso de la escritura, la educación, el nuevo rol de las mujeres y los jóvenes –entre ellas sitúa a los movimientos indígenas en Chiapas, Bolivia (v. g. en El Alto) y Ecuador–.
- 2) El influjo de la teología de la liberación a través de las *Comunidades Eclesiales de Base*, las cuales –en Brasil– se relacionan en forma positiva y crítica con el Partido de los Trabajadores.
- 3) La influencia de la pedagogía de Paulo Freire en la educación popular, que floreció –asimismo, en Brasil– en el *Movimiento de los Sin Tierra*.
- 4) La acción de *nuevos líderes* de grupos de base, villeros y/o de asambleas vecinales, quienes, a pesar de su compromiso ético-militante, se diferencian de la izquierda clásica en su estilo, pues estarían llevando a la práctica el principio de “mandar obedeciendo”.

Así es como el *neozapatismo* mexicano articularía en sí las cuatro tendencias, y, en cambio, los *Sin Tierra*, sólo las tres últimas, etc.

Al menos siete serían –de acuerdo a dicho autor– las *características comunes* a los nuevos movimientos sociales latinoamericanos:

- 1) El arraigo *territorial* en espacios (físicos y/o sociales) conquistados con lucha, en los cuales se vive la *cotidianidad*.
- 2) La *autonomía* con respecto a instituciones como los Estados, los partidos, los sindicatos, las Iglesias.
- 3) La afirmación simultánea de la *identidad* (del movimiento) y de las *diferencias* (internas al mismo y con otros movimientos coordinados).
- 4) La capacidad de tomar en sus propias manos la *educación* y la formación de sus propios intelectuales, que podríamos denominar *orgánicos*.
- 5) El papel destacado de las *mujeres* y, por lo tanto, de la *familia*.
- 6) Una relación no jerárquica con la *naturaleza* y formas *no tayloristas* de división del trabajo en las organizaciones.
- 7) Formas de acción *autoafirmativas*, no meramente instrumentales.

Aparentemente, se dan también otras notas distintivas en varios de ellos, como la *mística religiosa popular*, que acompaña la praxis social, o las relaciones *interculturales* de los pobres con intelectuales y profesionales comprometidos y/o con la clase media empobrecida,

que no pocas veces les aportan su *know how*. Este último punto es subrayado por Pedro Trigo, quien en ello ve otra muestra del nuevo mestizaje cultural entre la cultura *suburbana* y la *científico-tecnológica* global, del que hablaré en el punto siguiente (Trigo, 2012).

Todo ello estaría mostrando que no sólo libertad e igualdad son categorías ético-políticas, sino que también lo es la de *fraternidad*. Pues, aparentemente, los nuevos movimientos sociales son capaces de crear ámbitos donde las relaciones vinculares son más horizontales y fraternas, semillas de una posible democracia “a partir de abajo y desde los de abajo”, pero para todos.

El nuevo imaginario cultural

Así es como han ido surgiendo tanto un imaginario cultural alternativo como también nuevas relaciones sociales, que –como ya se afirmó– conforman el cuerpo social de ese *nuevo imaginario colectivo* (cf. Trigo, 1993).

Éste se da, aunque no siempre ni solamente allí, en los pobres de los barrios suburbanos de América Latina, y en quienes colaboran con ellos, como numerosos profesionales, distintas ONG, etc. Se ubica en la cotidianidad, pero entendida no meramente como privada, sino como social y pública. Apunta a la creación de vida y convivencia dignas para sí, su familia y el barrio (relaciones interpersonales personalizadoras y solidarias, hábitat y ecología humanos, fiesta, toques de belleza) haciéndose así cargo de una subsistencia dura. Anima la creación de un nuevo tejido social interrelacionado con la sociedad funcional moderna y el mercado, pero sin subordinárseles culturalmente (cf. Trigo, 2004).

En distintas partes de América Latina, teólogos de la liberación ya hablaban, en los años 90, de un desplazamiento sociocultural del eje de valoración e interés, que debía ser acompañado por dicha teología: desplazamiento desde lo político partidista hacia lo social y cultural, más cerca –por lo tanto– de la sociedad civil que del Estado. De ahí que, en Europa, se haya planteado entonces si dicha teología –en el Tercer Mundo, incluida América Latina– había cambiado de paradigma, del socioeconómico al cultural. La respuesta fue que *no*, pero que *sí* había habido en ella un cambio *de acento* y aun *de eje*, hacia lo sociocultural.⁸

⁸ Cf. De Schrijver (1998); ver allí mi artículo: Scannone (1998b).

Pienso que ese cambio de eje, estructurador del imaginario social, se da también allí donde –como en la Argentina– el influjo de enfoques marxistas no había sido tan relevante en niveles populares, debido a la vigencia del peronismo.

Para algunos, como Trigo o Jorge Seibold,⁹ lo dicho es fruto de un nuevo *mestizaje cultural de imaginarios*, a saber, entre, por un lado, el *tradicional* –fruto del primer mestizaje racial y cultural y, en algunos países como la Argentina, de uno segundo, con la inmigración, sobre todo, pero no exclusivamente, europea, de los últimos 30 años del siglo XIX y los primeros 30 del XX–; por otro lado, el imaginario *moderno* –propiciado por el Estado, la escuela pública y no pocos agentes pastorales–; y, por último, el *posmoderno*, fomentado por los medios masivos de comunicación. Hace unos años, un artículo mío lo señalaba en la religiosidad popular, pero hoy dicho nuevo mestizaje se nota en todas las dimensiones de la sociedad y la cultura (Scannone, 1988).¹⁰

¿Cambio en el paradigma de comprensión?

Todos los fenómenos socioculturales antes mencionados están mostrando –de acuerdo a mi estimación– el surgimiento o la posibilidad de surgimiento de un nuevo *paradigma sociocultural*. Algunos filósofos de la realidad histórica ya ensayaron ponerle nombre: así es como Peter Hünemann y Marco María Olivetti –influidos por la escuela de Frankfurt– lo denominan con base en la *comunicación*;¹¹ Antonio González prefiere hablar de *alteridad y praxis*, y en él ubica a la teología de la liberación;¹² en el congreso realizado en las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel (Gran Buenos Aires, Argentina) en 2006, nos preguntamos si corresponde llamarlo o no paradigma de *comunió*n, como nuevo con respecto a los de la sustancia y del sujeto. En esa misma ocasión también se dijo que, si todavía no se puede hablar de cambio de paradigma, en el sentido fuerte que le da Thomas Kuhn a esa

9 Además de Trigo (1993), ya citado, y otros trabajos de ese autor, ver también Seibold (1995).

10 Hoy, tanto la Conferencia de Aparecida como el Papa Francisco hablan no sólo de “piedad popular”, sino de “mística popular” (cf. Francisco, 2013, párrs. 124 y 237; Seibold, 2007).

11 Cf. el trabajo de Olivetti sobre la “comunidad ética”, en Scannone (1984).

12 Ver su artículo sobre teología de la liberación en Sobrino (1993).

palabra, al menos es indudable que se está dando un cambio de acento y de lenguaje, que parece indicar nuevas posibilidades reales de cambio (cf. Marion, 2006).

Por consiguiente, a modo de *conclusión* de esta parte de mi exposición, cabe afirmar que, tanto en el nivel teórico como en el práctico, parecen estar dándose fermentos nuevos que apuntan a un paradigma alternativo: el de la comunicación y comunión. Sin embargo, ello no quiere decir que la utopía se esté por realizar ya en la tierra, pues, aunque se vayan superando alienaciones propias del paradigma moderno de la subjetividad (individualista y/o colectivista), irán seguramente surgiendo nuevos riesgos de antihumanidad, que habrá que discernir, pues también pueden darse –y de hecho ya se están dando– alienaciones en la comunicación y figuras no auténticas de alteridad y relación. El discernimiento histórico deberá acompañar siempre a todo el proceso ambiguo de la historia.

La profundización del mal y la esperanza

A veces, cuando he expuesto a distintos públicos lo desarrollado en los párrafos anteriores, algunos han objetado todo lo negativo de la situación actual: la enorme inequidad –sobre todo económica, pero también política y cultural– reinante en los niveles global y latinoamericano; la pérdida de la cultura del trabajo por el desempleo estructural y la exclusión social; la persistencia tenaz de fenómenos como el tráfico de armas, narcóticos y personas; la cultura individualista, hedonista y consumista; los fundamentalismos y fanatismos religiosos; la violencia e inseguridad urbanas; las guerras y masacres reiteradas, etc. A lo que últimamente se han añadido los horrores del Estado islámico en Siria e Irak y de Boko Haram en Nigeria.

Resumo brevísimamente mi respuesta en tres pasos:

- 1) Cuando hablo de semillas de futuro, me refiero precisamente a eso, a *semillas* o posibilidades reales, que no necesariamente están ya maduras y van a lograr desarrollarse y fructificar, pero que *desafían* nuestra libertad histórica como personas, grupos sociales y pueblos, para que no les pongamos obstáculo, sino que colaboremos con su florecimiento.
- 2) Recuerdo además un *theologoumenon* (teoría teológica) de Hans Urs von Balthasar, quien –inspirado en el Apocalipsis de San Juan–

piensa que, en la historia, al mismo tiempo crecen y se profundizan el mal y el bien,¹³ en la tensión escatológica del “ya sí, pero todavía no”.

- 3) Por último, hago mía la “filosofía del umbral”, de Paul Ricoeur –entre cuyas *categorías de la esperanza*, la principal es la paulina, la de la *sobreabundancia*–, a saber: “Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia” (Ricoeur, 1965 y 1969).

En el presente trabajo, mi intención es la de indicar signos *positivos* de los tiempos, aunque haya muchos otros negativos.

El Papa Francisco: un nuevo signo de los tiempos “en persona”

Para quienes creemos en la Providencia, la elección de Jorge Mario Bergoglio para ocupar la sede de Pedro ha sido providencial en el actual momento histórico, que traté de describir en las dos partes anteriores. Pues en éste convergen numerosos signos de crisis y de posibilidades reales de cambio positivo. Y, por otro lado, recrecen las fuerzas del mal en las formas de una inequidad intolerable, de exclusión en muchos niveles y de crueles guerras (Siria, Gaza, Irak...), que no pueden dejarnos indiferentes. Todos ellos son desafíos que interpelan nuestra libertad como personas y como pueblos.

En esta última parte de mi artículo intentaré mostrar al nuevo Papa como un signo de los tiempos “en persona”, a saber, tanto del “fin de los tiempos modernos” como, sobre todo, de un “nuevo comienzo”. Seguiré las pistas planteadas en la primera parte, cuando expuse las crisis y los cambios de las cuatro revoluciones que caracterizaron la modernidad en Occidente, incluida América Latina.

Ante la crisis actual de la revolución *técnica*, que transformó el mundo del trabajo y de la economía, el Papa –sin negar los enormes beneficios de la modernización– alerta contra un “sistema que mata”, excluyente, que crea seres humanos “desechables” y “sobrantes”, en una condición peor que la explotación moderna del trabajador. En la

13 Entre otros textos de ese autor, cf. Balthasar (1980).

línea del Evangelio y de las Conferencias plenarias del Episcopado Latinoamericano de Medellín a Aparecida, encarna la opción preferencial y solidaria con los pobres.¹⁴

Tomó el nombre de Francisco; expresó su deseo de una “Iglesia pobre para los pobres”; manifiesta una y otra vez dicha opción en hechos, gestos y palabras; adopta su óptica a partir de las periferias geográficas y existenciales; denuncia la idolatría del dinero, de las finanzas y de un mercado autorregulado y regulador de la vida social. Su primer viaje fuera de Roma lo hizo a Lampedusa, tierra de naufragio y concentración de migrantes extracomunitarios (muchos de ellos no cristianos), y el segundo, a Cerdeña, donde el desempleo excluye a los mismos europeos. Con su obrar simbólico y su prédica se hace así profeta de una nueva sociedad de comunidad, comunicación y comunión, crítica de toda forma de discriminación, exclusión e inequidad.

Asimismo, el Papa enfrenta simbólica y efectivamente tanto la crisis *política* de los Estados democráticos modernos como la *internacional* de guerras desangrantes. Con respecto a estas últimas, logra que todos rueguen e intervenga epistolarmente por la paz en Siria, orando con los presidentes de Israel y Palestina y con el patriarca ortodoxo por la Tierra Santa, abrazándose allí con un amigo judío y otro musulmán, inclinando su cabeza sobre el muro de separación, condenando la persecución por razones religiosas o raciales; y, en relación con la primera, propiciando una democracia participativa, fomentando la “cultura del encuentro” y políticas de Estado, promoviendo no sólo que de habitantes nos hagamos ciudadanos responsables, sino también reivindicando para las sociedades civiles (y para la Iglesia) el concepto y la realidad del pueblo. Pueblo, entendido no desde el modelo centralizador y uniformante de la esfera, sino desde el del *poliedro*, que asume las diferencias en la unidad de un todo, superior a la mera suma de las partes, a las que sin embargo respeta en su idiosincrasia y de las que se enriquece con su pluralidad multiforme y con lo válido de las que se hallan en conflicto (cf. Scannone, 2014a).

Con el Vaticano II, Francisco acoge lo mejor de la primera y segunda *Ilustración*, a saber, respectivamente, la libertad individual y la justicia social, pero lo hace a partir de su integración y superación desde la *fraternidad*. Aunque sin teorizarla, realiza en la práctica la

¹⁴ Sobre todo, cf. Francisco (2013), en especial los párrs. 52-60 y 177-216.

inflexión del giro copernicano, habiendo pasado por el reconocimiento de la adultez de la razón y la libertad humanas. Así es como, reafirmando la dignidad incondicionada de las personas, las comprende desde la comunión de un nosotros-pueblo y su cultura propia, en el cual los pobres y las periferias ocupan un lugar preferencial, tanto en el Pueblo de Dios como en los pueblos de la tierra (Scannone, 2014b). De ahí la importancia que da a la inculturación del Evangelio en ellos y sus culturas y al diálogo intercultural e interreligioso, tanto en el nivel particular como en el global. Para él, según lo dije más atrás, la metáfora del poliedro sirve de modelo para ambos procesos.

Es por eso que, según mi opinión, se puede afirmar que el Papa Francisco no sólo es él mismo un signo de los tiempos, sino que se mueve ya en el ámbito de un nuevo paradigma sociocultural, y lo promueve. Se trata de “otro comienzo” como de un “nuevo pensamiento”, que toma en serio al otro y al tiempo, es decir, tanto al tiempo de procesos y proyectos (como superior al ocupar espacios) como a los otros, sobre todo a los pobres.

Bibliografía

Baggio, Antonio Maria

(2007), *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma.

Balthasar, Hans Urs von

(1980), *Theodramatik III: Die Handlung*, Johannes, Einsiedeln.

Bauman, Zygmunt

(2005), *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

(2007), *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Paidós Ibérica. Barcelona.

Caillé, Alain

(2000), *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée, París.

Cohen, Jean L. y Andrew Arato

(1994), *Civil Society and Political Theory*, MIT, Cambridge, Mass.

Coraggio, José Luis

(2009), *Qué es la economía. Materiales para un debate contra el fatalismo*, CICCUS, Buenos Aires.

De Schrijver, Georges

(1998) (ed.), *Liberation Theologies on Shifting Grounds. A Clash of Socio-Economics and Cultural Paradigms*, University Press, Leuven.

Francisco, Papa

(2013), *Exhortación apostólica "Evangelii Gaudium"*, CEA, Oficina del Libro, Buenos Aires.

Guardini, Romano

(2006), *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, en *Das Ende der Neuzeit. Die Macht*, M. Grünewald-Schöningh, Ostfildern-Paderborn.

Gutiérrez, Gustavo

(1989), *El Dios de la vida*, CEP, Lima.

Ivern, Alberto

(2010), *¿Resignación o cambio? La cuestión social y su discurso*, CEDSI-Ciudad Nueva, Buenos Aires.

Jeannière, Abel

(1990), "Qu'est-ce la modernité?", en *Études*, vol. 373, pp. 499-510.

Lévinas, Emmanuel

(1973), *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Fontfroide.

Mance, Euclides André

(2006), *La revolución de las redes. La colaboración solidaria como una alternativa poscapitalista a la globalización*, ECOSOL et al., México.

Marion, Jean-Luc

(1997), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, París.

Marion, Jean-Luc et al.

(2006), *Comunión: ¿un nuevo paradigma? Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales*, San Benito, Buenos Aires.

Marx, Werner

(1961), *Heidegger und die Tradition. Eine geschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, Kohlhammer, Stuttgart.

Nuín, Susana

(2008), *Dibujando fuera de los márgenes: entrevistas de Susana Nuín a Raúl Zibechi. ¿Movimientos sociales o sociedad en movimiento? El rol*

Interpretación reflexiva de la actual realidad histórica... Juan Carlos Scannone

de los movimientos sociales en la transformación sociopolítica de América Latina, La Crujía, Buenos Aires.

Percio, Enrique del

(2014), *Ineludible fraternidad. Conflicto, poder y deseo*, CICCUS, Buenos Aires.

Razeto M., Luis

(1984-1986), *Economía de solidaridad y mercado democrático*, 3 vols., PET, Santiago de Chile.

Ricoeur, Paul

(1965), *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Le Seuil, Paris.

(1969), *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Le Seuil, Paris.

(1990), *Soi même comme un autre*, Le Seuil, Paris.

Rosenzweig, Franz

(1983), "Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum *Stern der Erlösung*", en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III: Zweistromland. Kleine Schriften zu Glauben und Denken*, M. Nijhoff, The Hague.

Scannone, Juan Carlos (ed.)

(1984), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires.

(1987), "Hacia una antropología del nosotros", en *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, N° 366, Buenos Aires, pp. 429-432.

(1988), "El papel del catolicismo popular en la sociedad latinoamericana", en *Stromata*, N° 44, Buenos Aires, pp. 475-487.

(1990), *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires.

(1996), "El futuro de la reflexión teológica en América Latina. El comunitarismo como alternativa viable", en Luciano Mendes de Almeida et al., *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, CELAM, Bogotá, pp. 168-189.

(1998a), "Lo social y lo político según Francisco Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez", en *Stromata*, N° 54, Buenos Aires, pp. 85-118.

--
(1998b), “‘Axial shift’ instead of ‘paradigm shift’”, en Georg de Schrijver (ed.), *Liberation Theologies on Shifting Grounds. A Clash of Socio-Economics and Cultural Paradigms*, University Press, Leuven, pp. 85-103.

--
(2005), *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos-UAM (Iztapalapa), Barcelona-México.

--
(2009), *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Anthropos-Universidad Iberoamericana, Barcelona-México.

--
(2014a), “Papa Francesco e la teologia del popolo”, en *La Civiltà Cattolica*, N° 3930, 15 de marzo, pp. 571-590.

--
(2014b), “La realtà si capisce meglio guardandola non dal centro, ma dalle periferie”, en Francesco, *Evangelii Gaudium. Testo integrale e Commento de “La Civiltà Cattolica”*, Ancora-La Civiltà Cattolica, Milano-Roma, pp. 183-196.

Seibold, Jorge R.

(1995), “Imaginario social y religiosidad popular. Su problemática actual en medios populares del Gran Buenos Aires”, en *Stromata*, N° 51, pp. 131-140.

--
(2007), *La mística popular*, Buena Prensa, México.

Sobrino, Jon, José Ignacio González Faus y José Comblin (eds.)

(1993), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid.

Taylor, Charles

(1993), “Der Begriff der ‘bürgerlichen Gesellschaft’ im politischen Denken des Westens”, en Micha Brumlik y Hauke Brunkhorst (eds.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Fischer, Frankfurt.

Trigo, Pedro

(1993), “El futuro de la teología de la liberación”, en Jon Sobrino José Ignacio González Faus y José Comblin (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid, pp. 297-318.

--
(2004), *La cultura del barrio*, UCAB-Gumilla, Caracas.

Interpretación reflexiva de la actual realidad histórica... Juan Carlos Scannone

(2012), *Cómo relacionarnos humanizadamente. Relaciones humanas entre personas y en la sociedad*, Centro Gumilla, Caracas.

Ulrich, Peter

(1993), *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*, Haupt, Bern.

Zamagni, Stefano y Luigino Bruni

(2004), *Economia civile*, Il Mulino, Bologna.

(2009), *Dizionario di economia civile*, Città Nuova, Roma.

¿Una cuestión saldada?

La superación de la tensión entre identidad-modernización en el pensamiento latinoamericano

Luis José Di Pietro Paolo

Introducción

Una de las características fundamentales del pensamiento latinoamericano ha sido su estrecha vinculación con el proceso de constitución de nuestras naciones. Por lo cual uno de sus temas privilegiados, a lo largo de su historia, ha sido expresar la tensión establecida entre modernización e identidad. Esto es cómo “ingresar” a una modernidad expresada según el modelo eurocéntrico, y sostener una identidad, asociada muchas veces a un conjunto fijo e invariable de valores y tradiciones. En la actualidad se percibe que esta discusión no sólo ha perdido vigor, sino que aparece como superada de la mano de dos cuestiones determinantes. La primera es una reflexión más profunda y acabada sobre el fenómeno de la modernidad, sus alcances y características. La segunda es el momento privilegiado que vive la región latinoamericana, en el marco de una crisis del capitalismo global, lo que le proporciona una conciencia más profunda de su fortaleza y autonomía. Finalmente, en este artículo se identifican dos cuestiones que aparecen como prioritarias para el pensamiento latinoamericano actual, una de carácter estructural, ligada a su antigua condición colonial, y la segunda vinculada a la historia de las ideas.

Desde sus inicios el pensamiento latinoamericano mostró dos características esenciales: su decidida orientación hacia la praxis y

acompañar el proceso de constitución de las naciones latinoamericanas.¹

No es extraño, pues, que buena parte de la reflexión de nuestros intelectuales se planteara, al momento de imaginar un proyecto de nación y de qué queremos ser, la pregunta acerca de quiénes somos, cuáles son nuestras raíces, esto es, la pregunta por nuestra identidad.²

Una interrogación que no se detenía en el presente, sino que estaba orientada en función del futuro. Comienza como una justificación de la independencia (a inicios del siglo XIX), pero se transforma casi inmediatamente en un proyecto: América no es tanto una tradición que continuar como un futuro que realizar. Proyecto y utopía son inseparables del pensamiento hispanoamericano desde finales del siglo XVIII hasta nuestros días.

Así, por ejemplo, Octavio Paz visualiza toda la historia de México, desde la conquista hasta la revolución, de esta manera:

[...] como una búsqueda de nosotros mismos [...] y de una forma que nos exprese [...]. Nuestra historia independiente, desde que empezamos a tener conciencia de nosotros mismos, noción de patria y de ser nacional, es ruptura y búsqueda. Ruptura con la tradición, con la “forma” y búsqueda de una nueva Forma, que nos contenga, que exprese nuestras particularidades y abierta al porvenir (Paz, 1977: 149).

El modelo a seguir fueron, en un principio, las naciones más adelantadas de Europa, Inglaterra y Francia. Luego, Estados Unidos ocupó ese lugar. Eran las naciones más modernas, impulsoras del proyecto civilizatorio, que debía reemplazar la pobre realidad que presentaban nuestras naciones, sumidas en el atraso y el oscurantismo.

¹ Cuando decimos “pensamiento latinoamericano” nos referimos a un conjunto de documentos y de escritos donde tiene especial relevancia la reflexión acerca del propio continente latinoamericano. Comenzó a expresarse a través de la ensayística y luego se fueron incorporando nuevas maneras o géneros literarios para expresar las ideas: las ciencias sociales, la filosofía y la teología de la liberación, la historia de las ideas, los estudios culturales, etc. (cf. Deves Valdés, 1997).

² Una aclaración previa: ciertamente, no puede hablarse como si América Latina fuera una totalidad única. Hay diferencias sustanciales en relación con el proceso de colonización, cómo encaró cada nación su proceso de constitución como tal, la diversidad de tradiciones culturales. No obstante, es posible tratar la problemática de la identidad/modernidad desde un punto de vista más genérico, subrayando ciertos trazos comunes por encima de esta diversidad evidente.

Esa búsqueda del progreso tenía como marco el paradigma de la *modernidad*. Cuando se habla de “modernidad” se hace mención, tradicionalmente, al período histórico que surge en el centro-norte de Europa hacia el final del siglo xvii y se cristaliza a fines del siglo xviii. Se lo asocia con la época de la “Ilustración” y está caracterizada por dos nociones básicas: la autonomía de la razón y la idea de libertad. Es el nacimiento del Estado-nación y los aparatos administrativos modernos. Encierra un conjunto de comportamientos y de hechos objetivos en la vida social y que se afirman como innovaciones sustanciales llamadas a satisfacer una necesidad de transformación.

Bolívar Echeverría (2008) señala los principales fenómenos en los que se manifiesta esta actitud propia de lo moderno:

- 1) La confianza en la técnica y el carácter profano de la naturaleza y el mundo, con el incremento de la capacidad conquistadora del ser humano.
- 2) La idea de progreso.
- 3) La secularización de lo político, con una primacía de la política económica.
- 4) El individualismo en el comportamiento social práctico.

En un momento de la historia de Occidente (que puede situarse en la Revolución Industrial del siglo xviii), la modernidad queda atada estrechamente al capitalismo, lo que le permitió potenciar exitosamente su aspecto técnico. Es desde ese momento que puede hablarse, según Bolívar Echeverría, de “modernidad capitalista”.

La presencia efectiva de las realidades propias de la modernidad: secularización, autonomía de la razón, ciencia, tecnología, industrialización, urbanización, se ideologizó en una concepción del mundo y se verbalizó en una narrativa. Los europeos imaginaron ser no sólo los portadores exclusivos del “progreso”, sino también sus creadores y protagonistas. El discurso “eurocéntrico” ganó hegemonía mundial de la mano del proceso colonizador.

En consecuencia, la modernidad capitalista tendió a ser vista de una manera acrítica, como un valor en sí mismo, una meta que necesariamente debía ser alcanzada por todas las naciones del planeta. Para los países latinoamericanos, el apostar al proyecto modernizador implicaba abrir los mercados a los países más desarrollados, incorporar su cultura y valores y abandonar la herencia colonial.

A pesar de las diferencias de posturas y argumentos, la modernidad en muchos autores se concibió como un fenómeno eminentemente europeo, que sólo podía entenderse a partir de la experiencia y autoconciencia europea. Por lo cual se suponía que era un fenómeno totalmente ajeno a América Latina y sólo podía existir en esta región en conflicto con nuestra verdadera identidad (Larraín, 1997).

Al discurso de la modernidad ilustrada, se oponía el discurso sobre la *identidad*. Una noción de identidad definida en términos de un conjunto establecido, invariable de valores, tradiciones y conductas como elementos comunes a través de los cuales se reconoce un grupo social determinado.

De acuerdo a esto, la organización de nuestras naciones debía operarse a través del respeto y recuperación de nuestras tradiciones hispánicas, el sustrato religioso católico y, eventualmente, nuestro pasado indígena. La modernización era antitética con nuestro ser más profundo en la medida que asentaba su legitimación en el modelo ilustrado racional europeo.

Así de extremas se manifestaron, muchas veces, las posiciones a lo largo de dos siglos de recorrido, donde tanto la modernidad como la identidad se absolutizaron como fenómenos de raíces totalmente contrapuestas.

Por ciclos o etapas, intelectuales latinoamericanos fueron acentuando lo modernizador o lo identitario. La afirmación, ya sea de la identidad, o de la modernidad, en cada período histórico tenía una especificidad propia, determinada no sólo por las circunstancias políticas, socioeconómicas y culturales de la región, sino también por el influjo de las corrientes de pensamiento prevalentes en aquellas sociedades hacia las cuales miraban nuestros intelectuales y que iban a la vanguardia del proceso civilizatorio.³

En torno a esta problemática se movilizaron recursos teóricos y doctrinarios de diferentes fuentes: romanticismo, positivismo, nacionalismo, existencialismo, marxismo, etc.

Aun cuando no se expresara como una polaridad irreductible, existió en la reflexión de nuestras elites e intelectuales la tensión que

3 Obviamente que esta cuestión de la identidad se trasladó al ámbito de la filosofía, donde también hubo una larga discusión acerca de la autenticidad de la filosofía o del filosofar en Latinoamérica, o si era una mera copia o adaptación de lo producido en Europa (cf. Herceg, 2003).

oscilaba entre cómo modernizarse sin perder identidad, cómo evitar que la defensa de la identidad o su reformulación se confundiese con la preservación y el atraso. No se exagera cuando se afirma que “el pensamiento latinoamericano es la historia de los intentos explícitos o implícitos por armonizar modernización e identidad” (Deves Valdés, 1997: 14).⁴

Hacia la superación de la tensión modernidad/identidad

Sugiero que el comienzo de superación de esta tensión entre identidad y modernidad, que ha dominado el pensamiento latinoamericano a lo largo de dos siglos, se debe a tres factores:

- 1) Una comprensión más acabada del fenómeno de la modernidad.
- 2) La identificación de los rasgos propios de la modernidad latinoamericana.
- 3) La posición de Latinoamérica a inicios del siglo XXI.

El fenómeno de la modernidad

La reflexión de los últimos cincuenta años con el debate entre desarrollo/subdesarrollo, la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación y los estudios coloniales nos ha permitido alcanzar una comprensión más acabada del fenómeno de la modernidad.

Hoy es posible cuestionar las fronteras territoriales y espaciales de la modernidad.⁵ La modernidad no ha sido un producto de la Europa de los siglos XVII-XVIII, sino el resultado de un encuentro entre culturas desde sus comienzos. Así como Grecia, a la que siempre se la postula como la cuna de la civilización occidental, no pudo haberse constitui-

⁴ Deves Valdés ha dedicado una obra en tres volúmenes, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX* (Buenos Aires, Biblos, 2003), a analizar el largo recorrido de este proceso.

⁵ Arturo Escobar (2002) habla de la “desoccidentalización” y “deseuropeización” de la historia de la modernidad.

do como tal sin el diálogo con África, así también la modernidad ha sido el resultado del diálogo entre las diversas regiones de Europa y de ésta con China, con India y otros lugares del mundo.

Enrique Dussel (2004), en su trabajo “La China (1421-1800) - Razones para cuestionar el eurocentrismo”, retrotrae los inicios de la modernidad a los finales del siglo xv, articulando y situando cuatro fenómenos históricos:

- 1) La modernidad.
- 2) Los imperios europeos.
- 3) El colonialismo.
- 4) El sistema capitalista.

Todo parecería indicar que en ese momento Lisboa y Sevilla primero, después Ámsterdam y posteriormente otros puertos atlánticos constituyeron a Europa como el “centro” de la historia mundial. Los europeos dejan atrás el Mediterráneo renacentista y se “abren” al Atlántico, y de allí al Pacífico, retomando la conexión con Asia; y se conforma de este modo el primer “sistema-mundo”, utilizando la expresión de Wallerstein,⁶ Se complementa, en un proceso que duró siglos, con la expansión colonial a los territorios de América y luego de África.⁷

Por lo tanto, se puede identificar una modernidad “temprana”, “periférica”, que se construye desde España y Portugal, y es desde esta Europa de los márgenes que se irá edificando la estructura civilizatoria que culmina con la Revolución Industrial (siglo xviii) y el discurso eurocentrista plenamente elaborado.⁸

6 Immanuel Wallerstein, según su teoría del “sistema-mundo”, entiende que la expansión de Europa a finales del siglo xv significaba el comienzo del proceso de la colonización, por parte del Imperio español y portugués, y que dicha colonización fue un actor esencial en el origen del capitalismo. En cambio, Wallerstein no pensaba que fuera el comienzo de la modernidad, que postergaba hasta la Ilustración del siglo xviii.

7 Enrique Dussel (2009: 19) sugiere que la afirmación eurocéntrica de lo occidental se apoya en la negación de dos exterioridades: el indio y el negro. Por otra parte el “yo conquisto” al indio americano es el antecedente práctico-político, un siglo antes, del “yo pienso” cartesiano (p. 186).

8 Bolívar Echeverría (2011) señala que en esta etapa de la modernidad se conforma un “*ethos* barroco” que le imprime una caracterización particular, y que supone un momento de resistencia frente a la modernidad capitalista, en tanto

Habría que distinguir, entonces, el discurso sobre la modernidad que ha sostenido el eurocentrismo, focalizando en la modernidad “ilustrada” como paradigma único al cual todos los nacientes Estados debían allanarse, y el despliegue efectivo del proceso de la modernidad, que reconoce una historia mucho más compleja, con momentos y etapas diferentes, entrecruzamientos y rupturas.

A su vez, la globalización ha llevado la modernidad a todos los rincones de la Tierra y ha terminado de derrumbar el sueño de sociedades y comunidades que pretendieron mantenerse ajenas a su influjo.⁹

La globalización no es una etapa distinta de la modernidad, sino que debemos considerarla como una radicalización y universalización de la modernidad. La modernidad es inherentemente globalizante, en cuanto los procesos que la identifican operan a escala internacional integrando y conectando regiones en nuevas combinaciones de tiempo y espacio.

Ahora bien, la globalización no es un fenómeno que todo lo homogeneíza, unifica y controla, sino que encierra particularidades culturales y territoriales que han encontrado en esta época la oportunidad para manifestarse y afirmarse. El mismo capitalismo, que muestra en su historia descentramiento, fragmentación y contradicciones internas, hoy es multipolar.

En consecuencia, la matriz “modernidad” se realiza históricamente de formas distintas. En cada región se actualiza y se diferencia, donde la modernidad europea es una de las realizaciones históricas de la modernidad.

Es importante insistir con esto: el mundo actual se compone de variaciones múltiples de la modernidad, resultantes de la infinidad de encuentros entre la modernidad y las particularidades locales. Por eso se habla de modernidades “híbridas”, “locales”, “alternativas”, “múltiples”. Hay modernidades eurocéntricas y modernidades no eurocéntricas (Escobar, 2002).

Actualmente, es una tendencia creciente en las ciencias sociales considerar que no hay una modernidad, sino muchas trayectorias di-

defiende el aspecto cualitativo o la forma natural de la vida frente a la mercantilización de los valores.

⁹ Mucho se ha escrito y analizado sobre el tema de la globalización. El Grupo Farrell ha trabajado extensamente este tema en alguna de sus publicaciones. Cf. Scannone (1999); también, García Delgado (1998).

ferentes hacia lo que se puede llamar “modernidad”, en la medida que uno acepta la existencia de diferentes modernidades alternativas.

Desde esta perspectiva, la globalización puede ser vista como el encuentro de modernidades, aunque (y ésta es una característica definitoria) estructuradas a partir de diferencias y desigualdades.

Paralelamente, en este escenario, las identidades han sufrido un proceso de mutación, lo que ha llevado a modificar aquella visión de la identidad como algo fijo, invariable, anclada en el pasado, a verla como cambiante, como un proceso, como algo que se construye.

Más aún en el caso de países como los latinoamericanos, contruidos gracias a sucesivos flujos migratorios, mestizajes étnicos y culturales de todo tipo, con intercambios abiertos y dinámicos (Fernando Ainsa, 1997). Incluso la pertenencia a un territorio como marca de una identidad está puesta en cuestión.

Esta “modernidad-mundo”, como la denomina Renato Ortiz, con el surgimiento de verdaderas culturas diaspóricas, resultado de los flujos migratorios entre países, hace que se desarrollen sociedades multiculturales y se debilite el nexo identidad-territorio. Los estilos de vida ya no se identifican solamente con entidades nacionales. La discusión sobre la “identidad” se desliga cada vez más del Estado-nación, y se proyecta a la región o al continente (por ejemplo, en el caso de la Comunidad Europea). Los actuales procesos de construcción de identidad cultural no están ligados necesariamente a la pertenencia a un territorio, etnia o lengua; la identidad de “consumidor” tiene carácter global.¹⁰

¿Qué consecuencias trae esto para nuestro análisis sobre América Latina? Desde el punto de vista de su evolución histórica, la modernidad es un proceso de construcción complejo que ha seguido diversas rutas. Aun cuando consideremos que la modernidad nace en Europa, no monopoliza toda su trayectoria.

América Latina tiene una manera específica de estar en la modernidad. Por eso nuestra modernidad no es exactamente la misma que la europea; es una mezcla, es híbrida, es fruto de un proceso de mediación que tiene su propia trayectoria; no es puramente endógena ni puramente impuesta.

10 En consecuencia se debilita o despotencia la idea de un “proyecto nacional” aislado del contexto de la macro-región.

La tensión, largamente debatida, entre identidad y modernidad se sostuvo en tanto nuestras elites y los intelectuales asociados a ellas profesaban el discurso eurocentrista y un único modelo de modernidad: la modernidad ilustrada. Éste era el paradigma al cual debían ajustarse nuestras nacientes sociedades, que debían construirse sobre los escombros y los restos de nuestras tradiciones y herencias culturales. Se hablaba de “modernización”, concibiéndola como un patrón de referencia, un proceso compuesto de etapas que debían ser recorridas inexorablemente.

Así concebida, era inevitable la colisión entre ambos extremos de la tensión y no existía posibilidad de solución, salvo que se abandonase uno de ellos.

Este pensamiento único sobre la modernidad hacía que lo que se construyese siempre apareciera como expresión de una modernidad “incompleta”, un “simulacro”, una mala imitación. Por consiguiente, la modernidad, y el desarrollo asociado a ella, se concebía como un proyecto, una utopía, algo que pertenecía al porvenir.

Esta mirada más profunda y rica sobre la modernidad, que acabamos de describir, señala una perspectiva diferente del análisis.

En América Latina, la modernidad ha sido activa y no pasivamente incorporada, adaptada y recontextualizada a lo largo de estos dos siglos en la totalidad de sus dimensiones institucionales. Los problemas y contradicciones que experimenta nuestra región no son producto del fracaso de la adaptación a la modernidad, sino que son nuestra manera específica de estar en ella.

El camino recorrido por nuestras sociedades impone ver la problemática latinoamericana y su decurso no como un desvío, como un atraso, sino como una “diferencia”.

Implica admitir la existencia de “una cierta originalidad en el proceso de realización de las modernidades latinoamericanas, lo que necesariamente nos lleva a revisar la noción del patrón referencial de modernidad” (Ortiz, 2000: 56).

La modernidad latinoamericana

La conformación de la modernidad latinoamericana presenta una dinámica compleja de entrecruzamientos, continuidades y rupturas; y en ella se puede identificar la incidencia de una serie de fenómenos que han conferido una estructura particular a su matriz sociocultural.

Un tiempo y un espacio diferentes

Latinoamérica fue un territorio de ultramar, lejano de los centros de poder mundiales, primero Europa y luego EE. UU.

El proceso de racionalización propio del proyecto ilustrado se inició en nuestra región con posterioridad a lo ocurrido en el centro de Europa. Esto llevó a muchos de nuestros intelectuales a considerar nuestra modernidad como incompleta, marginal, como una mera copia de un modelo fijo y establecido surgido primero y originalmente en Europa.

Sin embargo, esta “lejanía” en tiempo y espacio de nuestra modernidad “periférica” facilitó una serie de mezclas e hibridaciones entre elementos viejos y nuevos y una apropiación selectiva de corrientes doctrinarias en función de las necesidades inmediatas de la constitución de nuestras nacionalidades.¹¹

Son estas diferencias espaciotemporales lo que ha permitido enriquecer el proceso de la modernidad y el despliegue de sus “posibilidades ontológicas”, al mostrar las “disonancias” de las particularidades regionales en el marco de las semejanzas globales.

La unidad cultural

La colonización llevada a cabo por España y Portugal le otorgó a América Latina un elevado grado de unidad cultural, donde las diferencias entre ambas colonizaciones, aunque significativas, aparecen como poco relevantes si se confrontan con otros procesos de colonización.

Es cierto que distintos factores, además de los resultantes de diferencias geoclimáticas, operaron en el sentido de aumentar diferencias, como fue la mayor o menor influencia de las poblaciones indígenas preexistentes o el posterior ingreso de pueblos negros e inmigrantes. La evolución histórico-social de América Latina, sin embargo, ha seguido un camino semejante, lo que acentuó las características culturales comunes de la región.

¹¹ Leocata (1992) señala el hecho de que los filósofos y las doctrinas filosóficas de mayor impacto en Latinoamérica en el siglo XIX fueran las consideradas de “segundo orden” en la tradición filosófica.

Más allá de todos los factores de diferenciación –origen del colonizador, presencia y ausencia del contingente indígena, africano, etc.– lo que sobresale en el mundo latinoamericano es la unidad del producto resultante de la expansión ibérica. Lo que se destaca es la uniformidad y el proceso de homogeneización. “Los latinoamericanos tenemos un origen común y una identidad racial y cultural igualmente común que implica la asunción de todas las expresiones de lo humano” (Zea, 1990).

El barroco latinoamericano

El momento del barroco latinoamericano, que abarca las manifestaciones de la cultura propias de la América ibero-católica de los siglos XVII y XVIII, ha sido fundamental en la conformación de ese substrato cultural aglutinador.

Una época cultural que, como expresa Bolívar Echeverría, ha sido tres veces olvidada: por ser latinoamericana, por pertenecer al momento colonial ibérico del siglo XVII y por tener una impronta católica, propia de la Europa meridional derrotada por la Europa del norte, esta última ilustrada, calvinista y capitalista.

El encuentro de esta matriz ibero-católica con el proyecto moderno centroeuropeo y la racionalidad instrumental que lo caracterizaba produciría inevitablemente una tensión y un límite a la expansión de la modernidad ilustrada.

Esta fuerte impronta cultural hizo que la tradición fuera siempre algo muy presente en la historia latinoamericana y se presentara en forma tan aguda la tensión entre lo autóctono y lo extranjero, y lo popular y lo culto. Nuestra modernidad se ha alimentado y conformado mediante la tensión entre elementos de la tradición y de la modernización.

La condición mestiza

Ya desde los inicios de la independencia había conciencia del carácter paradójico de nuestra identidad. Bolívar, en su Mensaje de Angostura (1819), sostenía refiriéndose a las repúblicas de Sudamérica que “el nuestro es un caso extraordinario y complicado, porque no somos ni europeos ni indígenas, competimos por las tierras con los aborígenes y consideramos un invasor a nuestros padres”.

El proceso de mestizaje de Latinoamérica, resultado de su evolución histórica, no se limita a su versión racial, sino que, en el contexto de la situación colonial, se han reapropiado creencias, comportamientos e instituciones (Ortiz, 2000) que justifican la utilización de conceptos como los de sincretismo e hibridez para describir a nuestras sociedades latinoamericanas.

Ahora bien, la afirmación del mestizaje cultural no puede encubrir la conflictividad histórica de tal proceso (Scannone, 1990), a causa de la subalternización del componente indígena y negro y por la explícita política de las elites criollas, a partir de los procesos revolucionarios, de producir el “blanqueamiento” de la sociedad. Conflictividad que persiste hasta el presente en tanto el nuestro es todavía hoy un mestizaje no asumido por los sectores medios de nuestras sociedades.¹²

Sin embargo, es esta condición “mestiza” de nuestras sociedades, “la base social y cultural de nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños” (CELAM, 2007, párr. 88 del Documento de Aparecida) la que nos permite pensar que América Latina está mejor preparada para esta etapa de la globalización por la asunción de la diversidad de razas y culturas que se han dado encuentro en ella.

La condición colonial

Otro fenómeno determinante de la modernidad latinoamericana ha sido la impronta colonial y su persistencia a lo largo del tiempo.

Para esclarecer verdaderamente la cuestión de la modernidad, debe abordarse desde su dimensión histórica colonial o, para decirlo de otro modo, la comprensión de nuestros tiempos sólo puede realizarse desde el reconocimiento de la constitución colonial del mundo moderno.

“Colonialidad” es la categoría propuesta por Aníbal Quijano para denominar el patrón de dominación global que es intrínseco a la modernidad. Su significación va más allá del colonialismo y apunta a las estructuras que permitieron la permanencia y prolongación en el

¹² Segato (2010: 18) señala que “[...] al continente le cuesta hablar del color de la piel y de los trazos físicos de sus mayorías. Parece no haber discurso a mano para inscribir lo que de hecho es el trazo mayoritario en la tez de nuestras multitudes”. Cf. Renato Ortiz (2000).

tiempo del sistema colonial-capitalista. Extinguido el colonialismo como sistema político formal, el poder social está aún constituido sobre la base de criterios originados en la relación colonial (Quijano, 2000).¹³

El análisis de la matriz colonial nos permite esclarecer uno de los rasgos de la modernidad latinoamericana: el racismo encubierto, que implica un intento de “blanqueamiento” de la sociedad, como se señaló anteriormente.¹⁴

El colonialismo operó con la connivencia de las elites gobernantes y sus políticas de control y de marginación de las grandes mayorías populares, por lo cual la modernidad latinoamericana creció y se desarrolló bajo el signo de las asimetrías, las desigualdades y la marginalidad social. Lo que inicialmente se verificó entre países centrales y periferia colonial luego se trasladó hacia el interior de los países.

En este sentido, la modernización latinoamericana no puede ir más allá de lo que es intrínseco al proceso de globalización: tendencia a la homogeneización cultural y producción de marginación social. El resultado son sociedades fragmentadas, de dos velocidades, con territorios de segunda categoría o considerados directamente inviables, donde algunos celebran y gozan de la fiesta del consumo y otros sólo la contemplan.¹⁵

La unidad política originaria

Un último elemento determinante de nuestra modernidad es la idea de América Latina como una unidad política.

13 Quijano integra el programa de investigación sobre modernidad/colonialidad, una perspectiva de análisis dentro del pensamiento crítico latinoamericano. Se inicia a fines de los 90 con la conjunción de varios intelectuales (Mignolo, Lander, Quijano, Escobar y otros) de distintos países, que provienen de la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación y los estudios subalternos. La propuesta epistémica del proyecto modernidad/colonialidad es la descolonialidad del poder, es decir, la disolución de las estructuras de dominación y explotación configuradas por la colonialidad del poder y el dismantelamiento de sus dispositivos ideológicos.

14 Cf. también el análisis de Van Dijk (2010) sobre el racismo como sistema de dominación y sus subsistemas.

15 Bien señala Hopenhayn (2005) que la deuda principal en América Latina es la brecha creciente entre integración simbólica y marginalidad material.

La modernidad en nuestra región se ha construido sobre el imaginario de la Patria Grande, sobre la idea de una unidad originaria y perdida en el devenir de la historia, y que está destinada a reconstruirse. Por eso es tan fuerte la tradición del pensamiento integracionista latinoamericano y tan presente en los líderes políticos de la región.

Así como la idea de Europa fue un elemento aglutinante y que motorizó la unificación de la Comunidad Europea, así también el sueño de la integración regional latinoamericana moviliza voluntades, crea políticas y genera institucionalidad.

La idea de un destino común es un elemento clave de la utopía latinoamericana.¹⁶ Utopía que contiene efectos prácticos muy concretos: la integración regional es vista por nuestras naciones como la vía para la inserción internacional en un mundo globalizado y la herramienta para contrarrestar los efectos negativos de dicha globalización.

Estos fenómenos hacen de nuestra modernidad una modernidad descentrada, periférica, dicho desde una valoración positiva. Una modernidad diferente, que invita a pensar esa *diferencia* no como la búsqueda de una supuesta esencia o autenticidad subyacente, sino como “la indagación del modo desviado y descentrado de nuestra inclusión en y nuestra apropiación de la modernidad” (Barbero, 1998: 27).

Esta perspectiva modifica la interrelación “modernidad/identidad”. A diferencia de las teorías absolutistas, que las presentaban como mutuamente excluyentes y en oposición en América Latina, habría que considerarlos en su continuidad e imbricación.

Según Larraín (1997: 5):

La trayectoria latinoamericana hacia la modernidad es, simultáneamente, parte importante del proceso de construcción de identidad: no se opone a una identidad ya hecha, esencial, ya constituida para siempre, ni implica la adquisición de una identidad ajena. Tanto la identidad como la modernidad en América Latina son procesos que se van construyendo históricamente y que no implican necesariamente una disyuntiva radical, aunque existan tensiones entre ellas.¹⁷

16 El pensamiento utópico tiene una larga tradición en el pensamiento latinoamericano, que se inicia en la época colonial y se desarrolla dentro de los marcos de un humanismo cristiano (cf. Roig, 2008).

17 Larraín sostiene una concepción histórico-estructural de la identidad frente

Esta comprensión distinta del fenómeno de la modernidad y el debilitamiento de las identidades nacionales por efectos de la globalización ha permitido desbrozar el camino para una conciliación entre ambos polos de la tensión.

Pero considero que hay otro factor que ha permitido debilitar la relevancia de la cuestión entre identidad y modernidad, y que está ligado a lo ocurrido en la región latinoamericana en la última década.

La posición de América Latina a inicios del nuevo siglo

Desde comienzos de este nuevo siglo, América Latina ha entrado en una nueva fase de su desarrollo histórico. Está recorriendo una etapa privilegiada en el cumplimiento de todas las “figuras”, según la expresión de Arturo A. Roig, (2011), que debe transitar para la construcción de una sociedad más justa, solidaria e integrada.

En lo económico, el conjunto de la región viene registrando una situación económica positiva. En los años recientes y pese a la crisis financiera de 2008, la región ha vivido un período histórico de crecimiento y bonanza que no se apreciaba desde hacía más de cuatro décadas. América Latina es una fuente de lecciones acerca de cómo enfrentar una grave recesión mundial con resiliencia económica y social. De acuerdo a Alicia Bárcena, secretaria ejecutiva de la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe), “hemos aprendido a ser prudentes en lo macroeconómico y progresistas en lo social, aplicando medidas contracíclicas diversas, desde moderadas y transitorias hasta estructurales, que evitaron, sobre todo en la última década, costos sociales irreversibles”(2012).

El contexto global le fue favorable durante buena parte de la década pasada. En los dos últimos años, el contexto externo ha tenido

a las posiciones esencialistas y constructivistas. Afirma que la identidad, como conjunto de valores, cualidades y experiencias comunes, está en permanente construcción y reconstrucción dentro de nuevos contextos y situaciones históricas y no puede concebirla como algo fijo e inmutable. Las identidades son un asunto tanto del “ser” como del “llegar a ser”. Están sujetas al continuo juego de la historia, de la cultura y del poder, de las prácticas y de las relaciones cotidianas, de los símbolos e ideas existentes (cf. Larraín, 1996).

luces y sombras y un impacto heterogéneo en nuestras economías. Los términos de intercambio se han deteriorado y los precios de los bienes básicos que la región exporta han bajado moderadamente, pero igual se mantienen en niveles altos (CEPAL, 2014).

El peso de las economías emergentes es cada vez mayor, y para el año 2016 éstas alcanzarán el 53% del PIB mundial. Empieza pues a construirse una nueva geografía de la economía mundial, que llama a repensar la estructura de las alianzas estratégicas, concediendo mayor importancia a las relaciones Sur-Sur. La suma de la actividad económica en Asia y el Pacífico y América Latina y el Caribe ha representado el 60% del crecimiento económico mundial. Esta tendencia augura que, antes de 2020, las exportaciones Sur-Sur sobrepasarán a las exportaciones Norte-Norte. Algo parecido acontece con los flujos de la IED (inversión extranjera directa), de los cuales ya el 50% se dirige a las economías en desarrollo. Lo cierto es que el Sur ya no es el mismo y América Latina y el Caribe también han cambiado.

Esto ha fortalecido a la región, le ha proporcionado mayor independencia con respecto a la política de los organismos internacionales de crédito y frente a los países históricamente tomados como modelos.¹⁸

Los cambios políticos producidos en la última década consiguieron deslegitimar el modelo neoliberal privatizador y desregulador, y abrieron espacios para la formación de nuevos gobiernos progresistas en la mayor parte de los países de la región.

Han surgido nuevos liderazgos, que privilegian la resolución de la cuestión social y, consecuentemente, asumen un comportamiento distinto respecto de la gestión de la economía y sus relaciones externas (Aldo Ferrer, 2013).

Con el advenimiento de gobiernos populares y la institucionalización de organismos regionales (Mercosur, UNASUR, CELAC), va cobrando cuerpo una nueva “hora americana”, en la cual pueda renacer y afianzarse el sueño bolivariano, la concreción de nuestra “segunda Independencia”.

¹⁸ Según Raúl Zibechi (2011), la tensión actual en la región se registra a partir de la convivencia entre un poderoso y autónomo capital transnacional y un relativo fortalecimiento de los Estados, de la mano de Gobiernos progresistas.

Por su parte, la situación del mundo “desarrollado” no es la mejor. Como señala Tokatlian (2012), en Europa “el deterioro económico y la regresión democrática van, cada vez más, de la mano”. Se agrietó la solidaridad, se debilitó la cohesión, se afectó el sentido de pertenencia. Un grupo de intelectuales europeos han ido más allá en el diagnóstico. Alertan sobre el peligro de perder aquello que ha hecho la grandeza de Europa. “Europa no está en crisis, está muriéndose. No Europa como territorio, naturalmente. Sino Europa como idea. Europa como sueño y como proyecto”.¹⁹

Un cambio de época que coincide con la crisis de legitimidad del capitalismo, por el cual el mundo desarrollado ya no puede exportar sus visiones como saber dominante o hegemónico. De ahí que sea difícil encontrar, en la historia reciente, un momento tan favorable para América Latina, lo que posibilita tener una visión positiva respecto del futuro. Carlos Álvarez, titular de la Asociación Latinoamericana de Integración (ALADI) señala que las tres dimensiones, consolidación de la democracia, crecimiento económico y mejora de la equidad, casi nunca fueron juntas en la región, como ocurre hoy día.

Frente a este panorama, no es de extrañar que se hable de “latinoamericanizar Europa” en tanto “hay que aprender de estas experiencias que muestran que es posible luchar contra el neoliberalismo” (Mouffe, 2012).

América Latina durante décadas se pensó como proyecto, como utopía, pero sin un correlato empírico. Hoy la mayoría de nuestros países han vuelto al ejercicio no sólo de pensarse a sí mismos, sino de “establecer estrategias de desarrollo desde sus propias necesidades y sus reales intereses” (Álvarez, 2012).

Por primera vez en su historia, el discurso integracionista latinoamericano comienza a corresponderse con la realidad; el texto acompaña al contexto. El reto para la región es construir un pensamiento estratégico latinoamericano y, a partir de allí, crear un proyecto histórico integrador más audaz, que aproveche nuestro potencial histórico (Da Silva, 2014).

¹⁹ Cf. el documento “Europa o el caos” presentado en enero de 2013. Algunos de los firmantes son Juan Luis Cebrián, Umberto Eco, György Konrád, Julia Kristeva, Bernard-Henri Levy, Claudio Magris, Salman Rushdie y Fernando Savater.

Se presentan condiciones materiales que nos afianzan en nuestra estima y nuestro valer, condición fundamental del filosofar. Hoy ese “otro” no europeo, mirado siempre como “otro” desde el sujeto racional europeo, se ha constituido en un “nosotros”, en un sujeto plural histórico.

Es posible la recuperación del *proyecto asuntivo* que nos señalara Leopoldo Zea y que estaba presente en *Nuestra América* de José Martí: esa ardua y difícil conciliación entre la idea de *libertad* y el criterio de la *igualdad*, como referentes axiológicos irrenunciables.

La conciencia de *autonomía*, que subyace y alimenta al proceso regional actual, clausura la falsa oposición entre identidad y modernidad; el actual es un momento de afirmación y reivindicación de nuestra condición latinoamericana (con sus luces y sus sombras) en esta etapa de la modernidad.²⁰

Es en los momentos de crisis cuando la pregunta por la identidad se vuelve más acuciante.²¹ Esta situación de fortaleza de la región hace que la pregunta por la identidad se debilite, se vuelva menos acuciante.

Desafíos

El pensamiento latinoamericano está llamado a retomar una de sus características esenciales: el acompañar el proceso de construcción de nuestras nacionalidades –y la región– en esta nueva etapa histórica.

La reflexión ya no debe tratar sobre la incorporación de América Latina a un paradigma determinado de modernidad pensado desde alguna “centralidad”, sino sobre cómo desarrollar nuestra modernidad alternativa.²² Un desarrollo alternativo en el marco de una globa-

20 Recordemos que el discurso de la modernidad está atravesado por las ideas de *autonomía* y de *libertad*, experiencias vitales muy presentes en nuestras sociedades en la actualidad (cf. Acosta, 2009).

21 Así ocurre, por ejemplo, a fines del siglo XIX, con la crisis en la constitución de los Estados nacionales; luego de la Primera Guerra Mundial o posteriormente a la crisis de los años 30 (cf. Larraín, 1996: 17 y ss.).

22 Como expresan Hopenhayn y Calderón: “Conciliar las particularidades histórico-culturales de la región con la vocación universalista del desarrollo y de la modernidad” (1996: 100).

lización de carácter asimétrico entre los centros de poder mundiales y el resto del planeta, y de una región que presenta todavía fuertes desigualdades y sectores que no han accedido a una inclusión plena.²³

En este punto, querría señalar dos tareas y desafíos.

El primero tiene que ver con avanzar en el proceso de desmontar las estructuras y componentes culturales e ideológicos ligados a la condición colonial, que todavía persisten.

Uno de los ejes sobre los cuales se asentó la condición colonial y que sobrevive en nuestras naciones (con mayor o menor intensidad) es el sistema de dominación conformado por un entramado de relaciones intersubjetivas sustentado en una supuesta superioridad de la raza “blanca”.²⁴

La “superioridad” de la raza blanca sobre la indígena, la afro y la mestiza estuvo presente desde los inicios de la expansión europea, le dio legitimidad, y fue plenamente justificada ideológicamente desde el biologicismo positivista de fines del siglo XIX. De allí el rechazo del mestizaje, los intentos de mejoramiento de la raza y la búsqueda de la “blanquitud” por buena parte de nuestros padres fundadores. En la base de la creación de las repúblicas latinoamericanas estuvo el abandono del mestizaje en la práctica social y la escisión entre un sector incluido y otro rechazado.

El caso de Argentina, en este sentido, es paradigmático. Como señala Grimson:

Que un país que podría haber utilizado categorías como la de mestizo, o que podría haber reconocido un amplio pasado indígena o de mezcla, haya optado por construir un elaborado mito según el cual somos un

23 Bolívar Echeverría (2010) nos recuerda que nuestras naciones se constituyeron bajo el signo de la “exclusión”. La deuda principal en América Latina es la brecha existente entre integración simbólica y exclusión material, entre fragmentación social e integración comunicacional.

24 “Colonialidad” es la categoría propuesta por Aníbal Quijano (2000) para denominar el patrón de dominación global que es intrínseco a la modernidad. Su significación va más allá del colonialismo y apunta a las estructuras que permitieron la permanencia y prolongación en el tiempo del sistema colonial-capitalista. La colonialidad sería la esencia, lo fundante del sistema colonial. Extinguido el colonialismo como sistema político formal, el poder social está aún constituido sobre la base de criterios originados en la relación centro-periferia. La división en razas y la superioridad de la raza blanca es uno de los ejes que ha fundado y hecho posible dicho patrón de dominación.

enclave europeo implicó un blanqueamiento compulsivo que excluyó del marco de la nación a todos aquellos que no fueran reductibles a ese proceso (2012: 93).

Persisten aún en nuestras sociedades fuertes resabios culturales de esta cosmovisión que se traducen en prejuicios y discriminación hacia sectores de nuestras sociedades y que están presentes en el mundo de la vida latinoamericana. Es habitual hallar la asociación, generalmente en forma implícita, entre “cabecita negra”-vago-delincente.²⁵ Esto no hace más que expresar la resistencia de algunos sectores sociales a nuestra condición “mestiza”, que “es la base social y cultural de nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños”.²⁶

Una segunda tarea para el pensamiento latinoamericano se presenta a partir de esta nueva conciencia histórica y tiene que ver con la renovación del estudio de las ideas filosóficas en cada uno de nuestros países.

Vale la pena recordar los criterios que establecía Leopoldo Zea acerca del estudio de las ideas:

- 1) Debe mostrar lo común de la región.
- 2) Debe contribuir a la conciencia latinoamericana.
- 3) Debe contribuir a la emancipación o liberación de la región.

Estudiar el propio pasado filosófico en cada configuración cultural es un modo de inteligir la línea de sentido que la sostiene. Este esfuerzo de comprensión de la historia cultural de cada país a través de su desarrollo filosófico posibilitará una mayor comprensión de las similitudes y diferencias culturales entre los países. El momento histórico que vive la región vuelve más urgente esta convergencia y esta conciencia común. Sería el ingreso en el *momento hermenéutico* del pensamiento latinoamericano (Leocata, 2000).

25 Larraín (1997) también señala el “racismo encubierto” presente en América Latina, con una valorización de la “blancura” y una visión negativa de los indios y negros.

26 Cf. el Documento de Aparecida (CELAM, 2007), donde se expresa que “lo mestizo ha buscado sintetizar los aportes de cada una de las fuentes culturales originarias” (párr. 88).

Conclusión

Nuestra modernidad latinoamericana se construye, en el marco de la integración regional, como el factor que permite enfrentar creativamente los desafíos que propone la globalización a nuestros países. América Latina es la “casa común”, la gran patria de hermanos, una unidad que se enriquece con “muchas diversidades locales, nacionales y culturales”, aunque es, todavía, una “unidad desgarrada” por profundas brechas producto de desigualdades y marginaciones (CE-LAM, 2007, párr. 527 del Documento de Aparecida).²⁷

Pensar una modernidad alternativa supone proponer un entendimiento distinto de la naturaleza, de las relaciones humanas, del goce, de la economía, de la ecología. Es la preeminencia del “mundo de la vida” frente a la lógica abstracta y cuantitativa de la forma del “valor” (Echeverría, 2011).

En la Cumbre de Río+20 (junio de 2012), el presidente del Uruguay, José Mujica, sostuvo la necesidad de replantear el modelo de desarrollo y de consumo actual, basado en el despilfarro y la competencia despiadada, hija del mercado. Alertó que el hombre ha desatado fuerzas que ya no controla y que ahora lo gobiernan: “La causa es el modelo de civilización que hemos montado. Y lo que tenemos que revisar es nuestra forma de vivir”.

Bibliografía

Acosta, Yamandú

(2000), “Filosofía latinoamericana e historia de las ideas”, en Hugo Biagini (comp.), *Arturo Ardao y Arturo A. Roig. Filósofos de la autenticidad*, Corredor de las Ideas, Buenos Aires.

—

(2009), “Historia de las ideas e identidad”, en *Estudios de Filosofía práctica*, Mendoza. Disponible en: <<http://www.estudiosdefilosofia.com.ar>>.

²⁷ Cf. Di Pietro Paolo (2007).

Ainsa, Fernando

(1997), “El desafío de la identidad múltiple en la sociedad globalizada”, en *Cuadernos Americanos*, N° 63, UNAM, México, mayo-junio, pp. 61-78.

Álvarez, Carlos “Chacho”

(2012), “Modelos de desarrollo en América Latina”, en *Página 12*, 11/03/2012.

Altamirano, Carlos

(2010), “Hay una tensión entre modernidad e identidad”, en *Diario La Nación*, suplemento ADN, 17/07/2010.

Barbero, Jesús

(1998), “Modernidades y destiempos latinoamericanos”, en *Revista Nómadas*, N° 8, Fundación Universidad Central, Guadalupe, Santa fe de Bogotá, pp. 20-34.

Bárcena, Alicia

(2012), *Discurso en la VI Cumbre de Jefes de Estado en Cartagena de Indias*, del 14/04/2012, CEPAL, Santiago de Chile.

Biagini, Hugo

(2009), “Hacia una segunda independencia americana”, entrevista en la revista *Quehacer*, N° 175, Lima. Disponible en: <<http://www.cecies.org/articulo.asp?id=270>>.

Echeverría, Bolívar

(2008), “Un concepto de modernidad”, en *Revista Contrahistorias*, N° 11, México, agosto. Disponible en: <<http://www.bolivare.unam.mx/ensayos.html>>.

(2010), “América Latina: 200 años de fatalidad” en *Revista Sin Permiso*, México, abril. Disponible en: <<http://www.sinpermiso.info/textos>>.

(2011), “Modernidad, *ethos* barroco, revolución y autonomía”, en *Revista Crítica y Emancipación*, CLACSO, año 3, N° 5, Buenos Aires, primer semestre. Disponible en: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/CyE/5/CyE-5.pdf>>.

CELAM

(2007), *Documento de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, Aparecida, Brasil.

CEPAL

(2014), *Estudio económico de América Latina y el Caribe*, CEPAL, Santiago de Chile.

Da Silva, Luiz

(2014), “América Latina: un compromiso con el futuro”, en *Reflexiones sobre el desarrollo en América latina y el Caribe*, CEPAL, Santiago de Chile.

De Oto, Alejandro

(2010), “Pensamiento decolonial”, en Zulma Palermo (comp.), *Pensamiento argentino y opción descolonial*, Ediciones del Signo, Buenos Aires.

Deves Valdés, Eduardo

(1997), “El pensamiento latinoamericano a comienzos del siglo xx: la reivindicación de la identidad”, en *Cuyo - Anuario de filosofía*, N° 14, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, pp. 11-76.

--

(2004), *El pensamiento latinoamericano en el siglo xx*, t. 3, Biblos, Buenos Aires.

--

(2010), “Una agenda para la intelectualidad de América Latina y el Caribe”, en *Revista Universum*, N° 25, Universidad de Talca, Chile.

Di Pietro Paolo, Luis José

(2007), “Documento de Aparecida: Aproximación a las ideas claves del análisis situacional”, en *Revista Criterio*, Buenos Aires.

Dussel, Enrique

(2004), *La China (1421-1800) - Razones para cuestionar el eurocentrismo*, UNAM-Iztapalapa, México.

--

(2009), *Política de la liberación*, t. 1, Trotta, Madrid.

Escobar, Arturo

(2002), “Globalización, desarrollo y modernidad”, en *Organización de Estados Iberoamericanos*, Madrid. Disponible en: <<http://www.oei.es/salactsi/escobar.htm>>.

Ferrer, Aldo

(2013), “Transformaciones de América Latina”, en *Página 12*, Buenos Aires, 27/01/2013.

García Delgado, Daniel

(1998), *Estado-nación y globalización*, Ariel, Buenos Aires.

Grimson, Alejandro

(2012), *Mitomanías argentinas - Cómo hablamos de nosotros mismos*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Grupo de Estudios sobre Colonialidad

(2010), “Modernidad - Colonialidad - Descolonialidad”, en *Pacarina del Sur*, N° 4, México, julio-setiembre.

Herceg, José

(2003), “De la copia a la originalidad”, en *Cuadernos Americanos*, N° 97, UNAM, México, enero-febrero, pp.77-89.

Hopenhayn, Martín

(2005), *América Latina desigual y descentrada*, Norma, Buenos Aires.

Hopenhayn, Martín y Fernando Calderón

(1996), *Esa esquivia modernidad*, UNESCO, Nueva Sociedad, Caracas.

Larraín, Jorge

(1996), *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Andrés Bello, Santiago de Chile.

(1997), “Modernidad e identidad en América Latina”, en *Revista Universum*, Universidad de Talca, año 12. Disponible en: <<http://www.universum.utalca.cl>>.

Leocata, Francisco

(1992), *Las ideas filosóficas en la Argentina. Desde los orígenes hasta 1910*, Centro Salesiano de Estudios, Buenos Aires.

(2000), “El pensamiento latinoamericano en el contexto filosófico actual”, en Hugo Biagini (comp), *Arturo Ardao y Arturo A. Roig. Filósofos de la autenticidad*, Corredor de las Ideas, Buenos Aires.

Mignolo, Walter

(2009), *La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)*, CLACSO, Buenos Aires. Disponible en: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/secret/CyE/CyE2/09idea.pdf>>.

Mouffe, Chantal

(2012), “Hay que latinoamericanizar Europa”, *Página 12*, Buenos Aires, 21/10/2012.

Mujica, José

(2012), “Discurso”, pronunciado en la Cumbre Río+20, Conferencia de las Naciones Unidas por el Desarrollo Sustentable, 20 de junio, Río de Janeiro, Brasil.

Ortiz, Renato

(2000), “América Latina - De la modernidad incompleta a la modernidad-mundo”, en *Revista Nueva Sociedad*, N° 166, Caracas, marzo-abril, pp. 44-61.

Paz, Octavio

(1977), *El Laberinto de la soledad*, FCE, México.

Quijano, Aníbal

(2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), Buenos Aires.

Roig, Arturo A.

(2008), *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, El Andariego Buenos Aires.

—

(2011), *Rostro y filosofía de nuestra América*, Una Ventana, Buenos Aires.

Scannone, Juan Carlos

(1990), *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires.

—

(1999), "La globalización como hecho e ideología", en Juan Carlos Scannone *et al.*, *Argentina: alternativas frente a la globalización*, San Pablo, Buenos Aires.

Segato, Rita

(2010), "Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje" en *Revista Crítica y Emancipación*, N° 3, CLACSO, Buenos Aires, primer semestre, pp. 11-44.

Tokatlian, Juan Gabriel

(2012), "Europa olvidó lo que era", en *La Nación*, Buenos Aires, 22/02/2012.

Van Dijk, Teun

(2010), "Análisis del discurso del racismo" en *Revista Crítica y Emancipación*, N° 3, CLACSO, Buenos Aires, primer semestre, pp. 65-94.

Zea, Leopoldo

(1987), *Filosofía de la historia americana*, FCE, México.

—

(1990), "Filosofar desde la realidad americana", en *Cuadernos Americanos*, vol. 4, N° 22, UNAM, México, pp. 37-48.

Zibechi, Raúl

(2011), "El pensamiento crítico en el laberinto del progresismo", en *Revista OSAL* (Observatorio Social de América Latina), CLACSO, año 12, N° 30, Buenos Aires, noviembre, pp. 19-24.

Nueva evangelización, piedad popular, mística popular y pastoral urbana.

La enseñanza del Papa Francisco en su Exhortación Apostólica “Alegría del Evangelio”

Jorge R. Seibold, S. J.

Introducción

La Exhortación Apostólica del Papa Francisco titulada *Evangelii Gaudium (EG)*, traducida como “Alegría del Evangelio” y publicada recientemente en Roma, el 24 de noviembre de 2013, trata “sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual”, tal como su subtítulo bien lo expresa.¹

Con esta Exhortación sinodal se cerró la XIII Asamblea Ordinaria de Obispos representantes de todo el mundo celebrado en Roma, en octubre de 2012, bajo el pontificado de Benedicto XVI, y titulada “*La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*”. Al renunciar sorpresivamente, Benedicto XVI, a su pontificado, el 12 de febrero de 2013, se le hizo imposible *presentar* a tiempo su Exhortación para “cerrar” el Sínodo. Ésta fue la razón que indujo al Papa Francisco a cumplimentar esta tarea pendiente. Es su primer gran documento. Allí no sólo recoge la experiencia del Sínodo, sino que también le sirve para presentar de un modo muy personal el “progra-

¹ Papa Francisco (2013).

ma” que pretende llevar adelante en éste, su nuevo pontificado. Vale la pena leerlo detenidamente y en toda su profundidad.²

Nosotros aquí no haremos una explicitación completa de todo el documento, sino sólo nos referiremos a algunos aspectos particulares allí desarrollados y que tienen que ver principalmente con la “nueva evangelización” en vinculación con la “piedad popular”, la “mística popular” y la “pastoral urbana”, tal como lo expresa ahora el Papa Francisco en esta Exhortación.³ Aspectos muy ligados a la rica experiencia espiritual latinoamericana expresada de múltiples maneras y muy especialmente en el Documento de Aparecida de 2007, en el cual la presencia de Bergoglio, por ese entonces cardenal de Buenos Aires, en la Argentina, y responsable de la redacción final de ese documento eclesial dedicado a los pueblos latinoamericanos y caribeños, tuvo mucho que ver. Ahora la *Evangelii Gaudium* (EG) se extiende a todas las naciones del mundo y a sus destinatarios a quienes está dirigida. Esto exigirá una apertura de perspectivas.

Para aproximarnos a esta propuesta, nos parece conveniente en primer lugar situar las grandes problemáticas que plantea esta Exhortación, y luego analizar más detenidamente los textos que tienen que ver con la “piedad popular”, la “mística popular” y la “pastoral urbana”, para terminar con una breve conclusión sobre los principales aportes recogidos, que puedan abrir, a nivel de la Iglesia, nuevos espacios a su accionar pastoral ante sus apremiantes desafíos.

Los grandes lineamientos de la *Evangelii Gaudium*

La Exhortación comienza con una “introducción” o “presentación”, así podríamos llamarla, y luego se desarrolla en cinco densos capí-

² Para una vista global del documento papal puede verse la presentación del documento que hiciera el Arzobispo Rino Fisichella (2013), presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la nueva evangelización. Y también puede consultarse el artículo de Antonio Spadaro *S. I.* (2013).

³ Nosotros ya hemos estudiado esta problemática, anteriormente a la publicación de este documento de Francisco, en diversos escritos (ver Seibold, 2009 y 2011).

tulos, para finalizar con un hermosa plegaria a la Virgen María, “estrella de la nueva evangelización”. No debemos olvidar que esta Exhortación, tal como lo decíamos más atrás, cierra las conclusiones del Sínodo de Roma, que tenía como propósito fundamental poner en relevancia la “nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana”, que la iglesia debe retomar, ante los nuevos e inéditos desafíos del mundo actual.

La Exhortación se abre con las palabras que le dan el título, *Evangelii Gaudium*, y desarrolla, luego, en pocas páginas (párrs. 1-18), la finalidad de este documento, sus principales aportes, al mismo tiempo que señala la importancia de que la “alegría” acompañe siempre este nuevo esfuerzo evangelizador.

Ya en su número primero el Papa Francisco lo dice expresamente: “En esta Exhortación quiero dirigirme a los fieles cristianos a invitarlos a una nueva etapa evangelizadora marcada por esa alegría, e indicar caminos para la marcha de la Iglesia en los próximos años”. Con estas palabras, el Papa Francisco procura tanto acentuar el aspecto de la “alegría”, que debe acompañar a la nueva evangelización, como al mismo tiempo señalar “caminos para la marcha de la Iglesia en los próximos años”. En este sentido esta Exhortación no sólo recogerá los diversos materiales aportados por los Padres sinodales, sino que también les dará un tono muy especial, al destacar la “alegría” con que debe llevarse a cabo esta tarea, y aportará aquellos aspectos de la nueva evangelización que, a su parecer, van a vertebrar su pontificado.

Los números siguientes son una bellísima exposición del lugar que ocupa la “alegría” en el anuncio de la Buena Nueva y en la vida de la Iglesia (párrs. 2-13). Luego (párr. 14), el Papa Francisco recoge los aportes del Sínodo al señalar los agentes y los ámbitos en que se ha de llevar a cabo esta evangelización. En primer lugar recuerda, tal como lo expresa la propuesta 7 del Sínodo, que “la nueva evangelización convoca a todos y se realiza fundamentalmente en tres ámbitos”, como son la “pastoral ordinaria”, luego la pastoral que tiene que ver con “las personas bautizadas que no viven las exigencias del Bautismo” y finalmente la evangelización que intenta llegar a “quienes no conocen a Jesucristo o simplemente lo han rechazado”. En el párrafo 15 recuerda muy expresamente la enseñanza contenida en la encíclica *Redemptoris missio*, de Juan Pablo II, del 7 de septiembre de 1990, cuando señala que la actividad misionera “representa aún en nuestros días el *mayor desafío* para la Iglesia” y donde “la causa mi-

sionera *debe ser la primera*". Esta afirmación le permite a Francisco señalar por primera vez el Documento de Aparecida (DA, párr. 548) cuando afirma "no podemos quedarnos tranquilos en la espera pasiva en nuestros templos" y que por consiguiente es necesario pasar "de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera" (DA, párr. 370). Y ésta será una de las "mayores alegrías para la Iglesia" (EG, párr. 15).

Los tres últimos párrafos de esta "presentación" (párrs. 16, 17 y 18) están dedicados a explicitar "la propuesta y el límite de esta Exhortación". En primer lugar, el Papa Francisco reconoce que son múltiples los problemas ligados a la nueva evangelización, los cuales evidentemente no pueden ser tratados de modo exhaustivo en esta Exhortación, y que requieren una "cuidadosa profundización". Incluso el Papa invita a los episcopados locales para que den sus aportes desde sus propias situaciones pastorales. Como lo dice muy claramente: "No es conveniente que el Papa reemplace a los episcopados locales en el discernimiento de todos los problemas que se plantean en sus territorios". Guardar esta actitud ayudará a "avanzar en una saludable descentralización". Por esta razón, el Papa se limita a "proponer algunas líneas que pueden alentar y orientar en toda la Iglesia una nueva etapa evangelizadora, llena de fervor y dinamismos". En vista de todo esto, propone, inspirado en la constitución dogmática *Lumen Gentium*, tratar más extensamente siete temas, que forman parte del contenido de su Exhortación y que serán distribuidos en los cinco capítulos que contiene el documento, como decíamos más atrás. Estos siete temas son los siguientes: "la reforma de la Iglesia en salida misionera", "las tentaciones de los agentes pastorales", "la Iglesia entendida como totalidad del Pueblo de Dios que evangeliza", "la homilía y su preparación", "la inclusión social de los pobres", "la paz y el diálogo social" y, por último, "las motivaciones espirituales para la tarea misionera". El Papa reconoce que algunos desarrollos de estos tópicos pueden parecer excesivos; no obstante, aclara a continuación:

Pero no lo hice con la intención de ofrecer un tratado, sino sólo para mostrar la importante incidencia práctica de esos asuntos en la tarea actual de la Iglesia. Todos ellos ayudan a perfilar un determinado estilo evangelizador, que invito a asumir *en cualquier actividad que se realice* (EG, párr. 18).

Toda esta breve “presentación” ya nos invita a entrar en la problemática que nos interesa de un modo particular como es la “piedad popular”, la “mística popular” y la “pastoral urbana”. Aparentemente, estos temas no aparecen explicitados en los siete temas anteriormente mencionados por Francisco. Sin embargo, basta introducirse en algunos de los cinco capítulos de la Exhortación para darse cuenta de que allí son tenidos muy en cuenta, tal como lo veremos a continuación.

La fuerza evangelizadora de la “piedad popular” en la Exhortación

Este primer tema de nuestra indagación está tratado explícitamente en el capítulo III de la Exhortación titulado “El anuncio del Evangelio” (EG, párrs. 110-175). Después de reafirmar en los primeros párrafos de este capítulo la importancia, ya insinuada en la “presentación”, de que “todo el pueblo de Dios anuncia el Evangelio”, Francisco le dedica un apreciable espacio al tema de la “piedad popular” ligada a su “fuerza evangelizadora” (EG, párrs. 122-126), Veamos ahora más en detalle lo allí expuesto.

Francisco comienza afirmando el rol evangelizador que tienen los pueblos en cuyas propias culturas el Evangelio ya ha sido inculturado, como podrían ser los pueblos latinoamericanos y caribeños. Esto hace que cada pueblo transmita “la fe de maneras siempre nuevas; de aquí la importancia de la evangelización entendida como inculturación”. Por eso agrega Francisco que “el pueblo se evangeliza continuamente así mismo”, inspirado ahora por los textos de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, en sus documentos de Puebla (1979) y de Aparecida (2007), donde se presenta explícitamente esa misma afirmación. Es aquí cuando aparece por primera vez en la Exhortación la expresión “*piedad popular*”. Veamos el texto en su detalle: “Aquí toma importancia la piedad popular, verdadera expresión de la acción misionera espontánea del Pueblo de Dios. Se trata de una realidad en permanente desarrollo, donde el Espíritu Santo es el agente principal” (EG, párr. 122).

Ya puede verse que la “piedad popular” no es solamente una expresión de la “cultura” de cada pueblo, sino que, además, brota en ella

por obra del “Espíritu Santo”.⁴ El Papa Francisco reconoce, a continuación, que la “piedad popular”, al ser movida por el Espíritu Santo en el corazón de nuestros pueblos cristianos, es una realidad que ha sido revalorizada en los últimos años del siglo xx, especialmente a partir de la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI en 1975, y confirmada, últimamente, en la apertura de la V Conferencia de Aparecida (2007), por el testimonio del mismo Benedicto xvi, al decir que la piedad popular es un “precioso tesoro de la Iglesia Católica” y que en ella “aparece el alma de los pueblos latinoamericanos”.

A continuación (EG, párrs. 124-126), el Papa Francisco cita en ese mismo sentido revalorativo de la “piedad popular” al mismo documento de Aparecida, en el que la piedad popular llega a ser considerada como “espiritualidad popular” o “mística popular”. Veamos ahora en su detalle este importante testimonio del Papa Francisco:

4 Para un acercamiento a lo que es la “piedad popular” católica, véase nuestra obra “La mística popular”, (Seibold, 2006: 168 y ss.). Allí se la caracteriza con una serie de rasgos entre los que sobresale la relación familiar y cercana que los fieles tienen con Dios y los santos, en la que prevalece lo cordial y afectivo, en un lenguaje preferentemente simbólico, sensible y no intelectual, donde es importante el valor de las imágenes. Esto lleva a exteriorizar su fe interior en actos externos, como son las peregrinaciones, la visita de santuarios y el participar de fiestas y celebraciones religiosas, acompañadas de música, cantares y bailes en honor del Señor, la Virgen, los ángeles y los santos de su devoción, que les hace sentir su pertenencia a la Iglesia, aunque muchos de ellos no acuden habitualmente a la Iglesia. Valoran el Bautismo, por encima de todos los sacramentos, y tienen una fe profunda, aunque por lo general no tienen una suficiente instrucción religiosa. Sólo en estos últimos años han comenzado a tener acceso a la Biblia y a gustar de la Palabra de Dios. Poseen el don de la “sabiduría”, que les permite vincular los diversos acontecimientos de la vida con el misterio de Dios. En especial, esta “sabiduría de amor” les hace estar abiertos no sólo al amor de Dios, sino también al cuidado ecológico del mundo, muy especialmente a las necesidades del prójimo y de los más pobres en particular. Saben llevar con fortaleza la cruz de Cristo, que viven en sus pruebas y enfermedades. Y su vida de oración es sencilla, vocal, intuitiva, contemplativa, sin mayores razonamientos, dirigida a la Virgen y a los santos, sin dejan de referirse al Señor Jesús, preferentemente en sus misterios de la Pasión. Muchos tienen también una vinculación estrecha con las personas divinas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. A pesar de esta intensa vida espiritual, que a veces se extiende durante todo el día, en medio de sus más variadas actividades, se sienten pecadores y confiesan sus culpas en la confesión, con motivo de alguna fiesta patronal o peregrinación. A pesar de estas debilidades y falencias en las que incurren en sus vidas, se sienten miembros vivos del pueblo de Dios, del que son parte y donde el Espíritu Santo los acompaña y los conduce.

En el *Documento de Aparecida* se describen las riquezas que el Espíritu Santo despliega en la Piedad popular con su iniciativa gratuita. En ese amado continente (de América Latina y el Caribe), donde gran cantidad de cristianos expresan su fe a través de la piedad popular, los Obispos la llaman también “espiritualidad popular” o “mística popular” (DA, párr. 262).

Aquí aparecen por primera vez en la Exhortación estas dos expresiones, “espiritualidad popular” y “mística popular”, ya utilizadas en *Aparecida*, que profundizan el sentido que tiene a sus ojos la piedad popular. Francisco dedica lo restante del párrafo 124 para mostrar la riqueza de este contenido, al poner en evidencia que esta “piedad popular” es una espiritualidad de los sencillos y humildes, encarnada en la cultura de los pobres, pero también peregrina y misionera. Leamos con atención el texto completo, con algunos comentarios nuestros, para comprender mejor el sentido (EG, párr. 124):

Se trata de una verdadera “espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos” (DA, párr. 263). No está vacía de contenidos, sino que los descubre y expresa más por la vía simbólica que por el uso de la razón instrumental, y en el acto de fe se acentúa más el *credere in Deum* [creer en Dios, es decir, en sentido fiducial, de confianza y cercanía] que el *credere Deum* [creer a Dios, que expresa un sentido más intelectual, tal como lo enseña Santo Tomás en la Suma Teológica]. Es “una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia, y una forma de ser misioneros” (DA, párr. 264); conlleva la gracia de la misionariedad, del salir de sí y del peregrinar: “El caminar juntos hacia los santuarios y el participar en otras manifestaciones de la piedad popular, también llevando a los hijos o invitando a otros, es en sí mismo un gesto evangelizador” (DA, párr. 264). ¡No coartemos ni pretendamos controlar esa fuerza misionera!

Aquí habla no sólo la doctrina del Documento de Aparecida, sino en especial la misma experiencia de Francisco, que desde joven tomó parte en estas grandes manifestaciones de fe popular en su patria Argentina, y como lo demostró fehacientemente en las recientes Jornadas Mundiales de la Juventud realizadas en Río de Janeiro en julio de 2013, en las que se brindó totalmente. Es allí que entra el alma del Pastor que se adentra en el corazón de su rebaño, como lo dice Francisco a continuación (EG, párr. 125):

Para entender esta realidad hace falta acercarse a ella con la mirada del Buen Pastor, que no busca juzgar sino amar. Sólo desde la connaturalidad afectiva que da el amor podemos apreciar la vida teologal

presente en la piedad de los pueblos cristianos, especialmente en sus pobres. Pienso en la fe firme de esas madres al pie del lecho del hijo enfermo que se aferran a un rosario aunque no sepan hilvanar las proposiciones del Credo, o en tanta carga de esperanza derramada en una vela que se enciende en un humilde hogar para pedir ayuda a María, o en esas miradas de amor entrañable al Cristo crucificado. Quien ama al santo Pueblo fiel de Dios no puede ver estas acciones sólo como una búsqueda natural de la divinidad. Son la manifestación de una vida teologal animada por la acción del Espíritu Santo que ha sido derramado en nuestros corazones (cf. Rom. 5,5).

¡Hermoso texto experiencial de Francisco como fiel y pastor! Este apartado dedicado a la “piedad popular” como expresión fiducial y apostólica se cierra en el párrafo 126 de su Exhortación, donde se coloca a la “piedad popular” como “lugar teológico” o sea “el lugar donde Dios se va revelando”, al que se debe recurrir cuando se intente pensar la nueva evangelización. Veamos el texto (EG, párr. 126):

En la piedad popular, por ser fruto del Evangelio inculturado, subyace una fuerza activamente evangelizadora que no podemos menospreciar: sería desconocer la obra del Espíritu Santo. Más bien estamos llamados a alentarla y fortalecerla para profundizar el proceso de inculturación que es una realidad nunca acabada. Las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un *lugar teológico* al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización.

Este texto nos recuerda aquel otro del Documento de Aparecida, que al hablar de la “piedad popular como “espiritualidad popular” nos dice:

No podemos devaluar la espiritualidad popular o considerarla un modo secundario de la vida cristiana, porque sería olvidar el primado de la acción del Espíritu y la iniciativa gratuita del amor de Dios. En la piedad popular se contiene y expresa un intenso sentido de la trascendencia, una capacidad espontánea de apoyarse en Dios y una verdadera experiencia de amor teologal. Es también una expresión de sabiduría sobrenatural, porque la sabiduría del amor no depende directamente de la ilustración de la mente, sino de la acción interna de la gracia. Por eso la llamamos espiritualidad popular. Es decir, una espiritualidad que, siendo un encuentro personal con el Señor, integra mucho lo corpóreo, lo sensible, lo simbólico, y las necesidades más concretas de las personas. Es una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos, que no por eso es menos espiritual, sino que lo es de otra manera (DA, párr. 263).

Creemos que este texto está en plena concordancia y sintonía con la exposición de Francisco en su Exhortación y que a la vez nos esclarece para que indagemos más de cerca lo que significa actualmente que la “piedad popular” o “espiritualidad popular” sea vista también como “mística popular”.

El sentido “místico” de la “piedad popular”

Tanto el texto de Aparecida como la Exhortación vinculan muy estrechamente “piedad popular” y “mística popular”, casi como si fueran sinónimos.⁵ Pero un análisis más detallado nos hace aparecer dife-

5 Sobre el concepto de “mística cristiana”, véase lo que escribimos en nuestra obra “La mística popular”, (Seibold, 2006: 61) ya citada en nota anterior. La experiencia “mística” es una experiencia espiritual inefable de Dios y de sus misterios, en la cual los fieles, movidos y conducidos por el Espíritu Santo, sienten y viven en su cercanía más íntima la presencia unitiva, transformante y amorosa de Dios, y a veces sienten y viven todo lo contrario, como es el “silencio de Dios” o la “angustiosa oscuridad”, en la que es introducida el alma y que San Juan de la Cruz llamara “la noche oscura”; en ésta el místico no hace pie y debe ser socorrido por la mano misericordiosa de Dios, que lo levanta de su tormentosa experiencia. Tanto una como otra son experiencias vividas en sus extremos más antagónicos. Pero entre ambas se dan muchas otras experiencias espirituales, que también son místicas, porque en ellas los fieles son “movidos” y “conducidos” por el Espíritu Santo y sus Dones en las más variadas situaciones de su vida cotidiana, como les sucede a muchos fieles de nuestro catolicismo popular. Consideremos que todos los bautizados ya estamos insertos en el misterio del Dios vivo y, en la medida que tomemos mayor conciencia de esta Presencia amorosa en nosotros, nos haremos más “dóciles” en sus manos, y así impregna toda nuestra vida e influye nuestro sentir, nuestro imaginar, nuestro pensar, nuestro decidir y nuestro obrar. De este modo, la experiencia mística no quedará “encerrada” en nosotros y en nuestra “intimidad”, sino que abarcará y afectará tanto las relaciones con Dios en su misterio trinitario, como lo vivieron de un modo muy especial muchos santos, como así también nuestro comportamiento y nuestras relaciones con los demás. Estas relaciones por lo general son vividas, a semejanza de la piedad popular, con lenguajes sencillos, intuitivos y nada discursivos. Esto no exime del debido “discernimiento”, que siempre debe estar presente para distinguir los movimientos de Dios, de los embates engañosos del enemigo. Ya por lo dicho queda claro que la “mística” no se distingue de la vida devocional por “fenómenos extraordinarios”, como podrían ser los “éxtasis”, “visiones”, “levitaciones”, “estigmas”, etc., que a veces pueden acompañar la experiencia mística,

rencias entre ellas, en las que la “piedad popular” alcanza profundidades no percibidas a primera vista por aquellos que la miran desde afuera y se quedan más bien en sus aspectos “exteriores”, como son rezar el Rosario a la Virgen en sus múltiples advocaciones, venerar las imágenes de los santos, participar en diversas peregrinaciones a sus santuarios preferidos, llevar a cabo muchos gestos corporales con claro significado espiritual (por ejemplo, el arrodillarse ante una imagen, persignarse con agua bendita, llevar siempre consigo estampas, medallas y escapularios con los que se encomiendan a Dios, a la Virgen y a los Santos de su devoción, entre otros). La verdad es que la “piedad popular” tiene una profundidad “mística” que vale la pena poner en evidencia para apreciarla todavía más en sí misma y en relación con su lugar en el contexto de la nueva evangelización, tal como lo quiere y lo enseña el Papa Francisco.

En el capítulo IV de la Exhortación, titulado “La dimensión social de la evangelización” (*EG*, párrs. 176-258), el Papa Francisco se refiere nuevamente a la “mística popular” a fin de darle un sentido social y transformador, que saca a la “mística” de su peligro de encerrarse en místicas “descarnadas”, que sólo se hunden en las profundidades del yo humano o se pierden o se esfuman en una trascendencia vacía, que es “nada”, olvidando con ello que el misterio divino está íntimamente vinculado con el misterio humano y su contexto social. En esta perspectiva, la “mística popular” se acerca a la “piedad popular” y le da su sentido más propio y fecundo. Francisco, en un texto que ahora consideraremos, está hablando de uno de los principios que deben dirigir la nueva evangelización, el cual afirma que “el todo es mayor que la parte”. Veamos con detención este texto:

A nosotros los cristianos, este principio [“el todo es mayor que la parte”] nos habla también de la totalidad o la integridad del Evangelio que la Iglesia nos transmite y nos envía a predicar. Su riqueza plena incorpora a los académicos y a los obreros, a los empresarios y a los artistas,

pero que no son necesarios para definirla. El olvidar esta distinción ha hecho que se redujera la vida “mística” a un grupo selecto de “místicos” y se dejara de lado a todos aquellos que no mostraran tales signos, como es la mayoría de nuestro pueblo cristiano. Lo esencial de la mística está en el Amor. Pero esta vivencia del Amor generalmente va acompañada de “ternura”, de “afectos”, de “lágrimas”, de “palabras interiores”, los “toques”..., que son habituales en estas experiencias populares.

a todos. La mística popular acoge a su modo el Evangelio entero, y lo encarna en expresiones de oración, de fraternidad, de justicia, de lucha y de fiesta... El Evangelio es levadura que fermenta toda la masa y ciudad que brilla en lo alto del monte iluminando a todos los pueblos. El Evangelio tiene un criterio de totalidad que le es inherente: no termina de ser Buena Noticia hasta que no es anunciado a todos, hasta que no fecunda y sana todas las dimensiones del hombre, y hasta que no integra a todos los hombres en la mesa del Reino. El todo es superior a la parte (*EG*, párr. 237).

Como puede verse en este texto, Francisco elige la expresión “mística popular” para referirse a toda una serie de realidades que enumera como la “oración”, la “fraternidad”, la “justicia”, la “lucha” y la “fiesta”, algunas de las cuales no son nombradas al hablar superficialmente de “mística”. La “mística popular”, al igual que la mística de los grandes orantes, como un San Juan de la Cruz o una Santa Teresa, no niega estos aspectos, que son tan fundamentales en la “mística”, como el misterio de la unión y transformación del hombre en Dios. Pero es preciso repetirlo, y el Papa aquí lo dice claramente, afirma que no hay evangelización ni mística genuina sin ese “criterio de totalidad que le es inherente”. Algo semejante se debería decir de la “piedad popular”. Cuando ella es genuina, integra todos aquellos elementos enumerados por el Papa, especialmente aquellos que comprometen a los fieles con su medio social en relaciones de justicia y solidaridad. Una “piedad popular” que se quede sólo en los signos y actitudes piadosas externas, como podría ser, por ejemplo, llevar la Cruz en el pecho, si no va acompañada al mismo tiempo por un vida de compromiso evangélico con el prójimo, no es “piedad popular”, así como tampoco podría llamarse “mística popular”. Francisco ya lo había dicho antes en su Exhortación cuando en el capítulo II dice:

Hay cierto cristianismo de devociones, propio de una vivencia individual y sentimental de la fe, que en realidad no responde a una auténtica “piedad popular”. Algunos promueven estas expresiones sin preocuparse por la promoción social y la formación de los fieles, y en ciertos casos lo hacen para obtener beneficios económicos o algún poder sobre los demás (*EG*, párr. 70).

De aquí la importancia de que los fieles deban estar insertados en el “pueblo” porque así en verdad podrán vivir una “piedad” y una “mística” que sean verdaderamente “populares”.

Aquí ya nos vemos introducidos en una nueva consideración de la Exhortación, que nos habla de “mística”, pero en íntima vinculación con el tema del “pueblo”. El texto que elegimos está en el capítulo V de la Exhortación, titulado “Evangelización con Espíritu” (EG, párrs. 262-288), y dentro del apartado titulado “El gusto espiritual de ser pueblo” (EG, párrs. 268-274). De este hermoso apartado, hemos elegido dos textos. El primero tiene que ver con la experiencia de “sentirse pueblo” (EG, párr. 270), y luego, uno segundo, cuando Francisco habla de la “mística de acercarnos a los demás” (EG, párr. 272). Veamos ahora el primero, que es como una preparación al segundo:

A veces sentimos la tentación de ser cristianos manteniendo una prudente *distancia* de las llagas del Señor. Pero Jesús quiere que *toquemos* la carne sufriente de los demás. Espera que renunciemos a buscar esos cobertizos personales o comunitarios que nos permiten mantenernos a *distancia* del nudo de la tormenta humana, para que aceptemos de verdad entrar en *contacto* con la existencia concreta de los otros y conozcamos la fuerza de la *ternura*. Cuando lo hacemos, la vida siempre se nos complica maravillosamente y vivimos la inmensa *experiencia de ser pueblo, la experiencia de pertenecer a un pueblo* (EG, párr. 270; las cursivas son nuestras).

Ésta es la experiencia básica y humana de ser “nosotros”, que es fundamental para sentirnos pueblo. La evangelización hará, luego, que esa cercanía, ese “tocarnos” y esa “ternura” se profundicen en el misterio de Cristo, que nos une a Él y entre nosotros con los lazos del amor, aspectos que Francisco desarrolla en el párrafo 271 y en el principio del 272. Allí comienza nuestro segundo texto:

Por lo tanto, cuando vivimos la *mística de acercarnos a los demás*, y de buscar su bien, ampliamos nuestro interior para recibir los más hermosos regalos del Señor. Cada vez que nos encontramos con un ser humano en el amor, quedamos capacitados para descubrir algo nuevo de Dios. Cada vez que se nos abren los ojos para reconocer al otro, se nos ilumina más la fe para reconocer a Dios. Como consecuencia de esto, si queremos crecer en la *vida espiritual*, no podemos dejar de ser misioneros. La tarea evangelizadora enriquece la mente y el corazón, nos abre horizontes espirituales, nos hace más sensibles para reconocer la acción de Espíritu, nos saca de nuestros esquemas espirituales limitados (EG, párr. 272; las cursivas son nuestras).

Aquí aparece nuevamente, y ahora vinculada a la nueva evangelización, “esta mística de acercarnos a los demás”. Mística que, si bien tiene un fundamento natural en la capacidad que tenemos los seres

humanos de saber acercarnos innatamente a los demás para formar familias y pueblos, ahora con el incentivo de la “acción del Espíritu”, origen y fruto de la evangelización, esa experiencia no sólo se enriquece, sino que, además, nos impulsa a evangelizar para que también otros muchos puedan gozar juntos a nosotros de esos “más hermosos regalos del Señor”. Esta última constatación nos invita a entrar en los ámbitos propios y más urgentes de la nueva evangelización. Uno de esos ámbitos es el de la “pastoral urbana”.⁶

Creemos que, por lo dicho, hemos explicitado suficientemente algunos de los principales textos de la Exhortación en los que el Papa Francisco nos habla de “piedad popular” y de “mística popular”. Ahora en tercer lugar debemos ocuparnos brevemente de la “pastoral urbana”, que es un verdadero desafío a la nueva evangelización y que el Papa Francisco tiene presente también en su Exhortación.

El desafío actual de la pastoral urbana

Después de haber insistido Francisco, en el capítulo I de su Exhortación, de múltiples formas, en la importancia de que la Iglesia “salga” y se abra al mundo exterior, ahora en el capítulo II plantea, como su título lo indica, “Algunos desafíos del mundo actual (*EG*, párrs. 52-75). Después de pasar revista a una serie de “desafíos”, que se le presentan a la Iglesia en los más diversos ámbitos, Francisco se dedica a los “Desafíos de las culturas urbanas” (*EG*, párrs. 71-75). Vamos a referirnos a algunas de sus más importantes afirmaciones presentes en este importante apartado. Pero para disponernos a su lectura sería conveniente ir a un texto previo de Francisco, más precisamente cuando, antes de ser elegido Papa, era el cardenal Jorge Mario Bergoglio S. J., arzobispo de la Ciudad de Buenos Aires. En 2011, participó del Primer Congreso de Pastoral Urbana, realizado para la Región Metropolitana de Buenos Aires, con sus casi 13 millones de personas, agrupadas pastoralmente en la Arquidiócesis y 11 diócesis aledañas a la capital argentina. Un verdadero desafío para nuestra pastoral urbana. Las palabras iniciales de este congreso fueron pronunciadas

⁶ Para este tema, véase el excelente trabajo del Pbro. Benjamín Bravo (2008), de la Arquidiócesis de México.

por Bergoglio, que eligió como tema “Dios vive en la ciudad”, que es la misma expresión insertada en el Documento de Aparecida (DA, párr. 514) y que asumió el congreso para su convocatoria. Aquí sólo citaremos un solo texto de Bergoglio, aquél con el cual abrió este congreso y donde se muestra casi autobiográficamente la importancia que esta problemática tiene para él. He aquí sus palabras iniciales:

Cuando rezo por la Ciudad de Buenos Aires, agradezco el hecho de que sea la ciudad en que nací. El cariño que brota de tal familiaridad ayuda a encarnar la universalidad de la fe que abraza a todos los hombres de toda ciudad. Ser ciudadano de una gran ciudad es algo muy complejo hoy día, ya que los vínculos de raza, historia y cultura no son homogéneos, y los derechos civiles tampoco son plenamente compartidos por todos los habitantes. En la ciudad, hay muchísimos “no ciudadanos”, “ciudadanos a medias” y “sobrantes”: o porque no gozan de plenos derechos –los excluidos, los extranjeros, las personas indocumentadas, los chicos no escolarizados, los ancianos y enfermos sin cobertura social–, o porque no cumplen con sus deberes. En este sentido, la mirada trascendente de la fe, que lleva al respeto y al amor al prójimo, ayuda a “elegir” ser ciudadano de una sociedad concreta y poner en práctica actitudes y comportamientos que crean ciudadanía... La mirada que quiero compartir con ustedes es la de un pastor que busca profundizar en su experiencia de creyente, de hombre que cree que “Dios vive en su ciudad”.⁷

Este mismo Espíritu es el que llevará ahora al Papa Francisco a plantear la problemática pastoral que enfrentan hoy nuestras grandes ciudades. Veamos en su Exhortación cómo comienza su apartado titulado “Desafíos de las culturas urbanas”:

La nueva Jerusalén, la Ciudad santa (cf. Ap. 21, 2-4), es el destino hacia donde peregrina toda la humanidad. Es llamativo que la revelación nos diga que la plenitud de la humanidad y de la historia se realiza en una ciudad. Necesitamos reconocer la ciudad desde una mirada contemplativa, esto es, una mirada de fe que descubra al Dios que habita en sus hogares, en sus calles, en sus plazas. La presencia de Dios acompaña las búsquedas sinceras que personas y grupos realizan para encontrar apoyo y sentido a sus vidas. Él vive entre los ciudadanos promoviendo la solidaridad, la fraternidad, el deseo de bien, de verdad, de justicia. Esa presencia no debe ser fabricada, sino descubierta, develada. Dios no se oculta a aquellos que lo buscan con un corazón sincero, aunque lo hagan a tientas, de manera imprecisa y difusa (EG, párr. 71).

⁷ Cf. Bergoglio *et al.* (2012: 9).

No hay ninguna duda, a juzgar por este texto, de que la mirada que ahora se dirige a la ciudad es una mirada “contemplativa”, iluminada con la luz de la fe. Esta presencia no puede ser “fabricada”, sino “revelada” por una mística, que nosotros la llamaríamos de los “sentidos espirituales”, que trata de descubrir por medio de esos sentidos la “presencia de Dios”, en los más variados acontecimientos que diariamente ocurren en una ciudad. Bajo esta consideración, tal como lo dice el siguiente párrafo 72, la “ciudad” no se identifica con lo “rural”, que tiene su propia fisionomía. Ni tampoco hay que idealizar la ciudad. En las dificultades y en las contradicciones, también Dios se hace presente: “En sus vidas cotidianas los ciudadanos muchas veces luchan por sobrevivir, y en esas luchas se esconde un sentido profundo de la existencia, que suele entrañar un hondo sentido religioso” (EG, párr. 72).

Las ciudades son también gestoras de “nuevas culturas”. Como bien lo certifica Francisco: “Una cultura inédita late y se elabora en la ciudad” (EG, párr. 73). Esta constatación, que brota de “ver” en profundidad el carácter dinámico de estos nuevos desafíos urbanos, lleva a la Iglesia a “juzgar” mejor la situación pastoral y a implementar un “obrar” que dé una respuesta a estos nuevos desafíos. Aquí se vale el Papa Francisco del aporte del Sínodo al decir:

El Sínodo ha constatado que hoy las transformaciones de estas grandes áreas y la cultura que expresan son un lugar privilegiado de la nueva evangelización (cf. Proposición 25). Esto requiere imaginar espacios de oración y de comunión con características novedosas, más atractivas y significativas para los habitantes urbanos. Los ambientes rurales, por la influencia de los medios de comunicación de masas, no están ajenos a estas transformaciones culturales que también operan cambios significativos en sus modos de vida (EG, párr. 73).

Esta nueva actitud evangelizadora, con su Espíritu, debe adentrarse con su “obrar” en estos nuevos espacios abiertos. Pero no debe olvidar, lo que ya dijimos más arriba, de que en su labor encontrará no pocas dificultades. Veamos brevemente como Francisco las sintetiza en el párrafo siguiente de esta Exhortación:

No hay que olvidar que la ciudad es un ámbito multicultural. En las grandes urbes puede observarse un entramado en el que grupos de personas comparten las mismas formas de soñar la vida y similares imaginarios y se construyen en nuevos sectores humanos, en territorios culturales, en ciudades invisibles. Variadas formas culturales con-

viven de hecho, pero ejercen muchas veces prácticas de segregación y de violencia. La Iglesia está llamada a ser servidora de un difícil diálogo. Por otra parte, aunque hay ciudadanos que consiguen los medios adecuados para el desarrollo de la vida personal y familiar, son muchísimos los “no ciudadanos”, los “ciudadanos a medias” o los “sobrantes urbanos”. La ciudad produce una suerte de permanente ambivalencia, porque, al mismo tiempo que ofrece a sus ciudadanos infinitas posibilidades, también aparecen numerosas dificultades para el pleno desarrollo de muchos. Esta contradicción provoca sufrimientos lacerantes. En muchos lugares del mundo, las ciudades son escenarios de protestas masivas donde miles de habitantes reclaman libertad, participación, justicia y diversas reclamaciones que, si no son adecuadamente interpretadas, no podrán acallarse por la fuerza (EG, párr. 74).

El Papa Francisco no deja de describir de un modo fenomenológico lo que “aparece” diariamente en la crónica de todos los días y que se ve en casi todo el mundo actual, sin entrar en las causas y políticas que los dirigen y producen. Por eso insiste en la “descripción” más detallada de algunos otros males, que complican aún más el panorama, pero sin renunciar al rol que le cabe a la Iglesia en este nuevo y desafiante escenario. Veamos el párrafo 75, con el que cierra este apartado, titulado muy acertadamente “Desafío de las culturas urbanas”. Leamos ahora la primera parte de este texto:

No podemos ignorar que en las ciudades fácilmente se desarrollan el tráfico de drogas y de personas, el abuso y explotación de menores, el abandono de ancianos y enfermos, varias formas de corrupción y de crímenes. Al mismo tiempo, lo que podría ser un precioso espacio de encuentro y solidaridad, frecuentemente se convierte en el lugar de la huida y de la desconfianza mutua. Las casas y los barrios se construyen más para aislar y proteger que para conectar e integrar (EG, párr. 75).

Ante esta cruda realidad, el Papa Francisco no se desanima, y concluye el texto invitando a “vivir” a fondo el Evangelio, al mismo tiempo que aconseja “flexibilizar” la pastoral urbana para que pueda acercarse a todas estas problemáticas con la plenitud de su Mensaje. Leamos sus mismas palabras:

La proclamación del Evangelio será una base para restaurar la dignidad de la vida humana en estos contextos, porque Jesús quiere derramar en las ciudades vida en abundancia (cf. Jn. 10,10). El sentido unitario y completo de la vida humana que propone el Evangelio es el mejor remedio para los males urbanos, aunque debemos admitir que un programa y un estilo uniforme e inflexible de evangelización no son aptos para esta realidad. Pero vivir a fondo lo humano e introducirse

en el corazón de los desafíos como fermento testimonial, en cualquier cultura, en cualquier ciudad, mejora al cristiano y fecunda a la ciudad (EG, párr. 75).

Para finalizar este segundo capítulo, Francisco, más que esbozar una estrategia pastoral a nivel global, expone una serie de advertencias o “tentaciones” que hoy pueden afectar a los agentes pastorales (EG, párrs. 76-109), que nosotros no vamos a analizar en su detalle, pero que recomendamos leer con atención.

Para terminar, sólo queremos citar algunos textos que tienen expresa vinculación con la “piedad popular” y la “mística popular” que el Papa Francisco utiliza en este contexto de “pastoral urbana”. Así, nos invita a que sintamos:

[...] el desafío de descubrir y transmitir *la mística de vivir juntos*, de mezclarnos, de encontrarnos, de tomarnos de los brazos, de apoyarnos, de participar en esa marea algo caótica que puede convertirse en una verdadera experiencia de fraternidad, en una caravana solidaria, en una santa peregrinación (EG, párr. 87).

¡Qué bien entrelazados están en este texto el aspecto “humano”, el “místico” y el “devocional” de este estar juntos entre nosotros y con Dios, como sucede en la experiencia que tantas veces habrá hecho Bergoglio en las peregrinaciones de su tierra! No habrá verdadera y auténtica evangelización si no se recupera, como a continuación muy bien lo dice:

[...] [el] correr el riesgo del encuentro con el rostro del otro, con su presencia física que interpela, con su dolor y sus reclamos, con su alegría que contagia en un constante cuerpo a cuerpo. La verdadera fe en el Hijo de Dios hecho carne es inseparable del don de sí, de la pertenencia a la comunidad, del servicio, de la reconciliación con la carne de los otros. El hijo de Dios, en su encarnación, nos invitó a la revolución de la ternura (EG, párr. 88).

¡Qué página maravillosa para comprender qué es la mística y la devoción popular en medio de la pastoral urbana! ¡Cuántos otros textos como éste podríamos citar! Agreguemos unos pocos más.

El párrafo 90 comienza con esta frase referente a la piedad o religiosidad popular y a sus características:

Las formas propias de la religiosidad popular son encarnadas, porque han brotado de la encarnación de la fe cristiana en una cultura popular. Por eso incluyen una relación personal. No con energías armo-

nizadoras, sino con Dios, Jesucristo, María, un santo. Tienen carne, tienen rostros. Son aptas para alimentar potencialidades relacionales y no tanto fugas individualistas (*EG*, párr. 90).

En el párrafo 91 agregará que este camino profundo hacia el otro implica:

[...] aprender a descubrir a Jesús en el rostro de los demás, en su voz, en sus reclamos. También es aprender a sufrir en un abrazo con Jesús crucificado cuando recibimos agresiones injustas o ingratitudes, sin cansarnos de optar por la fraternidad (*EG*, párr. 91).

A continuación calificará a estas relaciones como:

[...] verdadera sanación, ya que el modo de relacionarnos con los demás que realmente nos sana en lugar de enfermarnos es una fraternidad *mística*, contemplativa, que sabe mirar la grandeza sagrada del prójimo, que sabe descubrir a Dios en cada ser humano, que sabe tolerar las molestias de la convivencia aferrándose al amor de Dios, que sabe abrir el corazón al amor divino para buscar la felicidad de los demás como la busca el Padre bueno (*EG*, párr. 92).

Vemos una vez más que la vinculación con el próximo es mirada como una “fraternidad mística, contemplativa”.

¡La pastoral urbana debe procurar que sus fieles lleguen a estos niveles profundos de la experiencia humana! Por eso el Papa Francisco termina este párrafo con la siguiente exclamación: “¡No nos dejemos robar la comunidad!”.

Más adelante el Papa Francisco dedicará todo el capítulo IV de la Exhortación a tratar “la dimensión social de la evangelización” (*EG*, párrs. 176-258), y esto lo hace porque “si esta dimensión no está debidamente explicitada, siempre se corre el riesgo de desfigurar el sentido auténtico que tiene la misión evangelizadora” (*EG*, párr. 176). Esto tiene implicancias directas tanto en la “piedad popular” como en la “mística popular”, que de un modo u otro siempre deben animar desde dentro el anuncio y el compromiso evangelizador. Francisco lo reafirma al exclamar: “¡Qué peligroso y qué dañino es este acostumbamiento que nos lleva a perder el asombro, la cautivación, el entusiasmo por el Evangelio de la fraternidad y la justicia!” (*EG*, párr. 179). Y un poco más adelante dirá: “La propuesta es el Reino de Dios (cf. Lc. 4,43), se trata de amar a Dios, que reina en el mundo. En la medida en que Él logre reinar en nosotros, la vida social será ámbito de fraternidad, de justicia, de paz, de dignidad para todos” (*EG*, párr.

180). Así también lo han entendido grandes santos y místicos cristianos, como San Francisco de Asís y la beata Teresa de Calcuta, tal como lo destaca Francisco al preguntar:

¿Quién pretenderá encerrar en un templo y acallar el mensaje de San Francisco y de la beata Teresa de Calcuta? Ellos no podrían aceptarlo. Una auténtica fe –que nunca es cómoda e individualista– siempre implica un profundo deseo de cambiar el mundo, de transmitir valores, de dejar algo mejor detrás de nuestro paso por la tierra (*EG*, párr. 183).

Esto lo llevará a Francisco, en lo que resta de este capítulo IV, a dos cuestiones principales, como son “la inclusión social de los pobres” y luego el tema de “la paz y el diálogo social” (*EG*, párrs. 186-258), temas todos que tienen que ver con la “piedad popular” y la “mística popular”, como lo muestra la “joyita” ya citada anteriormente de Francisco cuando decía: “La mística popular acoge a su modo el Evangelio entero, y lo encarna en expresiones de oración, de fraternidad, de justicia, de lucha y de fiesta” (*EG*, párr. 237). Temas apasionantes, pero que en este momento no podemos abordar dados los límites de este escrito.

El capítulo V y último de la *EG* se cierra con un tema que ahora podemos comprender mejor cuando el Papa Francisco habla de “Evangelizadores con Espíritu” (*EG*, párrs. 259-288). Ya desde el comienzo el Papa Francisco dice: “Evangelizadores con Espíritu quiere decir evangelizadores que se abren sin temor a la acción del Espíritu Santo” (*EG*, párr. 259). Y más adelante dice con toda claridad:

Evangelizadores con Espíritu quiere significar evangelizadores que oran y trabajan. Desde el punto de vista de la evangelización, no sirven ni las propuestas místicas sin un fuerte compromiso social y misionero, ni los discursos y praxis sociales o pastorales sin una espiritualidad que transforme el corazón (*EG*, párr. 262).

Y un poco más adelante señala positivamente: “El verdadero misionero, que nunca deja de ser discípulo, sabe que Jesús camina con él, habla con él, respira con él, trabaja con él. Percibe a Jesús vivo con él en medio de la tarea misionera” (*EG*, párr. 266). ¡Y esto es experiencia espiritual, devocional y mística!

Y esta experiencia no se reduce a un vínculo individualista con Jesús, sino también se extiende al pueblo como lo dice muy bien Francisco un poco más adelante:

La Palabra de Dios también nos invita a reconocer que somos pueblo: “Ustedes, que en otro tiempo no eran pueblo, ahora son pueblo de Dios” (1 Pe. 2,10) [...]. La misión es una pasión por Jesús pero, al mismo tiempo, una pasión por su pueblo (EG, párr. 268).

Aquí se suceden los textos tan hermosos del Papa sobre el misterio de estar unidos a Cristo y a su pueblo, que hemos citado más atrás cuando decíamos: “Jesús quiere que toquemos la miseria humana, que toquemos la carne sufriente de los demás [...]. Cuando lo hacemos, la vida siempre se nos complica maravillosamente y vivimos la intensa experiencia de ser pueblo, la experiencia de pertenecer a un pueblo” (EG, párr. 270). Es esta “la mística de acercarnos a los demás” (EG, párr. 272). Un poco más adelante llega a decir:

Más allá de toda apariencia, cada uno es inmensamente sagrado y merece nuestro cariño y nuestra entrega. Por ello, si logro ayudar a una sola persona a vivir mejor, eso ya justifica la entrega de mi vida. Es lindo ser pueblo fiel de Dios. ¡Y alcanzamos plenitud cuando rompemos las paredes y el corazón se nos llena de rostros y de nombres! (EG, párr. 274).

Pero todo este esfuerzo no es obra nuestra, sino del Espíritu Santo, que imprime en nosotros y en lo que hacemos la imagen de su Hijo para gloria de Dios Padre. De aquí la gran importancia de la plegaria y la docilidad al Espíritu Santo. Y esto es obra eminentemente mística. Es la experiencia de ponerse en las manos del Espíritu, y aquí habla nuevamente la experiencia mística de Bergoglio:

Es verdad que esta confianza en lo invisible puede producirnos cierto vértigo: es como sumergirnos en un mar donde no sabemos qué vamos a encontrar. *Yo mismo lo experimenté tantas veces.* Pero no hay mayor libertad que la de dejarse llevar por el Espíritu, renunciar a calcularlo y a controlarlo todo, y permitir que Él nos ilumine, nos guíe, nos oriente, nos impulse hacia donde Él quiera. Él sabe bien lo que hace falta en cada época y en cada momento. ¡Esto se llama ser misteriosamente fecundos! (EG, párr. 280; las cursivas son nuestras).

Es aquí donde Bergoglio se nos muestra como verdadero místico. ¡Un resultado que no habíamos previsto ni sospechado al comienzo de la lectura y el análisis de la *Evangelii Gaudium*! El Papa Francisco, después de hablarnos de la oración de “intercesión”, práctica también devota “de los grandes hombres y mujeres de Dios” (EG, párr. 283) y también muy propia del pueblo humilde y sencillo de

nuestra piedad popular, le dedica los últimos párrafos de su Exhortación a “María, la Madre de la evangelización” (EG, párrs. 284-288). María siempre está “en medio del Pueblo” (EG, párr. 284). Ella es nuestra madre: “Él nos lleva a ella, porque no quiere que caminemos sin una madre, y el pueblo lee en esa imagen materna todos los misterios del Evangelio” (EG, párr. 285). Ella es “una montaña de ternura” (EG, párr. 286) que siempre está al lado nuestro atenta a nuestras necesidades:

Como madre de todos, es signo de esperanza para los pueblos que sufren dolores de parto hasta que brote la justicia. Ella es la misionera que se acerca a nosotros para acompañarnos por la vida, abriendo los corazones a la fe con su cariño materno. Como una verdadera madre, ella camina con nosotros, lucha con nosotros, y derrama incesantemente la cercanía del amor de Dios. A través de las distintas advocaciones marianas, ligadas generalmente a los santuarios, comparte las historias de cada pueblo que ha recibido el Evangelio, y entran a formar parte de su identidad histórica (EG, párr. 286).

Todo este apartado dedicado a la Virgen María como madre sólo pudo ser escrito desde una vivencia personal de Francisco, que es indudable, y que está íntimamente ligada al sentir del pueblo en su “piedad popular” y su “mística popular. Ella es la “Estrella de la evangelización” porque es:

[...] la mujer de fe, que vive y camina en la fe... Ella se dejó conducir por el Espíritu, en un itinerario de fe, hacia un destino de servicio y fecundidad. Nosotros hoy fijamos en ella la mirada, para que nos ayude a anunciar a todos el mensaje de salvación y para que los nuevos discípulos se conviertan en agentes evangelizadores (EG, párr. 287).

María vivió también, como lo dice San Juan de la Cruz, la “noche oscura” en muchas circunstancias de su vida; esto también la hace cercana a nuestro pueblo, que también sufre estas pruebas. El Papa Francisco inicia su último párrafo, el 288, para señalar que hay un “estilo mariano” en la nueva evangelización porque “cada vez que miramos a María volvemos a creer en la revolución de la ternura y del cariño. En ella vemos que la humildad y la ternura no son virtudes de los débiles, sino de los fuertes” (EG, párr. 288). Ella es la que debe inspirar la nueva evangelización.

A modo de conclusión

Como conclusión únicamente queremos agregar que este documento nos deja, más allá de los análisis realizados, un riquísimo manantial, que brota no sólo del pensamiento del Papa Francisco y de los documentos finales del Sínodo de Roma, sino también de la experiencia popular del mismo Papa Francisco en su cercanía con el pueblo, con el cual bebió en diversas instancias de su vida lo mejor de su experiencia. Esto mismo está ahora dirigido a toda la Iglesia, a través de esta Exhortación, que es una invitación para que todos nosotros nos sintamos estimulados por el Espíritu Santo para seguir estos caminos que, si bien serán ciertamente distintos según las diversas geografías de nuestros pueblos; tendremos igualmente un camino en común: el de hacer crecer este nuevo Templo que todos formamos en el misterio de Cristo en comunión con el Padre y el Espíritu, a fin de ir forjando una nueva sociedad y un nuevo pueblo de Dios, donde todos nos sintamos más hermanos y enriquecidos por los Dones del Espíritu, que nunca nos faltarán. Esperemos que estas reflexiones del Papa Francisco nos ayuden a encaminar nuestros pasos hacia una “nueva evangelización” con la “piedad popular”, la “mística popular”, la “pastoral urbana” y otras iniciativas, para responder con Espíritu al desafío que nos presenta el mundo de hoy.

Bibliografía

Bergoglio, Jorge Mario et al.

(2012), “*Dios en la Ciudad. Primer Congreso de Pastoral Urbana, Región Buenos Aires*”, Editorial San Pablo, Buenos Aires.

Bravo, Benjamín

(2008), *La pastoral urbana*, CELAM, Bogotá.

Consejo Episcopal Latinoamericano y del Caribe (CELAM)

(2007), Documento conclusivo de la 5ra. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (celebrada en Aparecida, Brasil, 13-31 de mayo), Centro de Publicaciones del CELAM, Bogotá. Disponible en: <http://www.celam.org/conferencia_aparecida.php>.

Fisichella, Rino

(2013), “La Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (La alegría del Evangelio) del Papa Francisco”, texto pronunciado en la presentación de la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, 26 de noviembre. Disponible en: <<http://www.news.va/es/news/el-arzobispo-fisichella-presenta-la-exhortacion-ap>>.

Francisco, Papa

(2013), Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*. Sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual”, edición en castellano publicada por la Conferencia Episcopal Argentina, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Seibold, Jorge

(2006), “*La mística popular*”, Buena Prensa, México.

—

(2009), “*Piedad popular, mística popular y pastoral urbana. Sus vinculaciones según el Documento de Aparecida*”, en *Medellín*, vol. xxxv, N° 138, junio, pp. 207-226.

—

(2011) “*La mística popular en la ciudad*”, en *Stromata*, vol. 67, N° 1-2, pp. 89-108.

Spadaro, Antonio

(2013), “*Evangelii Gaudium: Radici, struttura e significato della prima Esortazione apostolica di Papa Francesco*”, en *La Civiltà Cattolica*, 7 de diciembre, pp. 417-433.

Parte 2:
Dimensión políticas públicas
y sociedad civil

El modelo de desarrollo con inclusión y su inserción en la multipolaridad. Agendas y geopolíticas en conflicto

Daniel García Delgado

Introducción

Los últimos diez años, Argentina y la región encaran un cambio paradigmático. Esto se produce en primer lugar a nivel de modelo de acumulación o de desarrollo, y por tanto del rol del Estado en relación con la economía y la sociedad.¹ La crisis del modelo neoliberal generó una praxis concretada en otro rol del Estado y políticas públicas y una concepción original sobre la resolución de crisis de endeudamiento impuesta por la financierización de la economía. Un enfoque analítico en el cual confluyen matrices nacional-populares, neodesarrollistas, progresistas y de izquierda latinoamericana, que terminan por perfilar un modelo de desarrollo con inclusión social.

1 Tomamos el concepto de cambio paradigmático en el sentido desarrollado por Kuhn (1962), en su teoría de las revoluciones científicas, donde las anomalías que se manifiestan en la resolución de un problema terminan por generar una nueva visión, y una revolución científica. En este caso, el surgimiento de los múltiples problemas en el modelo neoliberal (endeudamiento, exclusión, desindustrialización, pérdida de soberanía) son resueltos con un nuevo planteo integral posneoliberal. Una nueva articulación entre Estado, sociedad y mercado. El paradigma (Kuhn, 1962) supone o es más amplio que “el modelo”, en el sentido de que es también una visión estratégica del cambio ocurrido tanto a nivel nacional, regional como mundial. Es una perspectiva científica distinta tanto del neoliberalismo como del enfoque politológico neoinstitucional (García Delgado y Ruiz del Ferrier, 2013).

Lo cierto es que la generalización del ajuste estructural en América Latina durante la década de los 90 culminó con una extendida crisis de gobernabilidad, que arrastró con ella a varios de los Gobiernos que la habían impulsado. La salida tuvo facetas distintivas en cada uno de los países latinoamericanos: en algunos casos, se produjeron reformas menores al modelo neoliberal; en otros, modificaciones más profundas y abarcadoras en torno a la inclusión social; pero, en la mayoría, se produjo una profunda crisis de toda la estructura social, que en algunos casos genera controversias respecto de su alcance, profundidad y sustentabilidad. “Pero al menos un acuerdo une a tirtios y troyanos: es la hora del retorno del Estado, aunque las estrategias relacionadas con ese regreso, estén aún en discusión” (Cao y Laguado, 2015: 2).

En segundo lugar y de modo paralelo, la región profundiza, políticamente y con énfasis, el aumento de la autonomía del proceso de integración regional. Una salida de la visión fragmentada y panamericana con que ésta se relacionaba entre sí y con el centro, para generar instituciones más independientes y políticas (ej.: Mercosur ampliado, UNASUR –Unión de Naciones Suramericanas–, CELAC –Comunidad de Estados de América Latina y el Caribe–, Grupo ALBA –Alternativa Bolivariana para los Pueblos de nuestra América–), con mayor capacidad para intercambiar con otras regiones del mundo y posibilitar desarrollos más integrales con distribución del ingreso y empleo: un giro a la izquierda de la región.

Por último, al mismo tiempo, la Argentina y la región comienzan a integrarse a un mundo en donde cambia la balanza del poder global: el pasaje de la unipolaridad a la multipolaridad. La región se inserta inicialmente en ésta por la vía comercial, con China y el sudeste asiático principalmente, y con posterioridad mediante el fortalecimiento de la cooperación Sur-Sur, y lo hace en un mundo derivado del ascenso de China, los emergentes, la crisis de Lehman Brothers, la crisis de hegemonía de EE. UU. y la deslegitimación de la gobernanza global del G7 (Grupo de los Siete).

Ahora bien, desde los últimos dos años este paradigma asociado a “el modelo”, que a la vez hace referencia a realizaciones y políticas públicas y a un proyecto político, está amenazado de discontinuidad, de “cambio de ciclo”. Operan en este intento de reversión tres ejes principales: el primero, determinado por las nuevas condiciones de las economías mundiales desfavorables para el crecimiento, las exportaciones, producto del impacto de la recesión mundial en la UE y

Japón y el débil crecimiento en EE. UU., y la baja del precio de las *commodities*; el segundo, conformado por la definición de los *establishments* locales de estos países de querer dar por terminadas las experiencias populistas y apresurar las condiciones para el cambio político, el denominado “fin de ciclo” –un cambio que busca retomar una visión más conservadora en lo político, más neoclásica en lo económico y una inserción con los países industriales del Norte global–; el tercero, definido por la resistencia de EE. UU. a una gobernanza multilateral con fuerte criticismo de los BRICS (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica), y de la misma multipolaridad, y por su reclamo de liderazgo para resolver el actual desorden mundial. A partir de esto, trataremos de evaluar y distinguir las tendencias de resolución de estas tensiones crecientes, de lo que está en juego en un año de inflexión, de definición y de sustentabilidad, al menos para Argentina en una etapa electoral, pero también para varios países de la región.

La metodología se basa en mostrar primero la novedad histórica, es decir, la respuesta posneoliberal a la crisis de principios de siglo; en segundo lugar, la conflictividad y adversatividad que el paradigma afronta desde diversos espacios para poder consolidarse; en tercer lugar, las estrategias nacionales, regionales y globales que confrontan y operan transversalmente: las agendas y geopolíticas que están en tensión.

El principal objetivo del trabajo reside, entonces, en lograr una perspectiva que permita comprender la complejidad de lo que nos está pasando en estos momentos, y de articular múltiples aspectos de la realidad local, regional e internacional. En términos más concretos: ¿qué significan estos nuevos modelos posneoliberales emergentes en América del Sur?, dado su tipo de inserción en la multipolaridad en donde ambos pugnan por consolidarse. Sobre todo, ¿qué significan en términos de signos de los tiempos?

El modelo posneoliberal como desarrollo inclusivo

Del neoliberalismo al modelo productivo-inclusivo

A partir de la crisis 2001-2003, empezaron a cuestionarse los denominados *fundamentals* del anterior modelo de valorización financiera. El surgente a partir del 2003 implicaba otro rol del Estado, más acti-

vo y presente en lo económico: desendeudamiento, con retenciones, regulación, planificación apuesta a la industrialización. En definitiva, otro modelo de acumulación no basado en la financierización de la economía, sino en lo productivo y la economía real (García Delgado y Peirano, 2011). Se pasó de la anterior subordinación de la política a la economía, del Estado nación a los organismos internacionales de crédito (FMI, BID, BM) y a la gobernanza global (G7), a otra articulación Estado-sociedad-mercado, más política, y regulatoria del mercado, y más amplia en la asignación de bienes públicos.

El punto de vista nacional popular tiene una perspectiva situada desde la perspectiva histórica y geográfica. Como señalan Cao y Laguado (2015), hace centro en nuestro país como parte de una nación en construcción –América Latina– cuyo proceso histórico puede leerse en clave de alcanzar su plena autonomía y de superar los desequilibrios de su estructura social. Se trata de un espacio que la visión nacional y popular asume como en desarrollo, con marcados desequilibrios políticos, económicos y sociales: asimetría entre el poder regulador del sector público y los segmentos más concentrados de la economía, agudas desigualdades territoriales, funcionamiento restringido de su institucionalidad (para las formas y estándares canonizados por el *establishment*), bolsones de marginalidad social, sobredimensión del poder relativo de fracciones del capital internacionalizadas, debilidad de los encadenamientos productivos, etc. La situación periférica y la dinámica del capitalismo mundial, como así también las tensiones que se generan en su propio territorio, alimentan tendencias hacia la reproducción de estos desequilibrios (Cao y Laguado, 2015).²

Del lado del paradigma neoliberal, nos encontramos con el enfoque neoclásico donde el Estado es reducido a sus funciones básicas y

2 El enfoque neodesarrollista, nacional-popular y de nueva izquierda latinoamericana centraliza la problemática en el poder, tanto el económico concentrado (las corporaciones), como el político y social elitista, y por tanto en la necesidad de modificar estructuras e instituciones, así como en la exigencia de autonomía en la política internacional para poder alcanzar una mejora en la distribución del ingreso, inclusión social e industrialización. En relación con esto, también centraliza la importancia de la movilización ciudadana y la del rol de los liderazgos transformadores. Ambos paradigmas tienen autores emblemáticos, por ejemplo, Cavarozzi (2013) y Gargarella (2011), en el primero, y Laclau (2005) y Mouffe (2013), en el segundo.

el Consenso de Washington es considerado como nuevo orientador general de qué hacer con el Estado; es el modelo de equilibrio general como panacea deseable y donde los desajustes permanentes del capitalismo se ven como ocasionales y susceptibles de ser superados por el mismo funcionamiento del sistema económico. También, se presenta el denominado *New Public Management* como orientador del nuevo modelo de gestión y administración pública: la gerencia, basado en los valores de la eficacia y eficiencia, y los esbozos de surgimiento de un modelo de gestión alternativo político estratégico.

De esta forma, en la perspectiva productiva-inclusiva, predomina el Estado como guía e impulsor de lo productivo (la acumulación), que se vincula a la problemática de la inclusión, con apoyo mayoritario de la población a través de la configuración de un relato (la legitimación) y de una recuperación del control del propio destino por parte de los Estados nacionales; se trata de la condición de “densidad nacional”, en términos de Ferrer (2005).³ Es el cambio de un modelo de acumulación (de financierización de la economía, con constante endeudamiento y condicionamientos externos, y apertura irrestricta), hacia otro, basado en el desendeudamiento, en acumular reservas, fijar retenciones, en la mantención de equilibrios macroeconómicos y potenciación del mercado interno con el gasto público para alentar la inversión.

El punto de inflexión

Ahora bien, a partir de la expansión de la crisis global y el enfriamiento de las economías del mundo, particularmente a partir del 2013, comienza a modificarse este escenario de avance del modelo de desarrollo con inclusión y, asimismo, de los emergentes como nueva fuerza histórica de cambio global; a presentarse nuevas conflictividades, a partir del decrecimiento del producto, la continuidad de la alta

3 La (re)industrialización fue uno de los objetivos explícitos de la política de desarrollo seguida por Néstor Kirchner. Política industrialista que buscó reconstruir el círculo virtuoso keynesiano de pleno empleo, mercado interno, fortalecimiento fiscal, inversión social, y que logró –a diferencia del desarrollismo clásico– alcanzar el estratégico superávit gemelo (fiscal y de comercio exterior). Este nuevo momento industrializador no está separado de la procura de alta inversión privada y del incremento de la exportación industrial.

inflación, las denuncias de corrupción, la violencia social y la inseguridad; y a resultar más evidentes los viejos problemas de la estructura económica heterogénea.

Este proceso se manifiesta por varios factores. En primer lugar, por la restricción externa y la fuga continua de capitales. La crisis de divisas es el problema estructural e histórico de una economía que, cuando crece alto y continuado, los insumos importados de su industrialización incompleta generan una crisis de divisas, más los gastos de energía que se importan y los pagos de deuda externa, a los que se suma la dependencia a las divisas que proporciona el sector rural. El factor determinante de las restricciones para acceder a las divisas es la permanencia a pesar de los cambios ocurridos de una estructura productiva y financiera desequilibrada de la economía argentina.

En segundo lugar, se debe al impacto de una crisis global irresuelta. O a un nuevo modelo de capitalismo dominante, pero ahora de carácter recesivo, con bajo crecimiento y crecientemente elitista (Piketty, 2014). Esta crisis financiera global impacta en el decrecimiento en nuestros socios del Mercosur, y particularmente afecta a nuestro principal cliente, Brasil, estancado desde hace tres años, y a China, bajando sus tasas de crecimiento etc.

En tercer lugar, incide la configuración de un plexo de poder económico, financiero, concentrado en la búsqueda de regresión de lo actuado. El poder corporativo transnacional, o los denominados “poderes constituidos”, se manifiesta en el conflicto de corporaciones vs. democracia, en términos de quién debe tomar las decisiones. El poder económico no ha perdido plata en este tiempo, pero eso no es suficiente, conlleva el derecho a tomar las decisiones principales del Estado, y a los políticos como subordinados, como ha sido tradicionalmente. La mayor autonomía lograda por el Gobierno los afecta; a su vez, no están muy conformes con las políticas de derechos y la distribución del ingreso –políticas que para la clase media y baja generan dignidad de las personas y ampliación de las pretensiones y oportunidades–, sino que prefieren erosionar ese relato y mantener los yugos.

La judicialización de la política implica el desplazamiento de la política misma hacia los jueces y fiscales, hacia los tribunales, mediante medidas cautelares; el protagonismo del Poder Judicial sobre el Ejecutivo y el Legislativo. La judicialización muestra la creciente imputación de funcionarios, la detención de la implementación de leyes y la generalización de una serie de conflictos que tienden a

esmerilar la credibilidad en la política y en el accionar del Estado. La acción de sectores del Poder Judicial, mediante la administración de juicios que tienen que ver más con las elites políticas, pero no con las económicas, constituye un ariete sofisticado en vínculo con medios y corporaciones para debilitar un Gobierno constitucional o, inclusive, promover el acortamiento de su mandato.

A su vez, la comunicación multimedia concentrada promueve un control de la agenda y de la opinión pública a favor de lo privado y de la comunicación global dominante. Ésta, con su constante denuncia, tergiversación o sobreinformación, termina generando una agenda del desánimo, quizás, debido a que la comunicación trabaja profundamente sobre aspectos emotivos de identificación y pertenencia. Este desánimo se expresa en apatía, temor, desentendimiento y confusión. Asimismo, los grupos multimedia tienen un rol primordial en subordinar a los partidos de oposición a su agenda, la única tomable para poder lograr repercusión en la opinión pública y las encuestas. Los de los medios es muy grave, no sólo porque “informan” lo que quiere el poder, sino porque, tomados en un sentido más cultural, conforman una subjetividad colonizada, un imaginario “Disney” y un consumidor “McDonald’s” perfectamente compatibles con el dominio de los centros sobre la periferia.

Por último, es difícil pronosticar qué agenda prevalecerá, cuáles serán las fuerzas sociales que transformarán el sistema social y asegurarán su cohesión en el mediano plazo: ¿serán las fuerzas de continuidad del actual modelo o las del cambio de éste o las de fin de ciclo? No obstante la conflictividad actual, es posible conjeturar que los activos logrados durante este período –los derechos y los accesos de inclusión y la actual estabilidad económica– hacen probable que éstos pesen más en la preferencias ciudadanas, que la apuesta a la ruptura del modelo, a reproducir el ciclo, a retomar la ortodoxia y las inserciones internacionales previas.

Una integración regional inédita

Los avances en la autonomía

La integración regional hasta principios del nuevo siglo tenía un sesgo marcadamente comercial y de trasplante de modelos propuestos

por grandes las potencias: el ALCA, el TLC y la Unión Europea. Primaba la vinculación centro-periferia y una relación biunívoca de cada país con el centro más que entre los mismos países de la región. La anomalía fue constituida por la irrupción de Asia en la economía mundial como gran demandante de bienes primarios. La crisis neoliberal generalizada en la región por los modelos aperturistas de libre mercado, y la escasa complementariedad de sus económicas de la región con Estados Unidos, llevó a la ruptura con las propuestas del ALCA y los tratados TLC a partir del año 2005 y, posteriormente, a una paulatina postergación de acuerdos comerciales con la Unión Europea. La visión de los economistas y expertos fue cambiada por la de las políticas públicas y los nuevos liderazgos presidenciales.

En este sentido y coincidiendo con Alejandro Pelfini (2014), los liderazgos políticos transformadores han sido claves en la región, como bien señala, para la construcción de poderes alternos, de modelos de desarrollo inclusivos, reindustrializados, frente a la resistencia habitual de los *establishments* locales articulados a las potencias industriales del orden global. Podríamos decir que no hay modelos de desarrollo nuevos, sin líderes transformadores. Y sin una relación particular entre un líder y el pueblo o las mayorías. Estos líderes se respaldan en mayorías populares electorales y asimismo activas.

La mayoría de estos Gobiernos transformadores y progresistas tienen características comunes:

- 1) El reclamo social, la pobreza y la exclusión social, que son rasgos dominantes de la formación histórica de estos países.
- 2) La reafirmación de la soberanía nacional, de la autonomía de decisión para el despliegue de estos países.
- 3) El protagonismo del Estado, la promoción del desarrollo, industrialización, y distribución del ingreso.

El desendeudamiento y la autonomía financiera constituyen objetivos que son un rechazo o una ruptura con el paradigma neoliberal (Ferrer, 2005).

En los enfoques y teorías del paradigma neoliberal, el proceso de integración debe ser básicamente comercial, del “interaccionismo abierto”. A ello se sumaba la perspectiva de una institucionalidad del Mercosur, que tenía dos variantes: los acuerdos de libre comercio, tipo TLC, o el modelo de la UE, como proceso de integración con moneda única y práctica parlamentaria. Mientras, el nuevo modelo enfa-

tiza lo político y lo productivo en búsqueda de la construcción de un bloque del Sur basado en la cooperación en políticas públicas y una visión estratégica compartida. Muchas de las acciones involucradas en este proceso de integración regional constituyen políticas públicas, hecho que es destacable en tanto pone de manifiesto la voluntad y decisión de colocar a la política como instancia articuladora del porvenir de nuestras sociedades.

La diplomacia presidencial facilitó la creación de nuevas instituciones de integración, y discursos y agendas que a veces, más allá de su concreción, contribuyeron a generar una conciencia latinoamericanista y de autonomía como no había existido antes, o en todo caso retomando ideales de vieja data sobre la constitución de “la Patria Grande”. De hecho, en diez años, los presidentes de la región se reunieron más veces que en los 200 años de independencia previos. De la región radial, subordinada, con predominancia institucional de la OEA, se fue a la ampliación del Mercosur; a la creación del Grupo ALBA, de la UNASUR y de la CELAC. Esta institucionalidad se suma a la vinculación creciente de los BRICS con América del Sur y la articulación en las Naciones Unidas con el G77.

Como señala Emir Sader (2015), desde comienzos de este siglo se han instalado en América Latina Gobiernos que son producto del fracaso del neoliberalismo. Otros se han lanzado a la disputa de la hegemonía en la sociedad construyendo alternativas nuevas, como en Ecuador y en Bolivia, o concentrando fuerzas en alternativas de la resistencia al neoliberalismo, como en Venezuela, Brasil, Argentina y Uruguay. Pasada una década, es posible evaluar el debate desde el punto de visto concreto de las realidades políticas existentes y no sólo desde el punto de vista de las palabras. Lo cierto es que, como señalara Noam Chomsky recientemente: “Latinoamérica se convirtió en una vanguardia mundial en la lucha contra el neoliberalismo”.⁴

4 Consultar las reflexiones del Foro Internacional por la Emancipación y la Igualdad, organizado por el Ministerio de Cultura de la Nación, a través de la Secretaría de Coordinación Estratégica para el Pensamiento Nacional, Buenos Aires, 12-14 de marzo de 2015 [en línea]. Disponible en: <<http://foros.cultura.gob.ar/>>.

El conflicto: el punto de inflexión

Ahora bien, a partir de la crisis global, las economías de los principales países de la región padecen una enorme turbulencia económica, cambiaria y financiera, que potencia problemas no resueltos, tanto internos como de integración (proteccionismos, la posibilidad de devaluaciones competitivas, la reducción de la actividad), al surgir problemas del proceso de integración: estancamiento, de mayor conflictividad comercial y financiera entre los países de la zona, junto a denuncias de corrupción y judicialización de la política. Se superponen el decrecimiento económico con cuestionamientos importantes de actores políticos a esta modelista de integración (se la denomina el “salir del *corset*” del acuerdo de Unión Aduanera), y tres Gobiernos de los países más grandes del Mercosur están bajo denuncias de corrupción, de presiones destituyentes o también de los denominados “golpes blandos”. Un proceso de desgaste sistemático y permanente que impide gobernar y que lleva a un cambio de Gobierno, donde incluso un país fuertemente institucionalista como Chile también forma parte de la judicialización y el cuestionamiento creciente a partir del intento de la presidenta Bachelet de iniciar un proceso de reforma fiscal. Esta ola regional de búsqueda de un cambio de ciclo regional hace que sean claves este año las elecciones parlamentarias en Venezuela y presidenciales en Argentina.⁵

Por otra parte, la incidencia de la propuesta aperturista de integración encarnada en la Alianza del Pacífico se presenta como un modelo exitoso de integración regional, al menos en cuanto al crecimiento del PBI, y funcional para esta globalización a escala universal en que nos encontramos; esto, sumado al hecho de que los factores de poder locales y en general los partidos de la oposición postulen más liberación del bloque que salvaguarda de su industria. Se observa la voluntad manifiesta de las nuevas fuerzas de centro-derecha por lograr más libertad de acción individual de cada país para insertarse en el mundo y con otras alianzas (ej.: UE, TLC, Alianza del Pacífico), antes que continuar con una lógica de bloque y acción colectiva solidaria y de destino común.

⁵ Ver el artículo de Daniel Zovatto (2015: 19).

De todas formas, hay que tener en cuenta que los experimentos posneoliberales en nuestra región se dieron en un contexto global precisamente de neoliberalismo indisputado. Nuestra región es pequeña, no tiene peso significativo en el orden global, y es mucho más influida por el neoliberalismo global que lo que ella misma incide sobre él. Adicionalmente, el impulso antineoliberal tuvo diversos grados de potencia según los países de la región. No arribamos, en ningún caso, a un modelo plenamente alternativo al mismo. Es muy grande la diversidad de los modelos posneoliberales, no se pueden encontrar muchos rasgos compartidos.

Lo que también parece común en estos intentos alternativos, acordando con que tuvieron un énfasis distribucionista, es que no lograron grandes éxitos en materia de transformar las estructuras productivas internas, haciéndolas más eficaces, más competitivas, generando una mejor inserción externa. Hubo más bien redistribución de recursos, pero con base en matrices productivas heredadas, y con pocas modificaciones. (En el caso de Brasil, incluso, se están verificando retrocesos en materia de industrialización). Seguramente, ésa sea una de las causas de que la restricción externa reaparezca: no logramos modificar tan significativamente nuestra inserción internacional, en parte porque lo que producimos sigue siendo lo que el neoliberalismo nos dejó. Para modificaciones mayores debería haber un proceso fuertemente conducido por el Estado, pero el Estado también quedó diezmado durante el neoliberalismo, y hay que reconstruirlo.

Además, la falta de liderazgo del bloque es otro factor relevante. Argentina y otros países de la región padece el estancamiento brasileño porque tiene a Brasil como socio comercial privilegiado, y su entramado industrial, en especial, el automotor, es muy dependiente de esa demanda. En ese sentido, el “riesgo Brasil” –como señala Zaiat– es un factor que debería ser más atendido por su impacto en la economía argentina, además de tenerlo como advertencia por los postulados de política económica que se desprenden de él. El ajuste monetario y fiscal acompañado de devaluación asegura estancamiento y más inflación. Es interesante observarlo, porque varios de los candidatos que pretenden conducir la economía en Argentina a partir de 2016 proponen lo mismo, con el pretexto de “la herencia de desequilibrios” que recibiría el próximo Gobierno (Zaiat, 2015). En ese sentido, Eduardo Creso señala que, en relación con los Gobiernos de Lula, “el signo de la orientación política de Dilma fue más conservador a todo nivel, no solamente

en relación con la política económica. Hubo una decisión consciente de enfriar la economía” (cit. por Zaiat, 2015).

La falta de liderazgo de Brasil no es casual, se conecta con las escasas transformaciones que han ocurrido en dicho país. Al no haber llegado al estado de crisis en el que cayó la Argentina, tampoco produjeron una ruptura como la protagonizada en el período kirchnerista. La convivencia con el poder financiero (durante toda la gestión del PT) hizo que el único logro progresista haya sido la mejora de la vida de 40 millones de personas, pero no un cambio de la matriz política, ideológica, cultural, ni económica. La derecha brasileña siempre habla mal del Mercosur, y quiere tratados de libre comercio con Europa y Estados Unidos. Un sector social así por supuesto que no puede liderar ningún avance hacia la autonomía regional. Son ellos los que han trabado durante años el Banco del Sur, y otras iniciativas interesantes.

Por eso es tan importante la centralidad del Estado en estos procesos, porque los actores económicos son indiferentes, en el mejor de los casos, o están en contra y boicotean, como se ha visto reiteradamente en la región. Ése es un terrible pasivo político que nos debilita en el orden global.

Los procesos destituyentes en curso configuran otro factor relevante en este contexto. Los países más importantes en términos de su PBI del Mercosur se hallan sometidos a una presión fuerte de los poderes fácticos o constituidos que desean la modificación rápida de sus actuales Gobiernos. Son los denominados “golpes blandos”, que debilitan las posibilidades de integración, en la medida que están enfrascados en resolver sus propios problemas. Estas acciones, a diferencia de los anteriores golpes, no surgen por la aparición de un actor militar que toma el poder de forma violenta, sino por una sofisticada maniobra que supone el desgaste paulatino de la acción política del Gobierno a través de los medios, la construcción de una realidad caótica e insegura. La capacidad de manipular a la opinión pública, la capacidad de los medios para distorsionar y deformar la información, es formidable. En este sentido, no es extraño que un país como Venezuela sea visto como capaz de presentar una amenaza a la seguridad nacional de EE. UU.; que una presidenta de Brasil, a dos meses de ganar las elecciones, sea presionada para ser llevada a un *impeachment* por corrupción; y que, en Argentina, la presidenta, sobre el fin de su mandato, sea acusada de encubrir la investigación de un atentado terrorista.

En este escenario se contraponen dos agendas. Por un lado, la de evitar los procesos destituyentes en curso, encarada principalmente por la UNASUR, el Mercosur y la CELAC a partir de los tres principios básicos que guían la asociación: zona de paz, defensa de la democracia y derechos humanos; supone relanzar el bloque, el crecimiento, reactivar la economía. Se trata de una agenda de gasto público, infraestructura, innovación y valor agregado, que no pretende contraponer polarmente como opciones antitéticas la Alianza del Pacífico con la del Mercosur, sino ver políticas estratégicas conjuntas con consenso.

Por otro lado, se presenta la estrategia de debilitamiento del poder político democrático de estos países, que se basa en una deslegitimación de sus liderazgos. La estrategia se enmarca en el aislamiento, el desprestigio interno e internacional, el dejarlos asociados a problemas de corrupción o encubrimiento del terrorismo, estrategias que pueden concluir en los denominados “golpes blandos”.

En este escenario, no es fácil determinar si los esfuerzos destituyentes tendrán éxito en algún país y promoverán la fragmentación del bloque Mercosur, o si estos procesos transformadores, a diferencia de lo que ocurriera en el pasado, se mantendrán y consolidarán. No obstante el hecho de que esta política de integración regional haya sido mantenida como una política de Estado por estos países, el activismo aglutinador y a favor de la gobernabilidad democrática de los países de la UNASUR y la percepción de que, en la actualidad, ningún sistema de integración parece mostrarse, de por sí, más exitoso o digno de imitar hace suponer que el nuevo modelo integracionista todavía tiene chances de replantear sus problemas y revitalizar la creación de un bloque del Sur más consistente.

La inserción en el Sur global

De la unipolaridad a la multipolaridad

El paradigma neoliberal estaba configurado a nivel geopolítico con un poder global que mantenía la hegemonía del G7 y particularmente de los Estados Unidos, tanto en lo militar, comercial y cultural, como en lo económico. Una suerte de gobernanza que debía uniformar los sistemas nacionales en función de parámetros económicos de capitalismo liberal abierto y financiero de democracia liberal. A partir de

la crisis del 2008 en el centro, y del surgimiento de la economía más competitiva y de alto crecimiento de Asia y los emergentes, comienza a pasarse a otro formato de globalización: la multipolar.

La globalización unipolar era concebida como natural y despolitizada; el Consenso de Washington, considerado como las nuevas Tablas de la Ley; la concepción tecnocrática de la gobernanza global, despolitizada y condicionada por los organismos multilaterales de crédito, en particular el FMI; la casi disolución de la soberanía de los estados nacionales periféricos, en manos de la gobernanza global del G7; la deslocalización productiva de los países, en avance hacia otras regiones de más bajos salarios.

Las perspectivas de la izquierda –traducidas en el texto de *Imperio*, de Negri y Hardt (2000)– y de los foros sociales y movilizaciones, con participación desde abajo para configurar una contrahegemonía a Davos, fue importante para alcanzar una toma de conciencia, pero lo cierto es que la acción de cambio decisiva fue protagonizada por los Estados, la política, las regiones y los bloques multiactorales, junto a un aumento de la relación comercial y político-económica Sur-Sur. Esta transformación del capitalismo global tiene una trascendencia de cambio estructural de las relaciones centro-periferia, que hasta entonces había predominando por varios siglos. El nuevo escalón del capitalismo emergente señala:

Cuando China se sumó a esta nueva división internacional del trabajo sobre la base de un fuerte desarrollo estatal, se inició un cambio de singular magnitud del capitalismo mundial porque la industria, al extenderse hacia la periferia, dejó de ser el patrimonio exclusivo de los países del centro del sistema, y los nuevos mercados, con una enorme población, provocaron una fuerte demanda de alimentos, minerales y energía, que elevó los precios de las materias primas, a tal punto que el capital financiero apostó a esos productos y afirmó el alza de sus cotizaciones (Abalo, 2013: 88).

Sin dejar de considerar las enormes transformaciones que este proceso de globalización generó en todas partes, en términos de promover la sociedad de la comunicación, una sociedad de consumo, la generalización de estilos de vida y el surgimiento de nuevas clases medias, lo cierto es que hasta principios del siglo XXI los países ricos dominaban la economía mundial, controlando las dos terceras partes del GDP. Desde entonces, su participación ha caído casi justo a la mitad. Y, en los próximos diez años, esto puede declinar a un mero

40%, donde los países emergentes generarán el mayor producto global. Y las nuevas formas de cooperación Sur-Sur tienen una creciente importancia en el comercio internacional y también en el posicionamiento común de los países emergentes en diversas cumbres temáticas.⁶

Karen Smith (2014) en sus comentarios sobre la cooperación Sur-Sur (css) señala que ésta va más allá de la tradicional cooperación internacional Norte-Sur (préstamos a las ONG y a Gobiernos para el aliviamiento de la pobreza y otros temas), que suponía finalmente retornos más altos para los países donantes. La nueva css supone una lógica de “ganar-ganar”, con menos condicionamientos a los países en desarrollo (financieros, mediáticos, de presión internacional).

Dada la disponibilidad de recursos financieros de China y su estrategia “going global” o “go out”, comenzó a dar un gran impulso a sus políticas de ayuda exterior, con énfasis en África y Asia, y de cooperación exterior, en la que se destaca Latinoamérica, donde también cobran relevancia los esquemas de cooperación Sur-Sur, basados en los principios de horizontalidad, que implican la colaboración como socios, más allá de los niveles de desarrollo de cada país.

De esta forma, los BRICS tienen un enfoque particular del mundo, que muestra la insatisfacción con el sistema de gobernanza mundial actual. Al mismo tiempo, no tienden a romper el orden internacional, sino a integrarse a éste, pero cuestionado su liberalismo económico y las asimetrías que genera con respecto a los países en desarrollo. No supone plantear un modelo de intercambio comercial desigual, ni tampoco se apunta bajo ninguna hipótesis a propiciar intervenciones políticas o militares para someter a los países más débiles del sistema, como sí lo hicieron y pretenden seguir haciéndolo los países más avanzados del Norte industrial (Samir Amin, 2013). Dada la alta integración de las economías, existe una suerte de balanza de poder que debilita la posibilidad de conflagraciones abiertas y de objetivos centrados en la desaparición del otro como en antaño.

6 Abalo (2013: 57) señala: “El nuevo escalón del capitalismo emergente tiene como signo peculiar el fortalecimiento de China en cuanto potencia económica mundial que desafía la hegemonía de Estados Unidos y que no es afectada por la estrepitosa caída económica y social de los principales países occidentales encabezados por dicho país. Pero esa nueva realidad tiene un perfil diferente al proceso de desarrollo histórico del capitalismo”.

Esta vinculación de América Latina con China y los emergentes se hace cada vez más intensa, como lo revela la reunión ministerial del Foro China-CELAC, celebrada en Beijing el 8 y el 9 de enero 2015, y que definió las áreas claves y las medidas específicas para la cooperación general entre las dos partes, de 2015 a 2019, donde se señala que ha sido de especial importancia para la expansión del comercio y la inversión y para el establecimiento del paradigma de cooperación Sur-Sur.

El conflicto geopolítico entre el Norte y el Sur global

Ahora bien, el ascenso de los emergentes pareció tocar techo hace poco tiempo. En algún momento, las teorías del desanclaje y la posibilidad de independizarse de las economías desarrolladas del Norte sucumbieron frente a nuevos datos: la fragilización de algunos de esos países, como el bajo crecimiento y los problemas económicos de Brasil, y asimismo la situación de China, que reduce sus altas tasas de crecimiento en favor de un modelo basado no tanto en las exportaciones como en la demanda local.

La crisis capitalista y la emergencia de los BRICS llevan a EE. UU., a partir de lograr estabilizar su economía mediante políticas de inyección de dinero, a querer recuperar parte del terreno perdido. Si bien es cierto que China aún está lejos de desplazar a Estados Unidos como potencia mundial, y que múltiples factores mantienen a este país en la cima –el predominio militar, el de sus compañías multinacionales en ámbitos estratégicos (como el petróleo y las TIC), el liderazgo de sus universidades y centros de investigaciones y desarrollo, la influencia de sus industrias culturales y de sus cadenas comunicacionales e instituciones de control financiero), el propio EE. UU., mediante la figura de su secretario de Estado (John Kerry), diagnostica que se atraviesa una situación de “desorden mundial”. Esta situación se expresaría en múltiples formas de conflictos y violencia en diversos lugares del mundo: Medio Oriente y el Estado Islámico, Ucrania y “la agresión Rusa”, el exceso de estatismo en América Latina y la corrupción y la amenaza a la libertad de prensa que, en algunos casos, amenazaría la seguridad nacional de ese país. Además, esto resulta desafiante para su voluntad de reconstituir un liderazgo global. El orden unipolar estaría así amenazado por el terrorismo islámico,

la agresión rusa sobre Ucrania, el expansionismo chino y la falta de compromiso de las BRICS en la defensa de los derechos humanos.

La idea de una agenda de seguridad y antiterrorista tiende a configurar el nuevo liderazgo global, fuertemente emocional y de identificación frente a lo que sería la configuración de la barbarie, y no necesariamente sobre la lógica de sociedades de libre mercado y de pertenecer al primer mundo, sino sobre la advertencia de las amenazas e inseguridades que penden sobre los ciudadanos, de los problemas de derechos humanos y minorías. Si bien los sucesos terroristas generan rechazo en el conjunto de la opinión mundial, también es cierto que su resolución no es fácil, generan un dilema ético: ¿recurrir a la intervención y al “militarismo humanitario”, o una nueva justificación de “la guerra justa”, o la posibilidad de la negociación y de la paz? Dado que las intervenciones militares muchas veces fueron excusas para mayor control económico, y para echar leña sobre el fuego, ¿qué hacer en situaciones donde los derechos humanos y de minorías son conculcados por terroristas? Karen Smith (2014) muestra el contraste entre la opción tomada por los países desarrollados, de la acción directa y las intervenciones militares, y la posición de las BRICS, que señalan la preferencia por negociar y no intervenir militarmente.

También, parece que los beneficios de las políticas de ocupación e intervención militar empiezan a ser decrecientes. Porque, si bien el logro militar puede ser exitoso, el logro político de generar algún orden y legitimidad en esas regiones ocupadas parece constituirse cada vez más engorroso y difícil de llevar a cabo. La fragmentación estatal, el conflicto político y la violencia militar acrecen junto con el tráfico de armas. Además, la cuestión de las intervenciones norteamericanas en otras regiones es de suma importancia, porque da la impresión de que ellos y la OTAN tienen capacidad para destruir cualquier país periférico, pero no tienen capacidad para construir órdenes viables en las sociedades destruidas. El centro del poder mundial, EE. UU., es a la vez el promotor reciente de crisis financieras y de crisis políticas internacionales.

Asimismo, la continuidad de un capitalismo recesivo promueve la desigualdad en los propios países desarrollados y, como en el caso de la UE, el pacto del estado de bienestar configurado después de la Segunda Guerra Mundial comienza a erosionarse. El descontento por la falta de idea de progreso para las futuras generaciones promueve movilizaciones de protesta y cambios en el tablero político en esa región. El conflicto social generado por la desigual distribución de la riqueza

del modelo neoliberal es el principal factor que deteriora el poder de los centros económicos mundiales (Kestelboim, 2015).

De allí que, como respuesta a la crisis mundial y a la emergencia de China en el Sur global y su alianza con Rusia, EE. UU. despliegue tres alianzas, en su intento de reconfigurar el poder mundial en torno a su liderazgo como “nueva alianza occidental”. Así, la primera alianza se establece hacia el este, con la UE; es de libre comercio, y se observa en la crisis de Ucrania y el intento de expulsar a Rusia de la UE. También se observa la subordinación político-militar de la UE a EE. UU. a través de la OTAN, que intenta mostrar la agresión de Rusia sobre Ucrania y señalar la necesidad de sanciones, a este país, comerciales, tecnológicas, financieras y militares. Esto ha generado un conflicto todavía presente e irresuelto entre Kiev y las regiones separatistas del este y ha promovido el giro de Rusia hacia el este, la alianza con China y la construcción de la región euroasiática.

La segunda alianza es hacia el Pacífico, la denominada Alianza Transpacífico, interpretada como política de vinculación económica comercial de Estados Unidos en la ANSA (Asociación de Naciones del Sudeste Asiático; ASEAN, en inglés) y, a la vez, como política de contención de China. Es decir, asociada con apoyos económicos militares a aquellos países que más adversidad mantienen con China. Una política de contención con respecto a China, de la cual si bien son socios comerciales son enemigos geopolíticos. Esto elevó hace dos años la tensión militar en la región, pero en el 2014 la política de China de colaborar en la política ambiental con EE. UU., de promover, con el Banco de Asia, el Banco BRICS, como parte de una institucionalidad financiera alternativa al Banco Mundial, y las importantes inversiones que realiza para reconvertir la antigua Ruta de la Seda hacen que se produzca una creciente influencia económica de ésta sobre una región en que EE. UU. empieza a tener un rol menor.

La tercera alianza es “la del Pacífico”, que se constituye en América Central y del Sur, en América Latina, que intenta colocar países que no tenían un proceso de integración previo, sino acuerdos tipo TLC (Chile, Perú, Colombia, México), dentro de una visión estratégico que junta libre comercio, apertura económica, seguridad jurídica para las inversiones, menos Estado y lucha contra el narcotráfico. La Alianza del Pacífico tiene por objetivo recuperar el señoreaje que históricamente ejerció sobre América Latina.

El intento de reconfiguración del poder de EE. UU. sobre la región se produce cuando hay otro contexto mundial, distinto al de la revolución de las *commodities* de la primera década del siglo. Esto se relaciona con la desaceleración general en el crecimiento de los países emergentes, que habían sostenido el crecimiento mundial en los primeros años de la poscrisis.

De este modo, la lucha principal que enfrentaría el mundo en el actual escenario está marcada por dos agendas diferentes: una, la transmitida por los medios globales, la de resolver el terrorismo del Estado islámico, que amenaza esparcirse en todo el mundo, y el narcotráfico incontrolable, para lo cual serían necesarias medidas de intervención directa de las fuerzas armadas para acotarlo; impulsar el armamentismo, la inseguridad, la corrupción y el libre mercado en forma unilateral, para derrotar la inflación y el ahorro del Estado de la economía privada.

La otra es la agenda del desarrollo del Sur global y la multipolaridad, y supone reactivar o generar empleo mediante la cooperación y la negociación multilateral, establecer una nueva arquitectura financiera internacional, finalizar con los paraísos fiscales y organizar un sistema mundial que distribuya mejor las responsabilidades sobre el medioambiente y contribuya a un mundo más equilibrado. Considera ajustar al sistema financiero global para que éste no termine ajustando a los pueblos y las democracias del mundo.

Con respecto al narcotráfico, hay otro enfoque, centrado en los derechos humanos, donde se afirma que droga y delito no están automáticamente asociados. El núcleo del debate que se plantea está en la idea de reemplazar las medidas puramente represivas que dominaron la agenda internacional.

La otra agenda, por el contrario, tiene que ver con el riesgo para el mundo de permanecer en un capitalismo recesivo y estancado, que reproduce desigualdades y asimetrías en todo el mundo y no reconoce la alteridad. Supone que es necesario generar acciones multilaterales en favor del gasto en infraestructura, de un activismo estatal que defienda el empleo y la distribución del ingreso aun a costa de una inflación positiva y de la regulación del sistema del capitalismo financiero internacional. Implica que se requiere un mundo con más multilateralidad en sus decisiones de gobernanza global, de negociación –y no de sanción–, y de reformas en los organismos internacionales de crédito, para facilitar las negociaciones de paz, promover procesos

de descolonización y prevenir las amenazas – que aún permanecen– a las soberanías de los Estados.

Por último, es difícil predecir si la primera agenda, la que corresponde al núcleo duro del Norte global, que somete a sus propias periferias a la austeridad y marginación, erosionando en sus sistemas democráticos el principio de igualdad, prevalecerá o no sobre la otra. Esta primera agenda configura fundamentalmente la dominancia del núcleo del capital financiero comunicacional, los complejos militares industriales y las agencias globales de supervigilancia y control global. Lo cierto es que la segunda agenda, geopolítica, cuenta con más voluntades y un relato utópico, pertenece a los países emergentes y a los sectores progresistas de países centrales, como los partidos transformadores del sur de la UE, que cuestionan el orden neoliberal, la austeridad y el ajuste. El núcleo duro de la multipolaridad son el dinamismo de la acumulación en Asia, la nueva modalidad de cooperación Sur-Sur y los Gobiernos democráticos de todo el mundo que intentan modificar un orden institucional mundial que reproduce asimetrías y donde se observa que la situación de estancamiento y alta conflictividad no responden al equilibrio mundial ni al bien común global, sino al interés de pocos. Lo que sí puede decirse es que, aun con alta volatilidad de los escenarios mundiales, hay una profunda modificación de las placas tectónicas del poder global previo, y que la nueva marea del cambio progresivo parece que tenderá a avanzar más que a retroceder.

Conclusiones

Tratando de ligar las preguntas iniciales con los desarrollos realizados sobre qué significan, en término de signos de los tiempos, estos nuevos modelos de desarrollo posneoliberales emergentes en América del Sur y la multipolaridad, que pugnan por consolidarse, frente a la inflexión y las tendencias reactivas de los últimos años, podemos señalar los puntos que a continuación se exponen.

En primer lugar, corresponde afirmar que hay un nuevo mundo y actores, especialmente a partir del 2008, de la crisis mundial financiera desatada por la caída de Lehman Brothers y luego diseminada a la UE, y con impacto en todo el mundo, y del crecimiento de los emergentes y su incidencia en la gobernanza global: la multipolaridad. Un

cambio impensado hace más de una década. También, tiene lugar el surgimiento de modelos de acumulación democráticos posneoliberales en América del Sur, con más orientación y regulación del mercado por parte del Estado.

La Argentina y otros países de la región tienen ante sí un mundo que puede permitir el desarrollo que no pudieron lograr en el siglo xx. En gran medida, porque las geopolíticas en que estaban insertas conspiraron contra ello. Esta nueva inserción también puede generar una nueva reprimarización de sus economías, una nueva relación centro-periferia, pero eso ya depende más de estos mismos países, del desarrollo de sus capacidades y la voluntad política de sus Gobiernos, más que de las imposiciones externas. Lo novedoso de la multipolaridad es que reconoce signos esperanzadores, porque, lejos de ser una realidad amenazante –como plantean algunos analistas y políticos–, les permite a estos países tener socios, y dejar de ir siempre subordinados. Lo cierto es que la fragmentación del poder global abrió un margen más amplio para las negociaciones de Argentina con los centros de poder. Las riquezas naturales de la economía local que China requiere para continuar su escalada de crecimiento brindan una mayor capacidad de negociación a nivel global.

La cooperación Sur-Sur es así una oportunidad de ir hacia un mundo con poder menos concentrado, más diverso, distinto al homogeneizador y expropiador del Norte global, pero, a la vez, difícil de coordinar y ser aceptado, en la medida que significa apostar a un mundo más pacífico y negociador. Si bien no es ninguna utopía o una versión idílica de lo que pueden ser las relaciones e intereses entre naciones y regiones en el mundo del fruto, la multipolaridad y una nueva institucionalidad de la arquitectura financiera global pueden permitir que los conflictos tengan vías de resolución más negociadas o no lleguen tan fácil los antagonismos a fórmulas de presión, como las de fuerza desnuda o de intervención militar. Porque lo cierto es que el bloque financiero y las grandes multinacionales que forman el núcleo básico del poder de la alianza global del Norte se articulan con un capitalismo más rentístico y especulativo, antes que con la economía real y el gasto del complejo militar industrial y, por tanto, con la necesidad de reproducir conflictos en diversas partes del mundo.

En segundo lugar, y en conexión con lo anterior, los obstáculos para el desarrollo y una visión más autonómica y progresiva de estas posibilidades no provienen sólo de intereses externos, sino parado-

jalmente desde adentro. Los fondos buitres serían una cosa distinta si no contarán con el apalancamiento mediático interno y de candidatos de la oposición que ofrecen pagar todo y reestructurar nuevamente la deuda. Tal vez el principal obstáculo para una orientación de bien común generalizada radique en los propios sectores concentrados económicos y en una visión político-cultural que se resiste a cambiar y a aceptar las transformaciones configuradas durante esta década.

En tercer lugar, se puede concluir que sectores políticos, financieros transnacionales y de inteligencia de los EE. UU. han decidido jugar fuerte en el Atlántico Sur y en el mundo en estos dos últimos años. Podría decirse que en la geopolítica del Atlántico Sur vienen por los Gobiernos de base popular, por los recursos naturales estratégicos (básicamente el petróleo) y por la modificación de la actual inserción global en la cooperación Sur-Sur; sobre todo, pretenden conculcar los acuerdos estratégicos con China y cambiarlos por la instauración de una zona de libre comercio de Alaska hasta Tierra del Fuego. Esto para la región implica un cambio de clima político y un nuevo enfoque de dominación, que se va acentuando sobre algunos países. El “fin de ciclo regional” significa, ni más ni menos, que éstos deben volver a las situaciones “normales”, a generar credibilidad ante los grandes centros de poder y regresar a las alianzas internacionales clásicas Norte-Sur de las que nunca debieron salir.

También es evidente que estamos en un momento de “baja” de ese ciclo tan esperanzador iniciado hace 10 o 12 años. Probablemente eso hable de las limitaciones de todos estos procesos de cambio. Pero si se lograra que no terminaran “catastróficamente” dando origen a una restauración conservadora, sería magnífico, porque estarían sentadas las bases para que, en un proceso de prueba y error de mediano plazo, los sectores populares y latinoamericanistas “ajusten la puntería”, y vuelvan a construir no sobre las ruinas dejadas por los neoliberales, sino sobre parte de los logros recientes, si se evita que sean desmantelados.

En cuarto lugar, el nuevo modelo y paradigma es principalmente de carácter político-estatal, surge de una gigantesca transformación del poder tanto mundial y regional como nacional y permite replantear las perspectivas de políticas económicas y sociales y de relaciones internacionales predominantes en los últimos 40 años. En lo nuevo está particularmente cuestionado el economicismo neoliberal, que ponía como sujeto al mercado, lo privado, el individuo y las élites

financieras como el nuevo logos del interés general. Sin embargo, no fue exclusivamente la sociedad civil, o los movimientos sociales de la biopolítica, ni la multitud los generadores de estos cambios. Fueron los Estados y los Gobiernos democráticos de base popular el sujeto. Pero no implicaron un regreso del Estado, en el sentido de una vuelta al *Welfare State* o al estatismo previos, sino un rol más activo de regulación del mercado, una articulación público-privada y una incorporación de la problemática de la competitividad sin desvincularla de la distribución del ingreso.

Estos planteos también encuentran eco en los profundos cambios socioculturales que se han manifestado en el mundo en la última década, como el surgimiento de movimientos sociales diversos con nuevas demandas, el ascenso de nuevas clases medias en los países en desarrollo. En este sentido, no es poco significativo de los signos de los tiempos y del cambio en curso el que un nuevo papa como Francisco provenga de América Latina, así como que también éste promueva modificaciones hacia una estructura eclesial que se observa rigidizada y fuertemente centralizada en las últimas décadas. Como señala Gianni Vattimo, el Papa “está disputando con la globalización capitalista en nombre de formas más justas de globalización”.⁷

Para terminar, los nuevos modelos de desarrollo inclusivos de América Latina, la multipolaridad y el surgimiento de los BRICS y la cooperación Sur-Sur quizás sean signo de la declinación y emergencia de una nueva etapa de la humanidad, en donde procesos de dominio coloniales, neocoloniales o de fuerte dependencia y condicionamientos a los Gobiernos entren en declinación; donde los esquemas de poder de control militar, territoriales y usurpación o expropiación de las riquezas empiecen a tener menos vigencia o capacidad de legitimarse –en parte, porque también empiezan a mostrar más resistencias y contradicciones en aquellos mismos países que ejercen esta dominación, pero, básicamente, porque los pueblos y sus Gobiernos hacen más en este esquema de poder multipolar y pueden hacer valer la defensa de sus derechos y proyectos de desarrollo con mayores posibilidades–; donde parte de la agenda del mundo emergente con-

⁷ Ministerio de Cultura de la Nación (2015), Foro Internacional por la Emancipación y la Igualdad, Buenos Aires, 12-14 de marzo [en línea]. Disponible en: <<http://foros.cultura.gob.ar/>>.

siste en tener más soberanía para sus políticas públicas, incorporar ciencia y tecnología a la producción, aumentar su valor agregado y defender sus recursos naturales estratégicos.

Quizá este proceso no sea producto de resistencias sin futuro alguno, condenadas de antemano a la derrota y frustración, como en anteriores oportunidades, sino cada vez más consistentes y posibles. Sin embargo, también muestra que esos poderes en su declinación resistirán, no se eliminarán por completo, subsistirán, pero tendrán que negociar con los distintos países y regiones del mundo de otro modo. Y, si bien es complejo y difícil soportar las presiones, sanciones e intervenciones, que pretenden retornar a la antigua gobernanza y supremacía unipolar en la región, esta tarea de consolidar el nuevo paradigma sigue siendo parte de la política, del bien común y de lo deseable. Quizás, la multipolaridad, los nuevos modelos de desarrollo con inclusión posneoliberales y la configuración del nuevo paradigma sean signos de esta realidad que pugna por consolidarse, signos de cielos y tierras nuevos.

Bibliografía

Abalo, Carlos

(2013), “Los horizontes de la reorganización del sistema capitalista mundial”, en *Revista Socialista*, N° 7, Buenos Aires.

Amin, Samir

(2013), “China 2013”, en *Monthly Review*, vol. 64, Nueva York.

Beck, Ulrich

(2005), *Power in the Global Age: A new political economy* (trans. by Kathleen Cross), Polity Press, Cambridge.

Cao, Horacio y Arturo Laguado

(2015), “Una administración pública para las sociedades posneoliberales en América Latina”, en *Revista Estado y Políticas públicas*, N° 4, Buenos Aires (en prensa).

Castell, Manuel

(2013), *Communication Power*, Oxford University Press, New York.

Cavarozzi, Marcelo

(2013), “La democracia fuera de lugar. Chile en el siglo xx”. Ediciones de la Universidad Nacional de Gral. San Martín, Buenos Aires. Disponible en: <http://www.unsam.edu.ar/escuelas/politica/documentos/Documento%20N4_final.pdf> [consultado el 15/03/2015].

Ferrer, Aldo

(2005), *La densidad nacional*, Capital Intelectual, Buenos Aires.

García Delgado, Daniel y Cristina Ruiz del Ferrier

(2013) “El nuevo paradigma. Algunas reflexiones sobre el cambio epocal”, en *Revista Estado y Políticas Públicas*, Nº 1, FLACSO, Buenos Aires.

García Delgado, Daniel y Miguel Peirano (comps.)

(2011), *El modelo de desarrollo con inclusión social. La estrategia de mediano plazo*, CICCUS-FLACSO, Buenos Aires.

Gargarella, Roberto

(2011), *La Constitución en 2020*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Kuhn, Thomas

(1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago [Versión en español: (1971), *La Estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México].

Laclau, Ernesto

(2005), *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, México DF.

Milani, Carlos

(2011), “Les pays émergents dans l’actuel ordre mondial: Changements et légitimité politique”, en *La Revue Internationale et Stratégique*, Nº 82, pp. 52-62, París.

Ministerio de Cultura de la Nación

(2015), Foro Internacional por la Emancipación y la Igualdad, Buenos Aires, 12-14 de marzo [en línea]. Disponible en: <<http://foros.cultura.gob.ar>>.

Mouffe, Chantal

(2013), *Agonistics: Thinking the World Politically*, Verso, Londres.

Negri, Toni y Michael Hardt

(2000), *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets.

Pelfini, Alejandro

(2014), “Auge y caída de las potencias internacionales: una evaluación de los BRICS” (Conferencia), FLACSO, Buenos Aires.

Piketty, Thomas

(2014), *El capital en el Siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Smith, Karen

(2014), "The BRICS Alternative: Implications for Africa and the Global South", *paper* presentado en la conferencia "Rise and Fall of International Powers: an Assessment of the BRICS", 30 de octubre, FLACSO, Buenos Aires.

Artículos periodísticos

Kestelboim, Bernardo

(2015), "La nueva potencia", en *Página 12*, suplemento *Cash*, 15/03/15.

Sader, Emir

(2015), "La ultraizquierda fracasó", en *Página 12*, Buenos Aires, 12/01/15.

Zaiat, Alfredo

(2015), "El riesgo Brasil", en *Página 12*, Buenos Aires, 21/02/15.

Zovatto, Daniel

(2015), "¿Hacia un cambio de ciclo en la región?", en *Clarín*, Buenos Aires, 9/03/15, p. 19.

Hacia una nueva cooperación: trayectoria y desafíos

Eloy Mealla

Introducción

El concepto de desarrollo ha ido variando desde la mitad del siglo xx hasta nuestros días. Según el enfoque que se tenga en cuenta, así será el tipo de cooperación para el desarrollo que se impulse. Los objetivos y el ejercicio de la cooperación se fueron modificando a través del tiempo. Aquí inicialmente abordaremos el término cooperación a partir de definición consignada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Luego exploraremos algunos de los diversos acuerdos y tratados internacionales mediante los cuales se fueron estableciendo múltiples criterios y procedimientos, pero con resultados muy insuficientes.

Paralelamente, las organizaciones sociales se fueron constituyendo cada vez más en un nuevo actor reconocido en el ámbito de la cooperación al desarrollo. Asimismo se ha creado en distintos foros de alto nivel un repertorio normativo importante, pero que no alcanza a superar el agotamiento de la tradicional cooperación Norte-Sur.

El tránsito hacia un mundo de relaciones más multipolares ha puesto de manifiesto, con mayor evidencia, los límites de la cooperación internacional clásica, agravados por la crisis financiera global. Ha emergido con fuerza, especialmente desde las ONG para el desarrollo, la búsqueda de relaciones de mayor equidad y justicia global entre los pueblos.

La cooperación Sur-Sur y la cooperación triangular son, por ejemplo, incipientes formas de un nuevo modelo de cooperación, que pretende consolidar la propia capacidad de autodeterminación e intercambio de los “países del Sur”, en forma más autónoma respecto de los habituales centros hegemónicos noratlánticos.

Finalmente, cabe interrogarse sobre las posibilidades y desafíos de esa nueva cooperación para que sea genuina y prevenirse para que las nuevas relaciones y alineamientos no engendren nuevas dependencias.

La cooperación en las relaciones internacionales

Consideraremos aquí el término cooperación en cuanto vinculado fundamentalmente al campo de las relaciones internacionales. Su raíz conceptual contemporánea está expresada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948). La noción de cooperación internacional comienza a tomar relevancia a partir de su inclusión en la Carta de las Naciones Unidas firmada en 1945 en San Francisco, al finalizar la Segunda Guerra Mundial. Ya en los primeros artículos de la Carta se alude a la cooperación internacional como el modo de superar el “flagelo de la guerra”, urgiendo a:

[...] realizar la cooperación internacional en la solución de problemas internacionales de carácter económico, social, cultural o humanitario, y en el desarrollo y estímulo del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión (art. 1.3).

Poco más adelante, en términos similares, en la Carta se manifiesta que la Organización de las Naciones Unidas ha de “fomentar la cooperación internacional en el campo político” y “en materias de carácter económico, social, cultural, educativo y sanitario, y ayudar a hacer efectivos los derechos humanos y las libertades fundamentales de todos” (arts. 13 a y b; también, ver art. 55). Para lograr tales objetivos, se crea un Consejo Económico y Social (arts. 61 a 72).

Años después, en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), se proclamará que:

[...] toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad (art. 22).

La cooperación como estrategia de contención

Ahora bien, la cooperación internacional en su práctica concreta inicial se redujo principalmente a una estrategia geopolítica basada en planes de reconstrucción posbélica y en la contención del bloque contrario en un mundo bipolar.

En efecto, luego de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), el nuevo escenario internacional da lugar a la teoría del desarrollo, que inicialmente hace frente a la cuestión de cómo orientar el rumbo de los nuevos países surgidos tras la descolonización de la posguerra.

También la cooperación al desarrollo, al menos desde el punto de vista del bloque occidental, está relacionada en sus orígenes con la reconstrucción europea asolada por la guerra y con la estrategia de frenar el avance comunista desde el bloque soviético. El famoso Plan Marshall tiene en definitiva esa intencionalidad, como así también la ayuda brindada a países fronterizos entre bloques, tales los casos de Turquía, Corea, Taiwán y luego Israel.¹

En el interior del bloque occidental europeo, a diferencia de la Primera Guerra Mundial, Alemania y Francia –con figuras sobresalientes, como Robert Schuman, Jean Monnet y Konrad Adenauer– lideran la puesta en marcha de la futura Unión Europea, comenzando con el lanzamiento en 1951 de la Comunidad Europea del Carbón y del Acero.

Al mismo tiempo, la llamada guerra fría lleva a los países hegemónicos a asegurarse bloques de países amigos y a fijar una política de contención contra la insurgencia de quienes desearan cambiarse de bloque.

Por otra parte, se adjudica a Harry S. Truman haber consagrado el concepto de desarrollo –en el sentido que tomará de allí en adelante– en su discurso inaugural como presidente de los Estados Unidos en 1949. En dicho discurso, conocido como “Los cuatro puntos” (*Four*

¹ El Plan Marshall toma su nombre del secretario de Estado de los Estados Unidos, general George Marshall, y tenía como objetivo la reconstrucción de Europa tras la Segunda Guerra Mundial, frenar el avance comunista y dar salida a los excedentes agrícolas norteamericanos. Algo similar fue el Plan Dodge, impulsado por el economista y embajador Joseph Dodge para Japón en 1949 (Schwarz, 1997).

Point Speech), expresaba: “[...] debemos embarcarnos en un programa nuevo y audaz para lograr que los beneficios de nuestros avances científicos y el progreso industrial estén disponibles para la mejora y el crecimiento de las áreas subdesarrolladas” (Truman, 1949).

De modo especial, esta situación se da en África y en Asia a partir de 1945, donde las antiguas metrópolis europeas, más allá de haber otorgado a sus colonias la independencia política formal, siguieron manteniendo hacia las antiguas colonias vínculos de favor y de trato preferencial. Estados Unidos, que careció formalmente de colonias, también utilizó el naciente sistema de cooperación como un modo de ganar áreas de dominio. La cooperación al desarrollo es así un modo de establecer zonas de influencia y afianzar fidelidades.

A su vez, en América Latina tiene lugar, en 1961, el lanzamiento por parte de John Kennedy de la Alianza para el Progreso, creada como una forma de contrarrestar la influencia de la Revolución Cubana (1959) y de apoyar medidas más reformistas. La Declaración y la Carta de Punta del Este (Uruguay) –por las que se adhería a la iniciativa– fueron aprobadas por todos los países de la región, salvo Cuba, que se opuso. La iniciativa se extendió hasta 1970. También, conectada con ella, se constituyen por esos años los llamados Cuerpos de Paz, una agencia estadounidense de jóvenes voluntarios para ayudar a los países más necesitados.

La preocupación por la cooperación para el desarrollo nace así como parte de una estrategia de “contención” o modo de asegurarse zonas de influencia por parte de las grandes potencias.

Otro antecedente importante de esos años lo constituye la Conferencia de Bretton Woods de 1944 que, previendo ya la derrota de Alemania, decide la creación del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional. Estos organismos financieros multilaterales tenían como misión establecer un nuevo orden económico mundial, fijando el uso del dólar como moneda internacional. Más concretamente, el Banco Mundial –originalmente denominado Banco Internacional para la Reconstrucción y el Fomento– recibió el cometido inicial de ayudar a Europa en la reconstrucción de sus ciudades e infraestructura, destruidas durante la guerra; luego sus objetivos específicos giraron hacia los problemas de los países que en esos años comienzan a ser denominados subdesarrollados. Eran considerados como tales porque, en consonancia con la teoría del desarrollo de la época, carecían de la suficiente acumulación de capital.

Aquí ya se insinúa el tipo de vinculación que se establecerá entre la concepción de desarrollo y la correspondiente manera de entender la cooperación. En esta primera etapa de las teorías del desarrollo prevalece una visión economicista, también llamada desarrollista. El principal presupuesto conceptual que la sustentaba era que las soluciones podían trasladarse mecánicamente de una región a otra, sin tener en cuenta que, además de la falta de capital, los países más pobres tenían, entre otras características, una estructura económica desarticulada y extravertida (volcada a satisfacer la demanda externa), basada especialmente en la producción primaria.

A tal desarrollo, tal cooperación

Además de este sesgo originario –vinculado a la estrategia geopolítica de las potencias hegemónicas de mitad del siglo veinte–, la cooperación no ha sido una noción autónoma en el campo de las relaciones internacionales, debido a que está estrechamente ligada y es tributaria de las teorías del desarrollo que se han ido sucediendo y superponiendo hasta la actualidad.

Resumidamente, se puede observar una evolución del concepto de desarrollo, entendido inicialmente como simple crecimiento económico hasta alcanzar concepciones más complejas, que incluyen una serie de dimensiones: social, integral, local, sustentable, ética, etc. Es decir, según el enfoque que se tenga en cuenta de desarrollo, así será el tipo de cooperación que se impulse (Gómez Serrano, 2010).

De este modo, el economicismo desarrollista, habitualmente equiparado con el crecimiento del PBI y la inversión externa directa, prometía a los países periféricos y poscoloniales alcanzar mecánicamente a los que iban más adelante en la carrera del desarrollo. Desde esta perspectiva, el mundo quedó dividido en países considerados adelantados o desarrollados y en los considerados atrasados o subdesarrollados. Dicho enfoque rápidamente encontró sus límites y fue dando lugar a otras dimensiones del desarrollo. Es así que se van sucediendo numerosas “adjetivaciones” del desarrollo –social, humano, endógeno, local, sostenible, etc.– que hoy nos permitirían tener una comprensión más integral y compleja.

La trayectoria de la “historia del desarrollo”, a lo largo de más de seis décadas, tuvo también sus paréntesis o interrupciones. Especialmente en América Latina la crítica al desarrollismo se radicalizó por

la vía revolucionaria, y de algún modo el concepto mismo cayó en el olvido y el desprestigio.

A su vez, el paradigma neoliberal, en ascenso desde mediados de los años 70, vuelve a sostener el crecimiento económico como principal indicador del desarrollo. Rehúye el concepto de desarrollo como tal por considerarlo distorsivo. Es decir, el desarrollo es entendido como demasiado asociado a planificación, a regulación o a intervención estatal. En todo caso, el desarrollo es interpretado –y lo vuelve a ser recurrentemente– como mero crecimiento económico, e implica que la ayuda al desarrollo se reduzca a la mera transferencia de recursos de un país a otro, o también como auxilio humanitario ante factores supuestamente imprevisibles (catástrofes, pestes...).

Ahora bien, ante el fracaso de la vía revolucionaria y ante los efectos negativos del enfoque pro mercado –agudizados aún más con la crisis financiera internacional desatada en 2008–, se puede decir que de algún modo retornan los planteos acerca de la necesidad de un nuevo desarrollo (Mealla, 2006).

No obstante, hay también quienes postulan que, en lugar de corregir o reorientar el desarrollo –quedando intactos los objetivos meramente productivistas, de abuso sobre la naturaleza y de modernización occidental–, es necesario hoy día un análisis “posdesarrollista” o “más allá del desarrollo”. Piensan que dichos objetivos son consustanciales a la noción de desarrollo y, por lo tanto, no se trataría de mejorar la vía más apropiada para alcanzar el desarrollo, sino que hay que cuestionar de raíz el propio concepto de desarrollo y el de progreso, propios de la modernidad científico-técnica y colonialista (Unceta, 2009; Quintero, 2013).

La ayuda oficial al desarrollo

Luego de la etapa inicial ya indicada, la cooperación internacional se ha ido consolidando no sólo con múltiples programas e iniciativas motorizadas desde el sistema de las Naciones Unidas, sino también por otros organismos internacionales o mediante vinculaciones bilaterales entre países, y por la intervención de organismos no gubernamentales, a través de la transferencia de recursos humanos, técnicos y financieros. En el primer caso, se destaca especialmente el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), creado en 1965

y que décadas más tarde alcanzará un papel relevante en la redefinición del desarrollo como desarrollo humano.

Por otro lado, un papel preponderante le cabe a la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), creada en 1960. Es la sucesora de la organización de países europeos, que puso en marcha, luego de la Segunda Guerra Mundial, el Programa de Recuperación Europeo –el Plan Marshall–, y, en particular, estuvo a cargo de supervisar la distribución de la ayuda. A partir de ese año, buscando incorporar países industrializados no europeos, se agregan Estados Unidos y Canadá; Japón lo hará en 1964, hasta llegar hoy día a treinta y cuatro sus miembros plenos. Rusia está negociando para convertirse en miembro de la OCDE. A su vez, mediante una iniciativa de articulación más amplia, la OCDE tiene una estrecha relación con Brasil, China, India, Indonesia y Sudáfrica. De esta forma, se termina de constituir un agrupamiento de cuarenta países, que representan el 80% del comercio mundial y las inversiones. Algunos han llamado a la OCDE “el club de los ricos”, y hay que remarcar que en su estatuto constitutivo se expresa que se harán esfuerzos para reducir o abolir los obstáculos al intercambio de bienes y servicios, y extender la liberalización de los movimientos de capital.²

Es importante habernos detenido en los objetivos y composición de la OCDE, pues es la encargada de coordinar las políticas de cooperación entre los países mediante su Comité de Ayuda al Desarrollo (CAD), creado en 1961. El CAD tiene como objetivo que los países miembros revisen el volumen y naturaleza de sus contribuciones a los programas de ayuda; sus decisiones no tienen carácter vinculante y cada país actúa según lo que considere más conveniente. Tal vez el valor principal del CAD es que es el organismo centralizador de toda la información referente a la Ayuda Oficial al Desarrollo (Maestro, 1995).

Inicialmente, no se distinguía en la Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD) el tipo de recurso que se brindaba a los países en desarrollo. Toda ayuda a largo plazo era ayuda al desarrollo, y había muchas diferencias en las condiciones que se imponían a los países receptores. A comienzos de los 70 se redefinió con más precisión qué es ayuda. Es el conjunto de transferencias de recursos técnicos y financieros

² En la región latinoamericana, integran formalmente la OCDE México, desde 1994, y Chile, desde el 2010, ver: <<http://www.oecd.org>>.

por parte de un sector público de un país donante a un Gobierno de un país subdesarrollado o a una institución multilateral. También, es una exigencia que la finalidad primordial sea expresamente contribuir al desarrollo económico y bienestar social, y que las condiciones de la ayuda sean siempre menores a las del préstamo comercial, al menos 25% menos que el préstamo comercial. Cuando no se cumple con algunos de los requisitos anteriores no se la puede computar como AOD; por ejemplo, la ayuda militar no es AOD.

Estos “créditos blandos” indican el llamado grado de “concesionalidad”, también denominado “elemento de liberalidad o donación”, que expresa la diferencia entre las condiciones que ofrece el mercado y las condiciones favorables al receptor que ofrece el crédito concesional.

Además de ayuda financiera, que es la más habitual y voluminosa, la AOD admite otras modalidades, como la técnica –la segunda en importancia–, la humanitaria y la alimentaria (Pérez de Armiño, 2002). También la AOD, según sea su vía de canalización, puede ser ayuda bilateral o multilateral. La primera es efectuada directamente de país a país, tanto hacia instancias gubernamentales como no gubernamentales; mientras que la segunda se realiza a través de algún organismo multilateral, como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional o alguna otra organización de las Naciones Unidas.

Más allá de la ayuda

Teniendo en cuenta el apartado anterior, es muy comprensible que habitualmente se confunda cooperación con una simple ayuda. La ayuda alude a una relación unidireccional, de donante a receptor, y contiene un tinte asistencialista. La iniciativa está en manos del donante; el receptor tiene un rol pasivo. La ayuda tiene un carácter extrínseco, sin considerar que los países donantes, de alguna manera, tienen parte de la responsabilidad del subdesarrollo o de un desarrollo tan desigual. La ayuda tiende a ser una iniciativa aislada de otras medidas, y puede ser hasta contradictoria con una verdadera solidaridad, y con relaciones justas y equitativas, especialmente en el plano del comercio internacional.

Es decir, frecuentemente se observa que, por un lado, se ofrecen programas de alivio de la pobreza desde los países más poderosos y, por otro, esos mismos países fijan tratados, convenios, barreras aduaneras, etc., que limitan la comercialización de los productos de los países más pobres. Ya en 1994, el *Informe sobre desarrollo humano*, del Programa de la Naciones Unidas para el Desarrollo, indicaba que, de no existir ese proteccionismo unilateral de los países desarrollados, la liberalización de sus mercados –que sí exigen a sus contrapartes– supondría doblar la ayuda al desarrollo.³ O sea, la Ayuda Oficial al Desarrollo se volvería superflua, y no haría falta hacer por vía de solidaridad lo que se puede hacer por vía de relaciones comerciales equitativas y propiamente de cooperación.

En ese sentido, cooperación es un concepto más amplio que ayuda. Es el conjunto de recursos y posibilidades (condiciones) que los países ponen a disposición de otros para facilitar su progreso económico y social. En esta perspectiva, la cooperación es mucho más que una simple transferencia monetaria. Puede incluir, por ejemplo, reducción de aranceles.

La concepción tradicional de la cooperación no ha sido precisamente de colaboración mutua, o sea, una acción de conjunto entre iguales, o de algún modo bidireccional, sino que es criticada por su dominación encubierta y su paternalismo. Su carácter de donación voluntaria ubica en una posición de inferioridad al receptor, imposibilitado de reclamar.

Es así que la cooperación al desarrollo quedó teñida de una fuerte condicionalidad, es decir, realizada mediante las condiciones que el donante impone unilateralmente al receptor para poder recibir la ayuda. Una de las formas más comunes de manifestarse la condicionalidad es la llamada ayuda ligada, es decir, aquella ayuda que está “atada” a la adquisición de bienes y servicios del país donante.

De todos modos, la forma más concreta y simple de condicionalidad son los proyectos y programas, entendidos como el medio de asegurarse los donantes hacia dónde dirigir sus recursos. Esta práctica termina estableciendo en muchos casos una verdadera injerencia en la vida de los países beneficiarios, hasta el punto de exigir determina-

3 Asimismo, el *Informe* de 2005 presta atención a la cooperación internacional en su conexión con el comercio y seguridad en un mundo desigual.

das reformas económicas consideradas indispensables para garantizar el desarrollo. Su mayor exponente fueron los Programas de Ajuste Estructural.⁴

A ello siguió luego una “segunda generación de condicionalidades” extendidas a la esfera política. Básicamente se refieren a la democracia, los derechos humanos y el buen gobierno, considerados como los elementos necesarios para que las reformas económicas precedentes se efectivizaran adecuadamente y permitieran el funcionamiento de una economía abierta de mercado (Dubois, 2002a, 2002b).

En este contexto, se podría decir que una forma positiva de condicionalidad, aunque no exenta también de polémica, fue la determinación por parte de las agencias de cooperación, tanto multilaterales como bilaterales, de incluir la participación de las organizaciones de la sociedad civil (osc) en la ejecución, especialmente de los programas sociales, para asegurar la transparencia y la eficiencia de los mismos. Esta incorporación de las organizaciones sociales a los proyectos de cooperación, aunque auspiciosa en sí misma, ha abierto también un importante debate acerca de la autonomía institucional de muchas organizaciones.

Sumado a ello, bastante antes de la actual crisis financiera mundial desatada en 2008, se había empezado a experimentar la llamada “fatiga de la cooperación”, en cuanto se registraban pocos resultados efectivos, que generaban cansancio en los donantes. Aquí interesa especialmente destacar también la “fatiga” de aquella cooperación canalizada a través de las llamadas Organizaciones No Gubernamentales de Desarrollo (Mealla, 1999). O sea, se empieza a poner en duda la proclamada mayor eficacia y eficiencia de las organizaciones sociales, y aumentan los mecanismos y controles en cuanto a los resultados y rendición de cuentas, no sólo contables, sino en cuanto a los alcances de sus objetivos.

4 Los Programas de Ajuste Estructural comprenden un conjunto de medidas exigidas por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, especialmente a lo largo de los años 80 y 90. Estas exigencias o condiciones, que suelen identificarse también con el llamado Consenso de Washington –expresión acuñada por John Williamson en 1989–, pretendían superar la crisis de la deuda externa de los países del Sur, y luego del Este, mediante el recorte de gastos y la liberalización de la economía. Sus efectos económicos, ambientales y sociales fueron muy contraproducentes para los países involucrados.

Desde este punto de vista, las organizaciones más autocríticas experimentan también su agotamiento respecto a la “proyectitis” o ejecución de programas focalizados, y están retomando un paradigma más cercano a la “incidencia” en políticas públicas (Torres, 2012). A continuación nos detendremos, precisamente, en el involucramiento y la creciente participación de las organizaciones sociales en los procesos y debates actuales acerca del desarrollo y la cooperación internacional.

Las organizaciones sociales y el desarrollo

En forma muy esquemática, bosquejaremos a continuación la relación entre las organizaciones sociales (os) –u organizaciones de la sociedad civil (osc), que en este texto usaremos en forma indistinta– y la cuestión del desarrollo en América Latina. Dicha vinculación puede ser establecida con base en las siguientes etapas fundamentales.

Poco tiempo después del surgimiento de los primeros pasos de la teoría del desarrollo de posguerra (1945), tal cual ya consideramos, algunas instituciones civiles de carácter internacional comienzan a denominarse Organizaciones No Gubernamentales, con relación a su creciente participación en los diversos organismos de las Naciones Unidas, en calidad de miembros invitados, como expertos o consultores. Luego, esta expresión, pese a su definición negativa, se generalizó a las diversas formas de organizaciones sociales.

Pero, antes de esta explosión del “onegeísmo” –propio de finales de los 80 y durante los 90 del siglo xx–, es importante distinguir un tipo de ONG, ya a mediados de los años 60, que agregan el genitivo “de desarrollo” como un distintivo de su misión y objetivos. Son las Organizaciones No Gubernamentales de Desarrollo (ONGD).

Las ONGD se distinguen por querer superar el modelo filantrópico asistencial. Buscan determinar las causas de la pobreza y ejecutan programas de promoción humana y desarrollo. En el seno de esta perspectiva, algunas organizaciones critican especialmente el enfoque economicista del desarrollo, priorizando la educación y la organización populares para generar la liberación de las condiciones estructurales de dependencia. Es así que incluso muchas ONGD desdennan las teorías del desarrollo, como desarrollismo reformista, y la vía social,

como ineficaz ante la injusticia. Postulan la salida política y revolucionaria.

Al no prosperar los movimientos revolucionarios y el ascenso de los Gobiernos dictatoriales, una nueva generación de organizaciones sociales, proscriptos los partidos políticos y las agrupaciones sindicales, se destacan especialmente en la lucha por los derechos humanos y en la recuperación de la participación ciudadana.

La vuelta de la democracia en la mayoría de los países de la región a lo largo de los años 80, coincide, no obstante, con la llamada “década perdida del desarrollo”, pues, pese a la normalización institucional formal, se agudiza la crisis socioeconómica expresada especialmente en los procesos inflacionarios y de endeudamiento.

A finales de los 80, con el triunfo del neoliberalismo y el achicamiento del estado de bienestar, los Gobiernos de la región convocan a las ONG a la ejecución de programas focales y compensatorios para aliviar los efectos de los programas *macro* de ajuste estructural. Las ONG pasan de ser perseguidas, o de ser algo exótico, a tener un protagonismo inusitado, siendo presentadas como eficientes y transparentes en contraposición a la corrupción de la actividad política y gubernamental. De la mano de la doctrina del tercer sector aparece así otra generación de ONG, pero que en realidad tienen un perfil neofilantrópico, remozado con técnicas de gerenciamiento empresarial y *marketing* social.

Simultáneamente, en los 90, otro grupo de organizaciones, críticas al modelo hegemónico, pero que no logran vertebrar un modelo alternativo, se fragmenta indefinidamente en asociaciones temáticas (mujer, medioambiente, indígenas, minorías, desocupados, etc.) y de protesta social.

Finalmente, algunas organizaciones sociales actualmente perciben la necesidad de retomar la cuestión del desarrollo, ya no desde un enfoque economicista ni meramente social ni en el encuadre del clásico Estado-nación y del estado de bienestar. Consideran que el desarrollo no se alcanza automáticamente mediante las fuerzas del mercado, sino que requiere un Estado fuerte integrado regionalmente y en una sociedad civil fuerte. Se trata de organizaciones que no son antagónicas de los partidos políticos, ni quieren reemplazar al Estado, sino incidir sobre él, para que se establezcan políticas públicas que procuren un desarrollo integral e inclusivo para todos.

La financiación para el desarrollo y las organizaciones sociales⁵

Dentro de la amplia gama de relaciones entre las organizaciones sociales y el desarrollo, solamente vamos a considerar aquí un aspecto particular, referido a la cooperación internacional y su financiación. El proceso de financiación para el desarrollo, promovido por las Naciones Unidas, alcanzó un momento culminante en la Conferencia Internacional que se realizó en 2002 en Monterrey, México. También hubo allí representantes de la sociedad civil y el sector privado.

Los principales temas abordados fueron: el alivio de la deuda y las crisis financieras, la Asistencia Oficial al Desarrollo (AOD), la inversión extranjera directa, y la relación entre el comercio internacional y el desarrollo, las instituciones financieras internacionales y su influencia en los países en desarrollo.

La Conferencia tenía tras de sí la propuesta de reducir la pobreza mundial en un 50% para el año 2015, como lo establecen los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) aprobados en la Cumbre del Milenio de 2000, en la que participaron 147 jefes de Estado. Más allá de las valoraciones críticas que consideran a los ODM poco ambiciosos y con bajo cumplimiento, al menos establecen algunas metas más tangibles, y en cierto sentido hacen avanzar a la comunidad internacional en su responsabilidad con respecto a cómo “promover el progreso económico y social de todos los pueblos” (Carta Fundacional de las Naciones Unidas, 1945) y “elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad” (Declaración Universal de los Derechos Humanos, 1948).

Ahora bien, en Monterrey de algún modo se reconoció que no es suficiente haber fijado los ODM, sino que es necesario que se les asigne una propuesta de financiación concreta, a la cual se comprometieron la casi totalidad de los países inscriptos en el sistema de las Naciones Unidas.

Es así que los países industrializados, entre otras resoluciones, prometieron una vez más cumplir con el antiguo compromiso de aportar a la AOD al menos el 0,7% de su PIB (producto interno bruto),

⁵ Ver una introducción a esta cuestión en Balbis y Fernández (2007).

mejorar el acceso al mercado de las exportaciones del mundo en desarrollo, aliviar la deuda y mejorar la arquitectura financiera mundial para que se puedan impedir las crisis financieras.⁶

La Declaración de París

Otro paso importante en el proceso de financiación para el desarrollo ha sido la Declaración de París de 2005, que fue resultado del II Foro de Alto Nivel sobre la Efectividad de la Ayuda. Además del “volumen de la ayuda” (Monterrey), en París se acordaron algunos criterios para aumentar al mismo tiempo, de manera significativa, la “eficacia de la ayuda” al desarrollo. Son ellos los siguientes:

- Apropriación: los países en desarrollo ejercerán una autoridad efectiva sobre sus propias políticas, estrategias y coordinación de acciones para el desarrollo, fomentando la participación de la sociedad civil y del sector privado.
- Alineación: los países donantes basarán su apoyo en las estrategias, instituciones y procedimientos de los países receptores.
- Armonización: las acciones de los países donantes serán más armónicas, transparentes y colectivamente eficaces.
- Gestión orientada a resultados: supone administrar los recursos y mejorar las tomas de decisiones, en función del logro de resultados.
- Mutua responsabilidad: donantes y receptores son responsables de los resultados del desarrollo.

También, la Declaración de París especifica indicadores, cronogramas y metas para las acciones por parte de los donantes y los Gobiernos contrapartes.

Desde entonces, las osc han estado crecientemente involucradas en el monitoreo de ese acuerdo, tanto en lo internacional como en los países en desarrollo. Una de las coaliciones más activas en ese sentido es la que se nuclea en torno a un comité especial denominado “Better Aid” (Mejor Ayuda) que, a su vez, impulsa el Foro sobre la Eficacia del

⁶ Fue en la Asamblea General de la onu de 1970, mediante la “Estrategia Internacional para la Segunda Década del Desarrollo”, cuando se estableció el 0,7%.

Desarrollo de las osc. Desde América Latina participan activamente redes como ALOP (Asociación Latinoamericana de Organizaciones de Promoción al Desarrollo) y LATINDADD (Red Latinoamericana sobre Deuda, Desarrollo y Derechos).

Los Principios de Estambul

El Foro sobre la Eficacia del Desarrollo de las osc es una iniciativa internacional, promovida por organizaciones de la sociedad civil, dirigida a definir un marco de intercambio y acción para contribuir a la eficacia del desarrollo.⁷ Por ello se entienden el impacto y las acciones que llevan adelante los diversos actores del desarrollo para mejorar la vida de las poblaciones pobres y excluidas. Entre esos actores, ciertamente cumplen un papel fundamental las osc.

El Foro constituido en 2008 prevé instancias de consulta a nivel país y luego su compatibilización a nivel internacional. La Primera Asamblea General del Foro se celebró en Estambul, Turquía, en septiembre de 2010. Sus conclusiones, conocidas como los Principios de Estambul, se constituyen en el “Marco de referencia internacional sobre las osc como actoras del desarrollo”, tomando medidas proactivas para mejorar sus prácticas a favor del desarrollo.

Sintéticamente, los Principios con los cuales debe medirse el aporte de las organizaciones se refieren a:

- Promover los derechos humanos, incluyendo el derecho al desarrollo y la justicia social.
- Incorporar la equidad y la igualdad de género.
- Impulsar la apropiación democrática de todas las personas, con énfasis en los pobres y en las iniciativas que afectan sus vidas.
- Promover la sostenibilidad ambiental para las generaciones presentes y futuras, incluyendo respuestas urgentes a las crisis climáticas, con especial atención sobre las condiciones socioeconómicas, culturales y de los pueblos indígenas.
- Practicar la transparencia, la rendición de cuentas y la integridad en su funcionamiento interno.

⁷ Para una presentación completa del Foro, ver: <<http://www.cso-effectiveness.org>>.

- Establecer alianzas equitativas y solidarias con organizaciones afines y con otros actores del desarrollo.
- Crear y compartir conocimientos, incluyendo la sabiduría de las comunidades locales, fortaleciendo la innovación y la visión del futuro que quieren construir.
- Colaborar en la realización sostenible de resultados e impactos para un cambio duradero en las condiciones de vida de las personas, con especial énfasis en las poblaciones pobres y marginadas, asegurando un legado perdurable para las presentes y futuras generaciones.

La perspectiva latinoamericana

En las diversas instancias de participación y reflexión que acabamos de señalar y en muchas otras más que se dan a nivel mundial, sobresalen de modo especial los aportes provenientes de las organizaciones sociales latinoamericanas. Destaquemos sólo algunos en forma muy sintética.

Uno de ellos es el enfoque de derechos, superador de políticas públicas discrecionales o asistenciales. En ese sentido, la perspectiva de derechos humanos está mucho más presente en nuestra región que en otras. En las organizaciones africanas, por ejemplo, la categoría dominante es la ayuda, siguiendo a pie juntillas las directivas de la OCDE sobre la materia. Por su parte, las organizaciones latinoamericanas insisten en lograr una cooperación más horizontal, y no tanto de ayuda, como indicamos más atrás.

En realidad, la ayuda al desarrollo es una parte de un escenario más amplio, que se relaciona con el comercio, la deuda, la movilización de recursos internos e internacionales y el sistema de gobierno mundial. La ayuda se orienta principalmente “a la lucha contra la pobreza”. Mientras que, la cooperación, se supone que tiene una mirada más amplia conectada con la justicia global.

Otro tópico en el que pone mucho énfasis el pensamiento latinoamericano está referido a discutir qué tipo de desarrollo se quiere, y a no dar como único posible el que propone la OCDE. Los criterios economicistas y de mero crecimiento naufragar en una región donde, pese a crecer, se hallan los mayores indicadores de desigualdad.

Inmediatamente relacionado con ello, sigue apareciendo la cuestión de la deuda externa como uno de los mayores obstáculos que impiden el desarrollo de América Latina,⁸ junto con las asimetrías del comercio internacional y las trabas aduaneras, reiteramos, que principalmente los países de la OCDE imponen a los productos de la región.

Relacionado con ello, un debate no saldado es si para el otorgamiento de ayudas deben existir precondiciones vinculadas con la defensa de los derechos humanos, la democracia o la adhesión al sistema internacional por parte de los países receptores o socios.

Sobresale aquí el caso de Cuba, a la cual los países de la OCDE no reconocen su sistema de gobierno como “democrático”, pero no se usa el mismo criterio con China, aunque no sea en estos momentos país receptor. De hecho, China no firmó la Declaración de París y, si bien no pondría condicionalidades expresas en sus propuesta de cooperación, habría una exigencia implícita de abrirse a sus mercados e impulsar una explotación de los recursos naturales sin ningún cuidado medioambiental o social (Cesarín y Moneta, 2005).

Hacia una nueva cooperación

La cooperación al desarrollo, teniendo en cuenta el cúmulo de aprendizajes y limitaciones que intentamos reseñar, ha ido incorporando una serie de rectificaciones y nuevas estrategias que permitirían hablar, al menos formalmente, de una “nueva cooperación”.

Se puede decir que en gran medida hay una tendencia a superar los patrones clásicos de la cooperación al desarrollo, de características verticales y basada en la transferencia de recursos materiales o financieros. Las nuevas perspectivas apuntan al funcionamiento de redes multiactorales con una visión más amplia, menos asistencial y más enfocada en la reciprocidad y el interés mutuo.

8 En ese sentido, cabe alabar al Congreso Nacional del Brasil, por su decisión soberana en 2009 de auditar de manera oficial la deuda pública, creando para el efecto la Comisión Parlamentaria de Investigación de la Deuda Pública, y a los movimientos sociales brasileños, en particular a los dedicados a “Auditoría Ciudadana de la Deuda”, por su lucha permanente contra la deuda y sus impactos económicos, sociales y ambientales (LATINDADD, 2009).

De esta manera, está en auge actualmente lo que se denomina la “cooperación descentralizada”. La cooperación descentralizada, realizada por organismos subnacionales (intendencias, provincias, Gobiernos autónomos), supone el reconocimiento a la capacidad y autonomía de los actores locales para implementar y acordar proyectos de desarrollo. Comprende el conjunto de iniciativas de cooperación oficial al desarrollo que, bajo el liderazgo de autoridades locales, y ya no sólo de los Gobiernos centrales de los países donantes, procura estimular las capacidades de los actores de base territorial y fomentar un desarrollo más participativo (Sanz Corella, 2008).

Se busca un mayor arraigo territorial de los actores y el liderazgo de los Gobiernos locales, implicando a otros actores, como los grupos ciudadanos, las ONG, universidades, empresas, etc. Los nuevos acenos procuran garantizar una apropiación local y una mayor sustentabilidad de las acciones y generar un ambiente más democrático. El verticalismo indicado cede ante el discurso de la colaboración horizontal. La cooperación pretende convertirse en una asociación horizontal más durable y no en un simple gesto puntual de ayuda.

La nueva cooperación se orienta a la redefinición de los roles de los Gobiernos locales, hasta el momento relegados frecuentemente a un papel de financiadores o beneficiarios. Emerge la noción de corresponsabilidad y se apunta a dejar de lado una tajante diferenciación entre Norte y Sur, o entre donantes y receptores. Abundan las exhortaciones a crear relaciones de asociación o “partenariado”, aunque persisten las dudas sobre su novedad (Verger y Robertson, 2014).

Otros rasgos de los actuales caminos de la cooperación internacional subrayan la participación más decisiva de los Gobiernos locales, en la formulación, planificación, ejecución y evaluación de las iniciativas. Hay una focalización en el estímulo de las capacidades y potencialidades de los actores locales (tanto nacionales como subnacionales), anteriormente catalogados como simples receptores. En ese sentido crece la noción “multiactor y multinivel”.

En los últimos años, como parte de este nuevo estilo de la cooperación, ha crecido la cooperación Sur-Sur.⁹ Así se denomina la coo-

⁹ El 22 de diciembre de 2011, la Asamblea General, en su Resolución 66/550, decidió que, a partir de 2012, el Día de las Naciones Unidas para la Cooperación Sur-Sur se celebre el 12 de septiembre, a fin de conmemorar la fecha de 1978 en que la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Cooperación Técnica entre los

peración entre países en vías de desarrollo. También está cobrando auge la cooperación llamada triangular; o sea, la colaboración entre dos países con el apoyo de un agente externo. Ambas son formas que en los países de América Latina y el Caribe están experimentando mayor frecuencia y volumen de intercambios. Se considera que la disminución de la cooperación oficial al desarrollo, a raíz de la crisis financiera internacional, es una de las razones de este impulso, que además ve en la inversión social privada un aliado importante, aunque ciertamente no exento de polémicas. Las acciones de cooperación horizontal Sur-Sur en la región aumentaron en un 27% hacia el final de la primera década del presente siglo (SEGIB, 2009; Ayllón y Surasky, 2009).

En un plano más amplio, especialmente en el ámbito de la integración política regional, debemos incluir los diversos organismos y procesos puestos en marcha, como UNASUR y CELAC, pero que no logran consolidarse suficientemente y hasta entran en conflicto más o menos abierto con otras agrupaciones, como la Alianza del Pacífico. Otras iniciativas de alto nivel de cooperación serían el Banco del Sur, las propuestas de una moneda común y otros acuerdos financieros, todos ellos demorados o en vía muerta.

También en un nivel global, hay que registrar el surgimiento de las economías de países emergentes en un contexto de declinación de las economías centrales después de la crisis financiera originada en los EE. UU. en 2008. De este modo, se abre una nueva etapa de las relaciones internacionales, caracterizada por el multilateralismo, habiéndose superado la bipolaridad de la guerra fría (1945-1989) y la unipolaridad estadounidense (1989-2008). Entre los nuevos actores emergentes, sobresalen los BRICS –Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica– que, además de coincidir en poseer rasgos *macro* similares –producto bruto, población territorio–, habrá que ver si son capaces de consolidar políticas comunes superadoras –por ejemplo, en el campo de la cooperación internacional–, pese a las distancias geográficas, culturales e ideológicas que hay entre ellos.

En definitiva, esta presentación del conjunto de la actual cooperación internacional, tan promisorio desde el punto de vista declarati-

Países en Desarrollo aprobó el Plan de Acción de Buenos Aires para promover y realizar la cooperación técnica entre los países en desarrollo.

vo, dista todavía mucho de plasmarse en realidades. Por ejemplo, en el caso de los Acuerdos de Asociación entre la UE y América Latina (AL) están todavía muy presentes las asimetrías y las inequidades que oscurecen una cooperación genuina (Mealla, 2013). De modo particular, las organizaciones sociales, al analizar la relación AL-UE –desde un enfoque de coherencia de políticas para el desarrollo y con una perspectiva de inclusión, equidad, sostenibilidad, comercio justo, democratización y pleno ejercicio de los derechos humanos–, son muy críticas, y denuncian la permanencia de los vicios de la vieja cooperación.¹⁰

A ello se agrega la intervención creciente de China en la región; ya lo viene haciendo también en África, con una arrolladora demanda de *commodities* que genera la ilusión salvadora de volver a poner en la reprimarización el sustento de las economías de la región. A cambio de ello, China se erige en el nuevo gran banquero, mediante acuerdos, que incluyen hasta aspectos militares preocupantes.

Tensiones e interrogantes de ese tipo ha producido el reciente acuerdo firmado entre China y Argentina, cuyos efectos aparentemente comprometen, en el largo plazo, la realización y la gestión de proyectos en infraestructura, minería, energía, transporte y otros sectores claves para el desarrollo, a partir de la adjudicación directa, por el solo hecho de aportar financiamiento.

En una magnitud muy distinta, también Brasil con su fuerte liderazgo en la región, pese a que en estos momentos muestra fragilidades políticas y económicas internas, genera inquietudes con respecto a constituir un ejemplo adecuado de cooperación Sur-Sur (Schenoni, 2014).

Urge, por lo tanto, reflexionar sobre las posibilidades y desafíos de la nueva cooperación para que sea genuina y prevenirse para que las nuevas relaciones y alineamientos no engendren nuevas dependencias (Sevares, 2007).

Para terminar y brindar algunos indicios de los pasos futuros de la cooperación, no podemos dejar de mencionar la etapa inminente que está a punto de inaugurarse y que se denomina *Agenda de Desarrollo post-2015*, impulsada desde las Naciones Unidas. En septiembre de

10 V Foro Eurolatinoamericano Caribeño de la Sociedad Civil, “Declaración del grupo de Cooperación Internacional”, Madrid, 15 y 16 de marzo de 2010.

2015 concluye la gran iniciativa mundial de los Objetivos de Desarrollo del Milenio a la que ya nos referimos. Pese a las limitaciones indicadas, se puede decir que ha sido hasta ahora el mayor esfuerzo y marco común, donde confluyen las opiniones de todos los Gobiernos, la sociedad civil, el sector privado, la academia e institutos de investigación y las fundaciones donantes e instituciones internacionales, para la acción y la cooperación en pos del desarrollo a escala mundial.

La *Conferencia Río+20*¹¹ en 2012 determinó que se definieran una serie de Objetivos de Desarrollo Sostenible, y se dio entonces inicio a un amplio proceso de consultas para definir estos *Objetivos de Desarrollo Sostenible* en la Asamblea General de septiembre de 2015, que pretenden ser la columna vertebral del próximo plan mundial para hacer frente a la pobreza, la desigualdad y la sostenibilidad medioambiental.

Bibliografía

Ayllón, Bruno y Javier Surasky (coords.)

(2009), *La cooperación Sur-Sur en Latinoamérica. Utopía y realidad*, Universidad Complutense de Madrid / Universidad de La Plata.

Balbis, Jorge y Rubén Fernández

(2007), “Las organizaciones de la sociedad civil y su rol para una mayor eficacia de la ayuda oficial al desarrollo”, en *Boletín Informativo de ALOP*, N° 19, ALOP, México.

Cesarín, Sergio y Carlos Moneta (eds.)

(2005), *China y América Latina. Nuevos enfoques sobre cooperación y desarrollo. ¿Una segunda Ruta de la Seda?*, BID INTAL, Buenos Aires.

Dubois, Alfonso

(2002a), “Cooperación para el desarrollo”, en Karlos Pérez de Armiño (dir.), *Diccionario de acción humanitaria y cooperación al desarrollo*, Icaria/Hegoa, Barcelona.

11 Río+20 hace alusión a los veinte años transcurridos desde la segunda Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano que se celebró en Río de Janeiro en 1992 y otorgó gran difusión internacional al concepto de “desarrollo sustentable”.

--

(2002b), “Condicionalidad”, en Karlos Pérez de Armiño (dir.), *Diccionario de acción humanitaria y cooperación al desarrollo*, Icaria/Heggoa, Barcelona.

Gómez Serrano, Pedro

(2010), “La cooperación española y su impacto en las políticas sociales”, en Ana Arias y Miguel Vallone (comps.), *La dimensión social de la cooperación*, CICCUS, Buenos Aires.

Guerrero, Enrique

(2010), “La cooperación al desarrollo de la UE: haciendo frente a nuevos retos”, en Alfonso Gamo (coord.), *Nombres Propios 2010*, Fundación Carolina, Madrid, pp. 75-79.

LATINDADD (Red Latinoamericana sobre Deuda, Desarrollo y Derechos)

(2009), “LATINDADD saluda a Brasil por auditar su deuda pública” [en línea]. Disponible en: <<http://www.jubileoperu.org.pe/2009/09/brasil-decide-auditar-su-deuda-publica>> [consultado el 12 marzo de 2015].

Maestro, Irene

(1995), “La estructura económica mundial: cooperación y ayuda al desarrollo”, en Javier Martínez Peinado y José María Vidal Villa (coords.), *Economía mundial*, McGraw-Hill, Madrid.

Mealla, Eloy

(1999), “Convergencias, divergencias y tareas en torno a la sociedad civil”, en Juan Carlos Scannone y Daniel García Delgado (eds.), *Argentina, alternativas ante la globalización*, San Pablo, Buenos Aires.

--

(2006), “Vuelve el desarrollo: del economicismo al giro ético”, en Daniel García Delgado y Luciano Noretto (comps.), *El desarrollo en un contexto posneoliberal*, FLACSO/CICCUS, Buenos Aires.

--

(2013), “Cohesión social, algunos interrogantes y nueva concepción de desarrollo”, en Eloy Mealla (comp.), *Educación y ética para otro desarrollo*, La Crujía, Buenos Aires.

OCDE, “Convention on the Organisation for Economic Co-operation and Development”

[en línea], art. 2. Disponible en: <<http://www.oecd.org/general/conventionontheorganisationforeconomicco-operationanddevelopment.htm>> [consultado el 12 de marzo de 2015].

ONU

(1945), Carta de las Naciones Unidas [en línea]. Disponible en: <<http://www.un.org/es/documents/charter/>>.

—

(1948), Declaración Universal de los Derechos Humanos [en línea]. Disponible en: <<http://www.un.org/es/documents/udhr/>>.

Pérez de Armiño, Karlos (dir.)

(2002), *Diccionario de acción humanitaria y cooperación al desarrollo*, Icaria/Hegoa, Barcelona.

Quintero, Pablo

(2013), “Desarrollo, modernidad y colonialidad”, en *Revista de Antropología Experimental*, N° 13, Universidad de Jaén, España, pp. 67-83.

Sanz Corella, Beatriz

(2008), *Guía para la acción exterior de los gobiernos locales y la cooperación descentralizada Unión Europea-América Latina. Vol. II: Elementos para la construcción de una política pública local de cooperación descentralizada*, Observatorio de Cooperación Descentralizada Unión Europea-América Latina, Diputación de Barcelona.

Schenoni, Luis

(2014), “Brasil en América del Sur: la lógica de la unipolaridad regional”, en *Nueva Sociedad*, N° 250, pp. 138-149.

Schwarz, Benjamin

(1997), “Estados Unidos y la dirección del mundo”, en *Nueva Sociedad*, N° 148, marzo-abril.

SEGIB (Secretaría General Iberoamericana)

(2009), “Informe de la Cooperación Sur-Sur en Iberoamérica 2009” [en línea]. Disponible en: <<http://segib.org/documentos/esp/Sur-Surweb.pdf>> [consultado el 12 de marzo de 2015].

Sevares, Julio

(2007), “¿Cooperación Sur-Sur o dependencia a la vieja usanza? América Latina en el comercio internacional”, en *Nueva Sociedad*, N° 207, pp. 11-22.

Torres, Rosa María

(2012), “Incidir en la educación”, en *Polis*, N° 16. Disponible en: <<http://polis.revues.org/4640>> [consultado el 12 de marzo de 2015].

Truman, Harry

(1949), “Inaugural Address” [en línea], 20 de enero. Disponible en: <<http://www.bartleby.com/124/pres53.html>> [consultado el 12 de marzo de 2015].

Unceta, Koldo

(2009), “Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo”, en *Carta Latinoamericana*, N° 7, CLAES. Disponible en: <<http://www.cartalatinoamericana.com/numeros/CartaLatinoAmericana07Unceta09.pdf>> [consultado el 12 de marzo de 2015].

Verger, Toni y Susan Robertson

(2014), “Partenariados para el desarrollo: ¿nuevo concepto, viejas prácticas?” [en línea], Observatori del Deute en la Globalització y Universidad de Ámsterdam / Universidad de Bristol. Disponible en: <<http://www.redcontralatrata.org/?rubrique46&entidad=Personas&id=22083>> [consultado en agosto de 2014].

Democratización de la educación en clave de diversidad.

Un desafío de los nuevos tiempos

Ana Cambours de Donini

Introducción

Este capítulo se propone describir someramente las políticas educativas que surgen en Argentina y toda la región latinoamericana en la última década, y que se desarrollan desde una perspectiva paradigmática, que coloca como eje la centralidad o principalidad del Estado, como promotor activo de las políticas, y la educación, como un derecho en todos los niveles del sistema. En muchos países de la región estas políticas inclusivas se han concretado en leyes y programas que, al finalizar la década y ser sometidos a un balance, muestran dificultades y, en algunos casos, resultados significativos, sobre todo en términos cuantitativos. Nos detenemos en la discusión de algunos conceptos que subyacen u orientan a estas políticas, y que entran en conflicto con otras concepciones. Entre las tensiones y controversias en cuanto a los logros reales o potenciales de estas políticas, el foco del trabajo está puesto en la obligatoriedad del nivel secundario en Argentina, sus dificultades y algunas líneas propositivas para superarlas. Por último, quisiéramos discernir desde el pensamiento social cristiano, cómo se da o debería darse un acompañamiento desde “los signos de los tiempos” a la educación en América Latina en general y en Argentina en particular.

Contexto y nuevo paradigma educativo

El contexto en el que surgen las políticas educativas que vamos a abordar en este capítulo se enmarcan en una redefinición, que se plantea en Argentina a partir de 2003, acerca del papel del Estado y la vigencia de los derechos sociales, luego de más de una década de hegemonía neoliberal y de la fuerte crisis de 2001. Este cambio coincidió con movimientos desarrollados en el mismo sentido por otros países –como Brasil, Venezuela, Bolivia, Ecuador, Uruguay y Paraguay– y los avances en la integración regional latinoamericana, expresados en la consolidación del Mercosur y en la creación de la UNASUR, que dan cuenta del modo en que América Latina se comienza a pensar políticamente desde un lugar alternativo al neoliberalismo.

Las políticas educativas implementadas desde 2003 en adelante subrayaron el valor de lo público y de la igualdad, a la vez que una mayor responsabilidad del Estado en educación. Posiblemente ello haya tenido una de sus mayores expresiones en que el presupuesto educativo pasó del 3,77% en 2003 al 6,47% del producto bruto interno (PBI) en 2012.

Sin embargo, aun cuando haya un acuerdo mayoritario con respecto al tránsito hacia políticas educativas inclusivas y procesos democratizadores, los procesos se producen en medio de tensiones y debates que siempre están presentes en el campo educativo por su proyección social, connotaciones ideológicas, tradiciones instaladas, complejidad del sistema y diversidad de los actores implicados en la implementación de los cambios.

En la Argentina de la etapa “posneoliberal”, a partir de la crisis del 2001, como en otros países de la región, se planteó la necesidad de un cambio normativo en educación, capaz de sustentar una visión superadora de las reformas educativas de la década anterior, que tenga como eje la educación como derecho y que responda a una agenda renovada en conformidad con los nuevos escenarios.

A grandes rasgos, es posible sintetizar las perspectivas centrales de esta agenda en:

- Revalorización y centralidad del papel del Estado. Necesidad de la intersectorialidad.
- Políticas públicas universales vs. políticas focalizadas.

- La educación y la comunicación como derechos. Democratización del conocimiento.
- Reconocimiento de la diversidad cultural. La perspectiva de género.
- Fortalecimiento de la integración regional y de la identidad latinoamericana.
- Resignificación de la educación secundaria. Reforma y obligatoriedad.
- Construcción de ciudadanía y educación para el trabajo.
- Revalorización de la formación docente y la educación técnica.
- Integración pedagógica de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC).

Marcos normativos que acompañan al nuevo paradigma educativo

Ley de Educación Nacional¹

La Ley de Educación Nacional regula todo el sistema educativo, menos la educación superior universitaria. Define la educación como “bien público y derecho personal y social garantizados por el Estado” (art. 2); caracteriza la educación como una prioridad nacional y la constituye en política de Estado con el fin de construir una sociedad justa, reafirmar la soberanía e identidad nacional, profundizar el ejercicio de la ciudadanía democrática, respetar los derechos humanos y libertades fundamentales y fortalecer el desarrollo económico-social de la nación (art. 3).

Se afirma la responsabilidad principal del Estado en la educación y su provisión integral, permanente y de calidad a toda la población (arts. 4 y 6), en la fijación de políticas, el control (art. 5) y el financiamiento (art. 9).

En el capítulo de fines y objetivos (cap. II), varios de los incisos del artículo único (art. 11) indican una concepción de política orientada a

¹ Ley de Educación Nacional 26.206, sancionada y promulgada en diciembre de 2006.

la universalidad, reservándose la posibilidad de estrategias compensatorias, por ejemplo en: “e) Garantizar la inclusión educativa a través de políticas universales y de estrategias pedagógicas y de asignación de recursos que otorguen prioridad a los sectores más desfavorecidos de la sociedad” y “h) Garantizar a todos/as el acceso y las condiciones para la permanencia y el egreso de los diferentes niveles del sistema educativo, asegurando la gratuidad de los servicios de gestión estatal, en todos los niveles y modalidades”. Este inciso podría tomarse como síntesis de una serie de objetivos que apuntan a enfrentar las desigualdades de diferentes tipos y causas.

Se desarrollan programas y se sancionan una serie de leyes importantes para la educación pública, destinados a renovar profundamente el marco legal de las reformas mencionadas, tales como:

- *Ley para la Protección Integral de los Derechos de la Niñez y Adolescencia* 26.061 (2005), cuyos artículos 15 y 16 reconocen el derecho a la educación pública gratuita, atendiendo al desarrollo integral de los niños, su preparación para el ejercicio de la ciudadanía, la educación para la vida democrática y el trabajo y respetando su identidad cultural y su idioma nativo.
- *Ley de Financiamiento Educativo* 26.075 (2006), que permite aumentar el presupuesto de las escuelas hasta el 6% del producto bruto interno, una meta que se establece más de diez años atrás, pero que nunca se había logrado. Sus principales objetivos son:
 - La universalización de la educación preescolar y secundaria y el mejoramiento de la calidad de la enseñanza y el aprendizaje.
 - La mejora de las condiciones de trabajo, salario y carrera para todos los docentes.
 - Garantizar un mínimo de diez años de escolaridad obligatoria para todos, con la inclusión de niños y jóvenes con necesidades educativas especiales.
 - Lograr que al menos el 30% de los estudiantes en escuelas de educación básica tengan acceso a jornada extendida o completa, priorizando los sectores sociales y zonas geográficas más desfavorecidas.
- *Ley de Educación Técnico-Profesional* 26.058, que procura mejorar la educación para el trabajo en las escuelas técnicas secundarias y terciarias.

- *Programa Nacional de Educación Sexual* (2006), que establece el derecho de todos los estudiantes a recibir educación sexual integral en las instituciones educativas públicas o privadas, que una aspectos biológicos, psicológicos, sociales, genéticos, éticos y emocionales.
- *Programa Conectar Igualdad* (2010), cuyo objetivo principal es disminuir la brecha digital entre los jóvenes de mayores y menores recursos, e incluye la entrega de una minicomputadora personal por cada estudiante de nivel secundario y de educación especial en todo el país.

Dentro de este nuevo paradigma, a nuestro juicio, la política con mayor impacto a mediano y largo plazo, y que presenta mayores desafíos, es la que plantea *la obligatoriedad y la necesidad de un cambio en la escuela secundaria*.

Perspectivas teóricas en debate

Estas políticas se basan en una serie de conceptos que sustentan una orientación hacia la construcción de la justicia educativa, pero que no están exentas de dilemas y tensiones tanto en el nivel discursivo como práctico.

Una breve exploración conceptual nos muestra que hoy se habla de democratización en el campo educativo como un proceso histórico de ampliación de derechos, que se manifiesta en tres dimensiones (Chiroleu, 2009):

- 1) La incorporación al sistema educativo en todos los niveles a poblaciones que no estaban tradicionalmente incluidas.
- 2) La democratización interna del sistema en términos de participación y pertinencia.
- 3) La formación para una ciudadanía democrática en todos los niveles.

Uno de los debates centrales se desarrolla alrededor de la aparente disyuntiva entre masividad y calidad, y en vinculación con la necesidad de replantearse los cambios institucionales, formativos y actitudinales necesarios para que, más allá del acceso, los estudiantes “no tradicionales” puedan incorporarse con éxito al nivel secundario y superior.

Una incursión somera sobre los conceptos de inclusión y calidad educativa ayudan a comprender mejor las perspectivas teóricas que subyacen a la obligatoriedad del secundario en el conjunto de las políticas inclusivas.

El tema de *la inclusión* aparece con fuerza en el discurso educativo de los últimos años y en relación con su opuesto, *la exclusión*, que, como nos recuerda Robert Castel, tiene tres formas diferenciadas en su dimensión social: la supresión completa de una comunidad (los casos de la Shoá y de algunas luchas interétnicas en África), los mecanismos de confinamiento o reclusión y la segregación excluyente, que implica el incluir a determinados grupos en una situación subalterna, inferior y desjerarquizada, (algo así como ciudadanos “de segunda”).

Pareciera que esta última forma de “*inclusión excluyente*” (Ezcurrea, 2011) es la que se ha ido ampliando en la sociedad y en el sistema educativo, y se ha convertido en una situación “normalizada”, que aparece como una forma “natural” de excluir.

La educación tiene una responsabilidad en la formación de una mirada crítica que nos ayude a desnaturalizar los mecanismos de exclusión, muchas veces implícitos y sutiles, que operan en las instituciones y en las aulas.

La inclusión educativa es un espacio abierto, nunca un estado final; es un proceso constructivo fundamentado en valores de libertad, igualdad, equidad y justicia.

En este proceso es importante entender estos valores en su concreción histórica, contextualizada, y profundizar en las prácticas individuales y colectivas que lo construyen o lo obstaculizan. Incluir significa reunir los esfuerzos de distintos actores para brindar una educación de calidad que facilite el acceso, la permanencia, el progreso y el egreso a aquellos que han sido históricamente excluidos de las aulas. Este proceso de inclusión se realiza desde la perspectiva del derecho a la educación y desde una lógica de la redistribución, en un sentido socioeconómico, y del reconocimiento, en un sentido cultural, simbólico.

Estos conceptos de Fraser (2006) rescatan la aparente dicotomía entre igualdad y diversidad, y nos remiten a un debate que todavía tiene vigencia. En términos conceptuales, el debate se centró en que las políticas focalizadas, tendientes a compensar diferencias, las “naturalizaron”, y se apartaron de la tradición igualitaria de los sistemas educativos fundacionales. En este sentido, el término “equidad” se puso en entredicho, ya

que aparentemente legitimaba la desigualdad. Sin embargo, fue recuperado por muchos autores que argumentan que, desde el concepto de “sociedad justa”, en sociedades altamente desiguales y fragmentadas y con circuitos escolares segmentados, las políticas de equidad parecen ser el único camino hacia la igualdad de resultados. En esta línea, Amartya Sen (1995) plantea que, frente a la diversidad que caracteriza al mundo social, un objetivo de igualdad nos exige llevar adelante acciones desiguales. Si queremos que todos aprendan lo mismo y lleguen a los mismos resultados, pareciera que debemos aprender a educarlos según sus necesidades y particularidades. Estas desigualdades en el modo obedecen así a un principio de *justicia educativa*.

En lo que respecta a la *calidad*, ya mucho se ha dicho sobre una mirada amplia y una mirada restringida del concepto. Lamentablemente, el concepto de calidad se ha deslizado de los fines a los medios, de los procesos a los resultados, y se ha centrado en las pruebas nacionales e internacionales, que miden logros en áreas como matemática, ciencias, lengua, y en los “rankings” de instituciones educativas. Sin desconocer que esta información tiene un valor diagnóstico importante para las políticas públicas, esta mirada restringida deja de lado aspectos sustantivos de la calidad.

Si bien los puntos de referencia comunes para los aprendizajes de todos los estudiantes parecieran apuntar hacia una mayor equidad, implican también un reduccionismo de la complejidad y riqueza de los procesos formativos contextualizados. La incapacidad de estos instrumentos y sistemas de evaluar el amplio universo de lo no cognitivo exige que sean integrados a otras estrategias para poder usar la información que brindan en su justa medida.

Estos resultados (ampliamente publicitados) reflejan una realidad parcial, limitada e insuficiente, porque responden a un paradigma epistemológico que abstrae algunos datos de la realidad y los muestra en un cuadro estático que ignora a los sujetos, sus trayectorias y procesos en un determinado contexto social y cultural.

Por otra parte, se hace un recorte de “saberes” y competencias, con pretensiones de universalidad, desde determinados parámetros culturales que no se cuestionan. Evidentemente, la educación es un proceso social y cultural que excede ese cuadro. Sin embargo, esos resultados son indicadores, señales que muestran algo, aunque presupongan y oculten mucho. Y esas señales pueden ayudar a establecer prioridades en la agenda de las políticas educativas. Un riesgo es creer que estos

indicadores nos muestran el panorama total, que son absolutamente objetivos, cuando en realidad son un impedimento para la comprensión de otras dimensiones sustantivas del proceso educativo.

Tal vez haya que ampliar la mirada, y no renunciar a evaluaciones formativas y de proceso que asuman la diversidad y la complejidad de los fenómenos educativos; y promover redes que permitan compartir y difundir experiencias significativas en torno a la inclusión y a una calidad contextualizada.

La calidad es un concepto multidimensional, y, de acuerdo con la perspectiva que se adopte, se enfatizan y/o invisibilizan unas u otras dimensiones. Se trata de un concepto dinámico que no está desvinculado de la realidad y del momento histórico de cada país, sus necesidades y sus demandas. Cuando se habla de calidad educativa, es necesario tener en cuenta que no hay calidad desenraizada de las diversas historias institucionales o del compromiso con las comunidades en las cuales está inserta la escuela.

Dias Sobrinho (2010) propone la pertinencia y la inclusión como criterios centrales de evaluación de la calidad, y expresa que es necesario que la producción, transmisión y transferencia del conocimiento y el aprendizaje sean epistemológicamente rigurosos, correctos y relevantes para la ciencia; pero al mismo tiempo deben ser rigurosos, correctos y relevantes desde un punto de vista social y ético. La calidad, tanto en su conceptualización como en sus prácticas de mejora, evaluación y aseguramiento, es siempre una construcción social que surge de procesos participativos y contextualizados. En este sentido, *democratización, inclusión y calidad son conceptos complementarios, no antagónicos, de la justicia educativa*, sin desconocer las tensiones e interrogantes de su puesta en práctica a través de políticas y programas.

A la luz de estos marcos conceptuales, se pueden comprender mejor las dificultades y tensiones que la obligatoriedad del nivel secundario debe enfrentar para no quedarse en una política declarativa ni en una norma imposible de cumplir.

Dificultades y tensiones que enfrenta la obligatoriedad del nivel secundario

Algunos autores señalan que el ingreso de nuevos sectores al nivel secundario es una democratización aparente porque, así como ha

crecido la matrícula, han crecido también los índices de repitencia, deserción y abandono. Pareciera que la institución educativa no logra “procesar” en su matriz la diversidad a la que ha abierto sus puertas, ni logra gestionarla entre sus muros (Romero, 2013).

La escuela secundaria nace con una impronta selectiva, al contrario de la escuela primaria, que surge con un carácter universal, laico y gratuito, según la ley fundacional 1420. A este sello de origen se suma una estructura rígida, enciclopedista, academicista y, al mismo tiempo, fragmentada en materias, horarios y secciones a cargo de docentes aislados, que no constituyen un equipo integrado ni articulado alrededor de un proyecto pedagógico.

Claudia Romero (2013: 159) expresa que “revisar conceptualmente la idea de justicia en la educación secundaria nos lleva a remover necesariamente los cimientos sobre los que está construida; es decir, la lógica selectiva y homogeneizante de su formato tradicional”.

Respecto de este formato tradicional, Myriam Southwell (2013: 97), describe con mayor detalle sus características:

Las primeras décadas del siglo xx muestran ya un formato con determinados rasgos estables: el saber escolar separado en asignaturas o materias, la enseñanza simultánea de esas asignaturas, la formación de docentes en relación con esa división, un currículo graduado, es decir, una determinada secuencia con la aprobación de las materias en simultáneo y encadenadas propedéuticamente, una secuencia fija, con agrupamientos escolares con base en la edad, el aula/sección como unidad espacial, el ciclo y el año escolar como unidades temporales, un currículo generalista y enciclopédico, una jerarquía de saberes vinculada a formas de distinción social, una fuerte presencia de la lógica meritocrática, dispositivos de evaluación –el examen, con una dimensión privada del sujeto y una pública, representada en las acreditaciones–, el individuo como unidad de formación, el distanciamiento de la vida “mundana” o de la vida por fuera de la escuela, la neutralidad y la objetividad como pilares de su función social, la condición de preparatorio para lo que vendría después.

Aunque existe un consenso generalizado acerca de la necesidad de replantearse un nuevo modelo institucional y curricular de escuela secundaria que responda a una política inclusiva, de acuerdo con muchos autores, no se ha logrado avanzar con políticas que impliquen una transformación integral del formato tradicional, y muchos programas e innovaciones (con figuras como la del tutor) siguen siendo acciones parciales, focalizadas y de limitado alcance para revertir la

segmentación social y el fracaso de muchos jóvenes que ingresan al nivel secundario (Gorostiaga, 2013; Tiramonti, 2012).

En nuestra opinión, además de los cambios estructurales, se necesitan también cambios formativos y actitudinales que acompañen las políticas inclusivas en el nivel secundario.

Algunas líneas propositivas para acompañar las políticas inclusivas

En la línea de los cambios necesarios para acompañar no sólo el acceso de los jóvenes a la escuela secundaria, sino la permanencia y el egreso a través de un trayecto educativo pertinente y con calidad, habría que privilegiar en la formación docente un mayor conocimiento y valoración de las culturas juveniles. En esta línea, proponemos profundizar, a continuación, cuatro dimensiones.

De la mirada del déficit al reconocimiento

De acuerdo con Tenti Fanfani (2012), muchas evidencias disponibles inducen a pensar que la mayoría de los docentes no tienen un conocimiento adecuado de las culturas de las nuevas generaciones con las que están obligados a interactuar a diario en las aulas escolares. La actitud de sentido común lleva a juzgar más que a comprender. Por eso, cuando se interroga a los docentes acerca del fortalecimiento, debilitamiento o permanencia de ciertos valores en la juventud de hoy, la mayoría de ellos manifiesta una actitud extremadamente crítica y pesimista.

Diversas investigaciones realizadas en varios países de América Latina (Argentina, Brasil, México, Perú y Uruguay) durante la última década (Tenti Fanfani, 2005, 2010) muestran que la mayoría de los docentes de educación primaria y secundaria de áreas urbanas comparten una actitud generalizada de pesimismo frente a las nuevas generaciones.

Más allá de algunas variaciones nacionales, la mayoría relativa (y en muchos casos absoluta) de los docentes tienden a creer que determinados valores sociales como “el compromiso social”, “el sentido de justicia”, “la responsabilidad”, “la honestidad”, “la tolerancia”, etc., tienden a debilitarse en la juventud actual (y, por ende, entre

sus alumnos). Esta actitud crítica generalizada es más débil cuando se trata de valores, como “el amor a la libertad” o “el cuidado de la naturaleza”.

Las nuevas culturas juveniles y la influencia de la cultura multi-mediática en la formación de los sujetos, así como las tensiones que enfrenta la escuela –en su función mediadora entre razón y subjetividad y como facilitadora de dimensiones no sólo intelectuales, sino prácticas, emocionales y éticas–, requieren que el docente establezca nuevas relaciones con los sujetos y con el conocimiento para poder promover experiencias educativas más significativas. En este sentido, es importante comprender los diversos estilos de aprendizaje de los alumnos y reconocer las competencias, creencias y valores con que llegan a las aulas. Cambiar la mirada del déficit hacia lo positivo es lo que permite la construcción de un vínculo basado en la estima y el reconocimiento del otro. A partir del clásico estudio de Rosenthal sobre “el efecto Pigmalión”, muchas investigaciones han verificado la importancia de las actitudes y expectativas del docente con relación al éxito o fracaso escolar. En el caso de los alumnos provenientes de sectores vulnerables, las representaciones de los distintos actores institucionales, y muchas veces la baja autoestima de los mismos alumnos, son obstáculos difíciles de remover (Cambours de Donini, 2008).

Del autoritarismo a la autoridad pedagógica

Las actitudes de los docentes que muestran las investigaciones mencionadas tienen consecuencias previsibles en los estudiantes que, sumadas a otros factores, profundizan las dificultades en la construcción de la autoridad docente y aumentan la conflictividad en la construcción del orden en las instituciones.

El desconocimiento de las culturas juveniles es reemplazado por prejuicios. Y lo desconocido produce una cierta inseguridad y miedo. Muchos docentes juzgan a sus alumnos comparándolos con su propia experiencia infantil y juvenil. E inevitablemente se cae en la tentación de creer que “todo tiempo pasado (e idealizado) fue mejor”. Esta visión desvalorizada que tienen los docentes acerca de las nuevas generaciones contribuye a que, a su vez, los alumnos tiendan a desvalorizar a quienes los desvalorizan.

No hay enseñanza ni aprendizaje significativo sin autoridad pedagógica, es decir, sin reconocimiento, confianza, respeto del alumno hacia su profesor. La autoridad es el resultado de una relación, y no un atributo que es poseído por una persona u otorgado por algún cargo o titulación.

En palabras de Gabriela Diker (2008: 91), referidas a los adultos:

A lo que no podemos renunciar es a la responsabilidad de asegurar la filiación de los nuevos, la inscripción de los que llegan en una cadena generacional. Y esto supone pronunciar palabras de autoridad, que no son palabras que obligan, controlan o disciplinan, sino palabras que aseguran la transmisión, es decir, el pasaje de un mensaje transgeneracional que inscribe a los sujetos en una genealogía, los sitúa en una historia que es a la vez individual, familiar y social y los habilita a transformarla. En definitiva, lo que está en juego es la transmisión misma de la autoridad, el reconocimiento de que las nuevas generaciones podrán, a su vez, ejercer la autoridad en el futuro.

Del aislamiento al involucramiento y la participación

La participación no borra las diferencias en los roles y las distintas responsabilidades que le caben a los docentes, a los directivos y a los estudiantes. Saber escuchar la voz de los jóvenes es fundamental en este proceso de encuentro generacional que debe construirse en cada aula y en cada escuela secundaria cotidianamente.

Hoy es preciso acercar el mundo de la escuela al mundo de la vida, sin que ello signifique anular la diferencia. La escuela tiene que seguir jugando, hoy como ayer, una especie de papel contracultural; pero para ganar en este juego debe conocer y reconocer el mundo cultural de los alumnos y sus familias (Tenti Fanfani, 2012).

Duschatzky y Corea profundizan sobre el debilitamiento institucional y la impotencia de la escuela para generar experiencias significativas, sobre todo, para los adolescentes y jóvenes de sectores populares. Sin embargo, a través del informe de sus investigaciones aparece (en el diálogo con y entre maestros y chicos) *un pasaje de la observación y la representación, a la implicación*, a crear situaciones con capacidad de afectación subjetiva:

Una inquietud recorrió desde los inicios nuestra investigación: cómo superar la posición de víctima o victimario con la que frecuentemente se identifica a los chicos y jóvenes que asisten a las escuelas situadas en las franjas de mayor conflictividad social: carenciados, violentos, de

mal comportamiento, desobedientes, sin límites, dóciles, pobrecitos, a la defensiva. ¿Habría otro modo de pensarlos? La representación de las víctimas, armada sobre patrones homogéneos, nos impide interpretar la singularidad de las prácticas del otro y, en consecuencia, nos resta posibilidades de intervenir, de hacer algo inédito con lo que tenemos ante nosotros, algo que nos aleje de los lugares de la pura impotencia o de la mera denuncia (2009: 95).

De la inclusión excluyente a la enseñanza significativa y dialógica

El reconocimiento de los sujetos, en un contexto social desigual y fragmentado, es fundamental para evitar un riesgo de muchos programas educativos compensatorios tendientes a la prevención, que convierten al *beneficiario* de estos servicios en el representante de “un problema social”, y lo encasillan y evalúan como tal.

Al respecto, Violeta Núñez (2004) nos advierte:

La maquinaria preventiva, al producir la colectivización de los sujetos en función de un solo rasgo, que acaba homologándolos, genera un doble efecto: borra al sujeto en cuanto actor social, portador de derechos y deberes, y en tanto sujeto particular, singular, responsable de sus decisiones e inclinaciones. Erradicado el sujeto, sólo aparece el problema social y/o educativo, que pasa a ser sustantivado y gestionado en términos de presente y futuro predeterminado, desposeído de toda responsabilidad, dignidad y libertad.

En un interesante trabajo sobre culturas juveniles, Rossana Reguillo (2008) señala que el enfoque que priorizó la discusión sobre inclusión-exclusión obturó el debate acerca del propio modelo escolar (y social). Esto instaló la práctica de “incorporación a como dé lugar” que resulta en la “inclusión desigual”, es decir, en procesos de inclusión en que los jóvenes son forzados a ocupar posiciones que los mantienen en espacios precarizados que generan ilusiones de inclusión y pertenencia.

Luego de una etapa de reformas que han mostrado pobres resultados y han dejado un alto nivel de frustración en los actores (Pini, 2008), ha crecido en la última década la convicción de que trabajar y acompañar a los docentes en un replanteo de sus posibilidades y responsabilidades de enseñar en contextos de incertidumbre es una tarea prioritaria.

Las dificultades de la fragmentación, de las experiencias aisladas y muy contextualizadas, de las buenas prácticas que tienen impactos

limitados también nos alerta sobre la necesidad de ampliar redes de intercambio más inclusivas y estables, enmarcadas en políticas que aseguren recursos y continuidades.

En síntesis, se proponen cuatro cuestiones para el debate que, en nuestra opinión, son fundamentales para avanzar en un cambio sustantivo de la escuela secundaria en el contexto de la contemporaneidad:

- Revisar y “desnaturalizar” las representaciones que adultos y docentes tienen sobre las nuevas generaciones y avanzar en una cultura del reconocimiento.
- Recuperar el vínculo pedagógico: la tarea de enseñar.
- Reconstituir la idea democrática de autoridad.
- Abrir espacios de participación y diálogo intergeneracional.

Reflexiones finales

Las políticas educativas inclusivas y, en particular, las referidas a la educación secundaria presentan un eje de dilemas que nos parece que pueden centrarse en un abordaje nuevo de lo común y lo diverso.

La construcción de la justicia educativa es una política de Estado que debe ser implementada por toda la sociedad, pero con algunos criterios comunes que puedan gradualmente ir modificando una matriz selectiva y excluyente, sobre todo en la educación secundaria y superior, en la totalidad del sistema público.

Se han realizado estudios que muestran que muchas experiencias educativas llevadas a cabo por la sociedad civil y por el mismo Estado, y que son alternativas al formato tradicional, logran mejores resultados en la permanencia y en logros de aprendizaje, pero permanecen como periféricas al sistema formal, que continúa básicamente inalterable. Por otra parte, estas experiencias son consideradas como trayectos “devaluados académicamente”.

Las estrategias alternativas desarrolladas por las Escuelas de Reingreso en la Ciudad de Buenos Aires, el Programa FINES (Plan de Finalización de Estudios Primarios y Secundarios), los Bachilleratos Populares para Jóvenes y Adultos en la Fábricas Recuperadas, las Escuelas de la Familia Agraria, las escuelas de Fe y Alegría plantean un desafío que complejiza el sentido de lo público, el derecho a la educación y la necesidad del sistema educativo formal de entrar en diálogo con estas experiencias.

Si analizamos el pensamiento y las propuestas de educadores como Iván Illich y Paulo Freire vemos cómo, desde fuera del sistema, ejercieron una dura crítica hacia la injusticia de “una educación bancaria” y, en el caso de Illich, una propuesta radical de “desescolarización” que, en opinión de algunos educadores, hizo mucho daño a la educación pública en América Latina (Tedesco, 2013).

La propuesta superadora pareciera que debe dirigirse a flexibilizar la estructura rígida tradicional (la gramática de la escuela) y poder hacerla más receptiva a las experiencias alternativas, poniendo a los sectores populares en el centro de su preocupación y buscando propuestas pedagógicas capaces de incluir al “otro” diferente.

Por otro lado, la denuncia permanente de la imposibilidad de este cambio/diálogo desde el campo de la educación “no formal” profundiza la fragmentación y segmentación en una educación pública que debería tender a integrar las diferencias en un proceso de democratización más radical.

Finalmente, la presencia de la Iglesia en estos procesos de inclusión educativa y en los debates concomitantes se mostró en el 52º Curso de Rectores de CONSUDEC (Consejo Superior de Educación Católica), que se realizó en Posadas en febrero de 2015 bajo el lema: “Tras las huellas del Papa Francisco: caminar, construir y anunciar en la escuela católica” y que tuvo como hilo conductor la construcción de una “escuela en salida” hacia el encuentro con los más desfavorecidos.

En nuestra opinión, en el Documento Final de Aparecida, la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano, en el 2007, ya se perfilaban claramente líneas que nos orientan para construir una escuela inclusiva y “en salida”, que se mire a sí misma desde “las periferias existenciales” de los sujetos a los que debe conocer, comprender, acompañar, escuchar, educar...

Por último, se exponen a continuación las cinco dimensiones que sintetizamos para este trabajo.

1) El método y el clima para una pedagogía del encuentro

Incorporar el “ver, juzgar y actuar” en los diagnósticos institucionales nos permitirá replantearnos, en cada escuela, si estamos respondiendo a las necesidades de los chicos y chicas y realizar este análisis con

transparencia, cordialidad y compromiso, más allá de las exigencias burocráticas y los intereses particulares. Este método nos ayudará a evaluar si estamos formando a adolescentes y jóvenes para la vida productiva y la vida política, a través de un clima y una estructura flexibles, abiertos a las familias y a la comunidad, y a través de una pedagogía renovada que apunte a la comprensión profunda de las complejas realidades de un mundo en permanente cambio.

2) La opción preferencial por los pobres y excluidos

El acercamiento y la acogida a los más pobres en nuestras escuelas debería replantearse más en clave de “derechos” que de “tutelage”. Una actitud que integre la justicia (Medellín) con una perspectiva cultural (Puebla) es un tema a profundizar entre los educadores. El último refugio de contención, amparo y autoestima para los chicos más pobres sigue siendo la escuela, y eso implica un cambio de mirada. Una comprensión y valoración de la cultura popular que considere al otro como sujeto, desde sus potencialidades y no desde “el déficit”, y busque caminos de resiliencia, de promoción y de acompañamiento es un desafío pedagógico central para crear una cultura del encuentro.

3) El cambio de las estructuras y del currículo

Las comunidades educativas deben ser lugares de resistencia al individualismo, el consumismo y la competencia despiadada. En este sentido, es necesario crear estructuras más horizontales, más democráticas, participativas, acogedoras y fraternas, donde el diálogo, el trabajo en equipo, los proyectos interdisciplinarios y comunitarios se realicen con espíritu de comunión, servicio y misión. También, hay que incidir en el cambio estructural de un sistema educativo que crece en desigualdades y promover políticas de equidad con calidad desde la escuela y el subsistema de educación católico.

El análisis de la realidad enriquece el currículo con temas que deberían ser centrales en el debate escolar y académico: el impacto de la globalización y la cultura digital; los contextos socioculturales; la situación económica, donde los efectos del neoliberalismo se ven en la concentración de la riqueza y el poder, que crea inequidades e injusticias múltiples, sobre todo en los países más pobres; la situación

sociopolítica; la situación ecológica; la diversidad en los pueblos latinoamericanos, y el diálogo intercultural, y también las luces y las sombras de nuestra Iglesia. Todo un programa para integrar, analizar y debatir desde y en cada comunidad educativa.

En este sentido, la escuela, en sus proyectos institucionales y en las redes con otras escuelas en el ámbito local, se convierte cada vez con mayor fuerza en un ámbito privilegiado de formación para el diálogo ciudadano y una cultura del encuentro.

Una reflexión profunda de esta dimensión en nuestras instituciones educativas nos ayudaría a superar los resabios de “iluminismo” y “pragmatismo” que inundan nuestras prácticas e integrar con mayor coherencia el pensar, el sentir y el obrar.

4) Los nuevos sujetos en las aulas: un desafío para la cultura del encuentro

El acento de Aparecida en la riqueza y diversidad cultural de los pueblos de América Latina, al mencionar las “diversas culturas indígenas, afroamericanas, mestizas, campesinas, urbanas y suburbanas” (párr. 56), sumado a los “rostros sufrientes que nos duelen” (cap. 8.6), nos enfrenta a uno de los problemas más acuciantes en nuestras aulas, hoy: el diálogo intercultural, la comprensión y el acompañamiento pedagógico de nuevos sujetos. Sujetos que ya no provienen de una sociedad homogénea, sino profundamente fragmentada, con lazos familiares frágiles, padres con inserciones laborales inestables, consumistas de imágenes y con una matriz de valores diferente a la predominante en la escuela tradicional y en los docentes. La presencia creciente, en las escuelas, de migrantes latinoamericanos es un desafío pedagógico aún no suficientemente asumido.

5) El papel de la educación superior

Finalmente, para formar en esta cultura, necesitamos profesorados y universidades diferentes en sus estructuras, sus ofertas curriculares, los temas prioritarios de sus investigaciones, su responsabilidad social en el territorio en el que están insertas. Este nuevo perfil de instituciones de educación superior se proyectará en propuestas diversas para la construcción de una sociedad más justa y solidaria, y es un

gran desafío en una cultura cada vez más fragmentada e instituciones profesionalistas que van perdiendo espacios para la reflexión colectiva e interdisciplinar.

Es necesario “conversar” con las nuevas culturas juveniles, y en este camino la educación superior puede abrir un camino de reflexión-acción que se proyecte al campo de la educación en general y sembrar así las semillas de la cultura del encuentro que nos propone el Papa Francisco.

Bibliografía

Bauman, Zygmunt

(2003), *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México.

Cambours de Donini, Ana

(2007), “La educación de Medellín a Aparecida”, en *Revista CIAS*, vol. LVI, N° 568-569, Buenos Aires, pp. 383-403.

(2008), “La enseñanza universitaria: entre tradiciones y nuevos desafíos”, en *Diálogos Pedagógicos*, vol. VI, N° 11, EDUCC, Córdoba, pp. 38-46.

Castel, Robert

(2004), *Las trampas de la exclusión. Trabajo y utilidad social*, Topía Editorial, Buenos Aires (Colección Fichas del Siglo XXI).

Chiroleu, Adriana

(2009), “La democratización del acceso a la universidad: de la ampliación de oportunidades a la inclusión” en Adriana Chiroleu y Mónica Marquina, (comps.), *A 90 años de la Reforma Universitaria: memorias del pasado y sentidos del presente*, UNGS, Los Polvorines.

Consejo Episcopal Latinoamericano

(2007), *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Aparecida. Documento conclusivo*, CEA, Oficina del Libro, Buenos Aires.

Dias Sobrinho, José

(2010), *Paradigmas en disputa en la evaluación de la educación superior brasileña*, Actas del Seminario Internacional de Políticas Educativas Iberoamericanas, 17 y 18 de mayo, Barcelona.

Diker, Gabriela

(2008), *¿Qué hay de nuevo en las nuevas infancias?*, Universidad Nacional de General Sarmiento / Biblioteca Nacional, Buenos Aires.

Duschatzky, Silvia y Cristina Corea

(2009), *Chicos en banda. Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones*, Paidós, Buenos Aires.

Ezcurra, Ana María

(2011), *Igualdad en educación superior. Un desafío mundial*, IEC- UNGS, Buenos Aires.

Fraser, Nancy

(2006), *¿Redistribución o reconocimiento?*, Morata, Madrid.

Gorostiaga, Jorge

(2013), "Educación secundaria e igualdad: un análisis de las políticas recientes", en Mónica Pini *et al.* (comp.), *La escuela secundaria: ¿modelo en (re)construcción?*, Aique, Buenos Aires.

Núñez, Violeta

(2004), "Una aproximación epistemológica a la pedagogía social y sus escollos de actualidad: de las tecnologías al tecnopoder", ponencia presentada en el I Congreso Iberoamericano de Pedagogía Social y el XIX Seminario Interuniversitario de Pedagogía Social, Santiago de Chile.

Pini, Mónica

(2008), *La escuela pública que nos dejaron los noventa. Discursos y prácticas*, UNSAM Edita, San Martín (Colección Educación).

(2011), "¿Post-neoliberalismo? Políticas educativas recientes en Argentina", en Alejandra Montané y José Beltrán (coords.), *Miradas en movimiento. Textos y contextos de políticas de educación*, Germania, Valencia.

Reguillo, Rossana

(2008), "Instituciones desafiadas. Subjetividades juveniles: territorios en reconfiguración", en Emilio Tenti Fanfani (comp.), *Nuevos temas en la agenda de política educativa*, Siglo XXI, Buenos Aires, pp. 125-143.

Romero, Claudia

(2013), "Malestar en la cultura de la escuela secundaria: institución y experiencia educativa", en Mónica Pini *et al.* (comps.), *La escuela secundaria: ¿modelo en (re)construcción?*, Aique, Buenos Aires.

Sen, Amartya

(1995), *Nuevo examen de la desigualdad*, Alianza Editorial, Madrid.

Southwell, Myriam

(2013), “El formato escolar en cuestión: reflexiones en pasado, presente y futuro”, en Mónica Pini *et al.* (comps.), *La escuela secundaria: ¿modelo en (re)construcción?*, Aique, Buenos Aires.

Tedesco, Juan Carlos

(2013), *Educación y justicia social en América Latina*, Fondo de Cultura Económica / UNSAM, Buenos Aires.

Tenti Fanfani, Emilio

(2005), *La condición docente. Análisis comparado de la Argentina, Brasil, Perú y Uruguay*, Siglo XXI, Buenos Aires.

--

(2012), “Docentes y alumnos: encuentros y desencuentros entre generaciones”, en Emilio Tenti Fanfani (coord.), *La escolarización de los adolescentes: desafíos culturales, pedagógicos y de política educativa*, Instituto Internacional de Planeamiento de la Educación (IIPE) / Unesco, Buenos Aires, pp. 191-207.

Tenti Fanfani, Emilio y Cora Steinberg

(2010), *Los docentes mexicanos. Datos e interpretaciones en perspectiva comparada*, Siglo XXI, México, D. F.

Tiramonti, Guillermina

(2012), “Dimensiones en la discusión de la problemática de la escuela media”, en Emilio Tenti Fanfani (coord.), *La escolarización de los adolescentes: desafíos culturales, pedagógicos y de política educativa*, Instituto Internacional de Planeamiento de la Educación (IIPE) / Unesco, Buenos Aires, pp. 163-190.

Hacia un nuevo proyecto de sociedad: el don y la reciprocidad como categorías económicas

Cristina Calvo

Introducción: el contexto de la crisis mundial

Tanto el patrón de globalización de las dos décadas previas a la crisis como los efectos de esta última y el nuevo escenario mundial invitan a preguntarse por el mundo del cual venimos, el mundo al cual vamos y el mundo al que queremos ir.¹

En el panorama mundial, incluido el latinoamericano, las noticias de los medios de comunicación versan habitualmente y, en gran parte, sobre temas de economía y finanzas. La crisis de las hipotecas *subprime* de fines del 2008 se reveló, sin duda, como la punta del iceberg de una crisis sistémica, integral que aún no encuentra su rumbo de salida. Tal vez porque precisamente no se aborda desde el terreno de la complejidad, que implicaría cambios no sólo instrumentales o metodológicos, sino profundamente culturales, en el sentido de normas de comportamiento, de estilos de vida.

En los últimos años, a la felicidad, como categoría, se la incluye dentro de los puntos fundamentales para la reformulación de nuevos paradigmas en política y economía. Los estudios se orientan hacia cuatro pilares: desarrollo integral e inclusivo, valores culturales compartidos, conservación del ambiente y buen gobierno. Por muchos

¹ CEPAL (2010), *La hora de la igualdad*, cap. I, pto. 2, párr. 1, p.43.

años los economistas han afirmado que los individuos buscan maximizar la riqueza para maximizar su utilidad (satisfacción), porque “si somos más ricos, somos más felices”. Es necesario reconocer que la vida buena, la felicidad, es la combinación de bienes materiales y de bienes relacionales. “Relaciones”: conlleva una gran preocupación, porque hoy el “bien escaso” son las relaciones genuinas, la confianza, la fraternidad. El “otro” como persona es, en sí mismo, un valor absoluto no sujeto a transacciones. La sociedad utilitarista cambia los bienes relacionales por bienes de consumo que desprecian la relación con la naturaleza, con la comunidad, con los derechos humanos, con los más vulnerables. El don y la reciprocidad en economía van ocupando un espacio.

Evidentemente, la crisis económica se fue revelando como una profunda crisis ética, cultural y antropológica. Además de la economía y de la política económica, hay que trabajar en los tres niveles mencionados. La “burbuja financiera” constituyó el emergente de un proceso que llevó a la transformación de los bancos, que pasaron de ser instituciones a especuladores, donde por “especuladores” me refiero a los sujetos que tienen como fin único la maximización de las ganancias propias y las de los accionistas. Si recordamos que las primeras bancas populares tuvieron su origen gracias a la escuela franciscana con los “monti di pietà” del siglo xv –como precursores del actual microcrédito para aliviar a los que sufrían la pobreza–, se comprende bien qué diferente de ese tipo de banca resultan hoy los especuladores inescrupulosos que, a través de los llamados “empaquetamientos financieros”, inundan los mercados con títulos de altísimo riesgo, y alientan así la ilusión de que no es necesario vincular el consumo a la genuina renta personal.

¿En qué se manifiesta principalmente esta “crisis sistémica” (Zamagni, 2013: 275)? Principalmente, en una triple ruptura:

- 1) *Separación entre la esfera económica y la esfera social*: esto ha llevado a un crecimiento escandaloso de las desigualdades sociales, como consecuencia de una esquizofrenia que dejó relegada a la esfera económica la tarea de producir riqueza bajo el único parámetro de la eficiencia (“business is business”) sin límites éticos y, a la esfera social, la tarea de constituirse en el ámbito de las relaciones personales y de redistribución, aquí sí regido por el valor de la solidaridad, pública por parte del Estado o privada desde el sector

non profit. Otro signo de debilidad preocupante ha sido la difusión del *ethos* de la eficiencia como criterio último de valoración y de justificación de la realidad económica, a merced de mercados supuestamente autoregulados. La eficiencia es un instrumento para un fin y no un fin en sí mismo.

- 2) *Separación entre trabajo y creación de riqueza*: entre las causas estructurales, tenemos un factor que se refiere al cambio radical en la relación entre finanzas y producción de bienes y servicios, una financierización de la economía que sustituyó las relaciones intersubjetivas por transacciones anónimas e impersonales, donde la búsqueda sin límites de ganancias de capital provocaron que valores como la lealtad, la integridad moral, la relacionalidad, la confianza fueran reemplazados por la liquidez de los mercados financieros. Así, encontramos otro factor estructural, que es la desviación entre el modo de concebir el beneficio del trabajo y el beneficio de la actividad especulativa. También las familias dedicándose a la especulación pueden conseguir crecientes niveles de consumo, por lo cual la financierización induce al ahorrista, grande o pequeño, a transformarse en especulador. Por eso, en el curso del último cuarto de siglo, aumentó la volatilidad de las relaciones laborales y la desigualdad en la distribución del ingreso. Hay una constatación: cuando los ingresos provienen del trabajo, la diferencia entre los mejor remunerados y los que reciben menos no pueden superar un cierto nivel, pero no es así cuando los aquéllos provienen de la actividad especulativa, o bien cuando las remuneraciones se vinculan al proceso bursátil. La economía real quedó a merced de los caprichos de las finanzas.
- 3) *Separación entre mercado y democracia*: el mercado funciona sólo con su propio idioma, y en las sociedades hay múltiples idiomas (fundamentalmente, el de los derechos humanos). Dentro de este punto, otro bloque de causas estructurales tiene que ver con la dificultad que se verifica en el hacer caminar juntos el principio democrático y el principio capitalista. El fenómeno de privatización de lo público es lo que genera el problema. Nociones como libertad de elegir, tolerancia, igualdad ante la ley, participación y otras similares han sido apropiadas y oportunamente recalibradas para transformar a los individuos en súbditos-consumidores. Nunca será acabadamente democrática la sociedad en la cual el principio democrático encuentra aplicación concreta solamen-

te en la esfera política. La buena sociedad no puede obligar a sus miembros a incómodas disociaciones: democrática, en cuanto a ciudadanos electores, y no democrática, en cuanto a trabajo y consumo digno. La competición posicional –“el que gana, gana todo” y “el que pierde, pierde todo”– representa una seria amenaza para la democracia. Lo que implica decir que no es verdad que el libre mercado sea signo de democracia, sino que, por el contrario, es el principio democrático el que vuelve libre al mercado (Zamagni, 2013: 282).

Como remedio se habla particularmente del relanzamiento del “crecimiento económico”, que requiere de muchos elementos, tales como inversión pública y privada, creatividad, innovación, equilibrio fiscal, entre otros. Pero muy pocos hablan de lo que significa vida digna y perspectiva de futuro. Estamos pagando un aumento de bienestar económico para unos pocos con la moneda de la fragilidad y de la inseguridad de muchos, especialmente de los más vulnerables.

Frente a esta triple fractura, el gran desafío es recomponer lo que se ha quebrado.

La exigencia de un nuevo desarrollo del pensamiento

En relación con el mundo de hoy, esto lo podemos referir a dos aspectos: por un lado, la integración de la humanidad, como una relación cada vez más estrecha entre sus componentes, hecho que debe ser conectado en el contexto de la globalización; por el otro lado, nos encontramos frente al rumbo, aún abierto, que esta integración puede tomar, que puede desarrollarse tanto sobre el perfil de la solidaridad como sobre el de la exclusión.

El camino por recorrer va a depender de nuestras elecciones y, por eso, la necesidad de pensar no admite demoras. Una de las tareas esenciales dentro del amplio debate sobre una economía inclusiva que propicie vida digna para todos es la profundización de la categoría de la relación, del *paradigma relacional*.

En la crisis actual, cuando se habla de la “debilidad de las clases dirigentes”, no se trata solamente de la debilidad de las personas, sino también de la debilidad del pensamiento político que las guía.

La crisis nos sirve como terrible ejemplo: las posiciones de poder por parte de los especuladores que usaron al mercado de una manera parasitaria se pudieron instaurar por la ausencia de reglas y controles, es decir, porque muchas veces la política no hizo sus deberes y no asumió sus responsabilidades. Esta ausencia fue acompañada, en algunos casos, por incompetencia, en otros por omisión y en otros también por complicidad y corrupción. Pero, aun en los casos donde hubo buena voluntad y honestidad, debemos decir qué faltó: pensamiento, visión (Baggio, 2010: 190).

Todas las ciencias, comenzando por la política, hoy tienen la ocasión para interrogarse sobre sus propias capacidades y sus propios límites. También la crisis demostró que la política falló en lo esencial, es decir, en el garantizar la igualdad y la libertad a todos los ciudadanos, permitiendo la conformación de grupos de poder privilegiados: todos nosotros, trabajadores, emprendedores, consumidores, en una palabra “ciudadanos”, nos encontramos en una situación de debilidad en la cual no fuimos defendidos ni preservados de los especuladores. Hoy, la multiplicación de la incertidumbre ha sido causada por la desigualdad de poder en relación con los grupos de especuladores protegidos: se empobreció el poder de ciudadanía, la falta de actuación de una verdadera democracia. Hoy, una política capaz de afrontar la crisis requiere un pensamiento original, potente, un pensamiento capaz de comprender la realidad compleja en la cual viven las personas.

Cuando hablamos de “complejo” es importante aclarar un error común, que es el confundir el término con lo “complicado” o “confuso”. Es cierto que, en el ámbito científico, la idea de lo “complejo” indica algo que no es enteramente comprendido. Pero “complejidad” indica también una relación entre “subsistemas”, cada uno de los cuales se encuentra de alguna manera organizado. Lo que cualifica a la complejidad es la interrelación entre los elementos que componen los sistemas: estos son complejos porque su funcionamiento no es previsible sobre la base del conocimiento de los elementos que constituyen los mismos sistemas. La complejidad emerge cuando el conjunto no es simplemente reducible a la suma de las partes.

Tal complejidad emerge también cuando ciertos elementos de un sistema, gobernados a nivel de individuos por leyes elementales, se comportan, colectivamente, de una manera que dichas leyes elementales no son capaces de prever. Esto nos obliga a una toma de con-

ciencia saludable acerca del límite en la capacidad cognitiva humana. Esta toma de conciencia constituye un importante remedio para la actitud “reduccionista”, es decir, al querer considerar la realidad solamente bajo el aspecto que se supone que se puede dominar. El reduccionismo no se desarrolla solamente en el ámbito científico: existe un reduccionismo político y social, que no se propone comprender la realidad en su complejidad, sino que trata los modos para desarrollar un poder de previsión y de control de los comportamientos (Baggio, 2010: 477-480). Un ejemplo es el abordaje del tema de la seguridad ciudadana desvinculado del desarrollo humano, es decir, pensar que se frena la delincuencia juvenil bajando la edad de imputabilidad de los menores o bien aumentando los barrios cerrados (la modalidad delictiva cambia: de secuestros “express” a robar a los chicos a la salida de la escuela, a las “salideras bancarias”, etc.).

Se requiere una vitalidad dinámica, interrogar a los acontecimientos para comprender su significado, y no como a veces ocurre con las ideologías, que imponen a los acontecimientos sus propios esquemas.

Es importante emprender el análisis de la economía, no mirándola como compartimentos más bien rígidos –como habitualmente se la ve: de lo privado clásico al “tercer sector”–, sino, desde la lectura de lo social, colocando a los diferentes sujetos en una relación constructiva –en empresas tradicionales y sociales, instituciones, con diferentes formas de asociatividad–, sujetos que, actualmente, tanto en la visión de economistas y politólogos como en la práctica cotidiana de los operadores, o están en confrontación (abierta o latente) entre ellos, o bien se distribuyen, en cuanto les es posible, tareas complementarias (producir, regular, distribuir solidariamente) basándose más en la impermeabilidad recíproca que en la colaboración.

Si bien, en los últimos años, los estudios se orientan hacia cuatro pilares –que son: desarrollo integral e inclusivo, valores culturales compartidos, conservación del ambiente y buen gobierno–, no en menor medida los bienes relacionales –la reciprocidad, la felicidad, el bien común– son incluidos también dentro de los puntos fundamentales para la reformulación de nuevos paradigmas en política y economía.

El bien relacional es un bien donde la relación es el bien mismo. Una relación que no es un encuentro de intereses, sino un encuentro de gratuidad. Es el bien relacional el que exige motivaciones intrínsecas con respecto a esa particular relación.

La teoría económica comenzó a ocuparse de los bienes relacionales cuando los estudiosos se dieron cuenta de que las lentes mediante las cuales la economía miraba al mundo no veían el valor de la relación y, no viéndola, existía el peligro de que la destruyeran. En los últimos tiempos, la cuestión de los bienes relacionales y su importancia para la vida buena, para la vida plena, desencadena la mirada interdisciplinaria sobre la economía, a través de las investigaciones sobre economía y felicidad, la economía y lo suficiente, la economía y el amor.

Hacia un nuevo paradigma económico

El concepto del don en Polanyi y Mauss²

El concepto del don estructura las relaciones sociales, estableciendo vínculos y obligaciones dentro de la circulación de bienes (no sólo materiales, sino también simbólicos y de conocimiento) a través de la triple obligación de *dar, recibir y devolver*, que describe otro tipo de relaciones económicas que no necesariamente corresponden a las de la oferta y demanda, utilidad económica, equilibrio o mercado (Carranza Barona, 2013: 15).

De acuerdo a Polanyi, la unidad y estabilidad de las instituciones económicas son fruto de la combinación de pocas pautas (formas de integración), y las principales de ellas son, de acuerdo a la evidencia histórica y antropológica, la reciprocidad, la redistribución y el intercambio (Polanyi, 1976: 162). Cada forma de integración se relaciona y combina con ciertos principios institucionales; así, la reciprocidad está relacionada con la simetría, la redistribución con la centralidad y el intercambio con el mercado. Si bien la reciprocidad puede aparecer como una forma de redistribución, se la distingue de ésta, ya que no está mediada por una autoridad central. También Polanyi distingue entre el intercambio motivado por la costumbre y el intercambio propio del mercado, regido por el sistema de precios y los mecanismos de la oferta y la demanda. Estos elementos pueden aparecer simultáneamente en las distintas sociedades humanas, en las que el peso de cada

² Para profundizar este punto, remitirse al trabajo de César Carranza Barona (2013).

una depende del contexto histórico y social específico. Para Polanyi, lo económico y lo social se hallan indisolublemente unidos; esta perspectiva es concordante con la noción de *hecho social total*, propuesta por Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el don* (2009) [1925].

Mauss desarrolla su argumento del *don*, que se sintetiza en la triple obligación de dar-recibir-devolver, utilizando referencias etnográficas de instituciones como el *Potlach* de los indios *kwakiutl* (Columbia Británica) y el *Kula* de las islas Trobriand (noreste de Nueva Guinea); asimismo, utiliza referencias históricas de sociedades, épocas y contextos diferentes. El *don* no se limita a describir una mera circulación de bienes, sino que más bien corresponde a un concepto que estructura las relaciones sociales en su conjunto, no sólo las económicas, bajo la forma de regalos supuestamente voluntarios, pero que en el fondo son obligatorios.

De esta manera, Mauss contribuye a ampliar el entendimiento del vínculo entre la economía y la sociedad, describiendo otro tipo de racionalidades y motivaciones en los procesos económicos y sociales. La entrega, recepción y devolución de los dones son elementos obligatorios y complementarios de un sistema total, en el cual no sólo están en juego aspectos económicos, sino también aspectos simbólicos, relacionados con el honor y el prestigio individual, y donde la reproducción social está comprometida.

Los planteos de Polanyi y Mauss, junto con el análisis crítico respecto de la pertinencia de los supuestos que fundamentan el utilitarismo y el *homo economicus* desde la sicología, la antropología económica y la economía experimental y del comportamiento, nos conducen a considerar que los planteamientos de la economía neoclásica son insuficientes para entender otras formas de economía y lo económico desde una amplia integración con lo social y lo político.

El principio de gratuidad en la última encíclica del magisterio social

Si bien el pensamiento del Papa Francisco como crítica al pensamiento único utilitarista en el campo económico es abundante, abordaré el principio de gratuidad desde la encíclica *Caritas in Veritate* (CV), de Benedicto XVI (2009), considerada la última encíclica publicada del magisterio social de la Iglesia.

La novedad más relevante de la CV para la teoría y la práctica económica contemporáneas es la afirmación acerca de que la reciprocidad y la gratuidad son principios fundantes también para la economía y el mercado (CV, párr. 34).

En la CV se habla de gratuidad y de don, y se habla de estos conceptos como de palabras vinculadas al mercado, al ordinario desarrollo de la economía: “[...] en las relaciones mercantiles el principio de gratuidad y la lógica del don, como expresión de la fraternidad, pueden y deben tener espacio en la actividad económica ordinaria” (CV, párr. 36).

Benedicto XVI utiliza las expresiones “don” y “gratuidad” como sinónimos, y se muestra así en este sentido como un innovador respecto de la ciencia económica contemporánea y también de las ciencias sociales en general, que asocian el don al comportamiento altruístico o filantrópico. El don que encontramos en la encíclica, en cambio, es sobre todo un “darse”, un donarse de la persona, que por lo tanto se basa primero en el ser y después en el actuar, una acción que puede asumir varias formas: es, por lo tanto, un modo de actuar, un “cómo” se actúa. Éste es el significado más verdadero y profundo de la gratuidad-don y, en este sentido, podemos y debemos encontrar a la gratuidad en el desarrollo de todo tipo de acción, incluso en el ejercicio del deber, del contrato, del mercado, de la empresa.

El don-gratuidad no es, por lo tanto, el descuento, el regalo, los puntos de los programas de fidelización, que son el don que normalmente conoce el mercado tradicional y que, en general, no tienen nada de gratuidad en su naturaleza más profunda y exigente.

¿Cuál es la función propia del don? La de ayudar a comprender que, junto a los bienes de justicia, también existen los bienes de gratuidad. Una sociedad que avance a un auténtico desarrollo humano tiene que colocar, junto a los bienes de justicia, los bienes de gratuidad. ¿Cuál es la diferencia? Los bienes de justicia son los que nacen de un deber; los bienes de gratuidad son los que nacen del reconocimiento de que yo estoy ligado a un “otro” y que, en un cierto sentido, es parte constitutiva de mí. La lógica de la justicia es la equivalencia y la lógica de la gratuidad es la sobreabundancia. Eficiencia y justicia no bastan para asegurar la felicidad de las personas.

Estas ideas que lanza la encíclica abren un panorama también de gran futuro para la reflexión en América Latina. A modo de ejemplo, tomemos solamente la cosmovisión andina entre los pueblos origi-

narios, que tiene que ser revalorizada sobre la base de los principios filosóficos propios de Vincularidad, Complementariedad, Convivialidad Simbólica y Reciprocidad que conducen al Bien Vivir, en el marco de una concepción andina del tiempo según el cual existen tres pachas que constituyen la totalidad: Hanan Pacha, Kay Pacha y Uku Pacha.

El principio de gratuidad y de reciprocidad en la “Sumak Kawsay”

“Sumak Kawsay” es una expresión en quechua que nos llega desde Ecuador, “Suma Qamaña” en aymara, desde Bolivia, en tanto que, desde Paraguay, en guaraní la expresión sería “Teko Porá”. La traducción al castellano es “Buen Vivir” o “Vida Buena”. Se trata de un concepto globalizante y dinámico, que expresa de algún modo el espíritu, la manera de ser de los indígenas.

No se trata de “vivir mejor”, concepto individualista, pues si alguien vive mejor ello implica que hay otro que vive peor. “Buen Vivir” hace referencia a *vivir en armonía*, en equilibrio, es decir, respetando y asumiendo las diferencias, la diversidad, junto con las complementariedades. El “Sumak Kawsay” andino está asociado a la vida en comunidad, no conciben al individuo solo; ser persona es ser con otros, en familia y en una comunidad más amplia. No es que no valoren a cada persona, sino que para la sabiduría indígena el mismo concepto de persona incluye la relación, la comunidad. De esta concepción se desprende la ética y la economía de la solidaridad, donde no se comprende el acumular, el guardar, el retener para sí, ni es admisible la carencia. Se trata de una *economía-ética de la reciprocidad y el equilibrio*, donde se comparten los bienes generosa y austeramente a la vez.

Si observamos la naturaleza, es claro que el árbol no vive para sí mismo, ni el insecto, ni la abeja, ni la hormiga, ni las montañas..., sino que todo vive en relación y donación con otro, en complementariedad, en reciprocidad permanente; a eso llaman “ayni”.

Gratuidad y reciprocidad, diversidad y complementariedad son aspectos claves de la “Vida Buena”. Hay un reconocimiento de las diferencias y por lo tanto de la riqueza, la belleza, el crecimiento que supone ser con otros. Varón y mujer son distintos y complementa-

rios, niños y ancianos, trabajo y celebración. Pero además hay una alta valoración de la entrega recíproca, del compartir. La propuesta de la “Vida Buena” supone otro “contrato social” que va más allá de la justicia social. Busca una vida equilibrada. Y obviamente es inalcanzable en términos individuales. Ni solo ni contra otros, sólo es posible una “Buena Vida” con otros y cuidando la vida, toda vida. También apuesta más al consenso que a la democracia, en donde las decisiones “se votan”. “Vivir Bien” es alcanzar acuerdos después de lograr la participación de toda la comunidad. La intervención con derecho de todos, el exponer y el escuchar razones, el diálogo, y finalmente el consenso, garantizan que la decisión se toma en función del bien común (Ramos, 2012).

El principio de reciprocidad que puede cambiar la economía

¿De qué se trata? ¿Puede la reciprocidad convertirse en una nueva palabra fundamental en las ciencias sociales contemporáneas? La cultura de la modernidad ha intentado relegar la gratuidad a la esfera privada, expulsándola decididamente de la esfera pública. En particular, ha sido desplazada de la economía: a la economía le bastan los contratos, los incentivos, las buenas reglas y los intereses.

Si bien las cosas más hermosas de la vida son cuestiones de reciprocidad –la familia, la amistad, el amor, la fiesta, la comunidad–, ¿cuántos tipos de reciprocidad existen, sin embargo?

Son tres las principales formas de reciprocidad, todas importantes, pero la última indispensable para una “economía del don y de la reciprocidad”:

1) *La reciprocidad-contrato*: una primera forma de reciprocidad es la que la economía tradicional conoce, tanto como teoría cuanto como práctica, es decir, la prevista por el contrato, el instrumento principal de la economía de mercado. El contrato, en su estructura base, es caracterizada por la bidireccionalidad: se da y se recibe, entre A y B hay un intercambio de valores equivalentes. La prestación de A hacia B exige necesariamente una contraprestación de igual valor de B respecto de A: si B no reciproca, A no cumple con su prestación y, si ya la ejecutó, puede recurrir a la

autoridad judicial frente a un incumplimiento de la contraparte. Esta es la razón por la cual el contrato funciona solamente dentro de una sociedad civil (con jueces no corruptos y leyes eficaces). Las características de esta reciprocidad típica del contrato son las siguientes:

- a) Bidireccionalidad (mi prestación exige la del otro con relación a mí y viceversa).
- b) Condicionalidad (mi prestación es condicional a la del otro).
- c) Equivalencia (las prestaciones deben ser estimadas en un valor equivalente, una equivalencia objetiva, normalmente medida según el parámetro monetario).

Ésta es una reciprocidad que no necesita necesariamente de la benevolencia y de la gratuidad: bastan los incentivos, las instituciones justas, las buenas leyes y la justicia transparente.

- 2) *La reciprocidad genuina*: nadie puede negar que, incluso en los asuntos económicos, se experimente una segunda forma de reciprocidad diferente a la del contrato. Es la que encontramos, a menudo, en las diversas formas de economía social, en el voluntariado y en otras dinámicas organizacionales.

Tres son las diferencias significativas entre la reciprocidad-contrato y la reciprocidad genuina:

- a) Como en el contrato, también en la reciprocidad genuina tenemos una bidireccionalidad, pero las dos transferencias (de A hacia B y de B hacia A) son independientes y libres. Sin embargo, la bidireccionalidad es un elemento importante de toda forma de reciprocidad genuina; de hecho, si no se da la respuesta de quien recibe un acto de gratuidad, la relación de aparente gratuidad podría encubrir una relación de poder o de dominio sobre el otro, como en el caso del asistencialismo. En la reciprocidad genuina, en cambio, la relación que se crea entre las partes es el fin último de la misma reciprocidad: el "bien relacional", el cual se genera en la relación de reciprocidad y es el principal motivo de la reciprocidad genuina.
- b) La lógica de la reciprocidad no es ni condicional (como en el contrato) ni puramente incondicional (como en el tercer tipo, que desarrollaremos después), ya que, si es verdad que la prestación del otro no es precondition para la mía (en este sentido mi acción es expresión de gratuidad), al mismo tiempo, sin su respuesta, no experimento la reciprocidad: el otro, antes

o después, debe responder para que la relación siga adelante. Para dar un ejemplo, podríamos decir que es la lógica que mueve a muchos voluntarios: son personas que donan su tiempo sin poner condiciones al inicio, pero, si en algún momento no reciben estima o atención, el voluntario entra en crisis y hasta puede interrumpir su actividad.

- c) Una tercera característica de la reciprocidad genuina es que el intercambio no es de “valores equivalentes” en “cantidad” u objetivamente: en muchos casos (como el descrito para el voluntariado), también un simple “gracias” puede considerarse una acción reciprocante. Lo importante es que ambas partes se sientan en un plano de igualdad, porque sin igualdad sustancial no hay reciprocidad.
- 3) *La reciprocidad incondicional*: en una economía del don y de la reciprocidad debería existir también una tercera forma de reciprocidad, que llamamos “reciprocidad incondicional”. Es un particular tipo de reciprocidad que no es, obviamente, la típica del contrato, ni solamente la reciprocidad genuina, aunque sí comparte muchos de sus elementos. ¿En dónde se encuentra lo específico de esta última forma de reciprocidad? En los aspectos siguientes:
 - a) *Apertura*: la transitividad o apertura quiere decir que, en esta forma, la actitud reciprocante puede no estar dirigida hacia quien inició la relación de reciprocidad, sino hacia un tercero. En otras palabras, A, que activa un acto de gratuidad con relación a B, hace una experiencia de reciprocidad, no sólo si B le responde a él, sino también si B reciproca en relación con C. La reciprocidad vivida entre A y B genera otras formas de reciprocidad (entre C y D). Es la apertura la que hace que la comunión sea algo muy distinto a un “encuentro de intereses” y que la define como un “encuentro de gratuidad”. Por ejemplo, en una empresa donde se invierte dinero y recursos para formar a los empleados, puede considerarse también una experiencia de reciprocidad aun el hecho de que el empleado deje la empresa y se vaya a trabajar a una ONG, es decir, que la reciprocidad no vuelva en forma directa a su empleador. Otro ejemplo es el de las empresas que ponen en común las utilidades para que las personas en situación de pobreza puedan gestionarlas, y generar una cultura cooperativa también entre ellos.

b) Incondicionalidad: la comunión tiene necesidad de la gratuidad. Esto implica ver la recompensa en el comportamiento antes que en los resultados materiales, significa encontrar sentido en mi “donarme” hacia los demás antes que en la respuesta del otro hacia mí. Para que ésta se pueda dar es necesario llegar a una *cultura*, que nos hace seguir adelante aun cuando estemos solos o cuando la respuesta del otro tarde en llegar. (Bruni y Calvo, 2009: 237).

La idea de fondo es que, en una economía del don y de la reciprocidad, todas las formas de reciprocidad son importantes, pero es fundamental la tercera. Una empresa capitalista tal vez pueda vivir solamente con la primera forma de reciprocidad, las empresas sociales tienen necesidad también de la segunda, la economía del don y de la reciprocidad tiene necesidad de las tres. Y hay algo más: activando las tres formas de reciprocidad, se realiza una “contaminación” de las lógicas de reciprocidad. ¿En qué sentido? En una realidad humana donde esté presente tanto la reciprocidad genuina como la incondicional, también el contrato y el mercado se humanizan, y del interés privado pasan a la ayuda recíproca. Actuando así, en la economía de hoy, se siembran semillas de cambio, de humanización de las relaciones cotidianas.

CUADRO 1. LAS FORMAS DE LA RECIPROCIDAD

Reciprocidad-contrato	Reciprocidad genuina	Reciprocidad incondicional
Tradicional Principal instrumento de la economía de mercado	Formas de economía social, solidaria y voluntariado	Economía del don y de la reciprocidad
Bidireccionalidad: $A \leftrightarrow B$ Intercambio de equivalentes	Bidireccionalidad: $A \leftrightarrow B$ Independientes y libres El “bien relacional” es el fin principal	Apertura o transitividad: $A \leftrightarrow B \rightarrow C \leftrightarrow D$ Formas de reciprocidad Encuentro de gratuidad, no de intereses
1. Bidireccionalidad 2. Condicionalidad 3. Equivalencia en precio/cantidad	1. La relacionalidad 2. Ni condicional ni incondicional 3. Equivalencia no en cantidad: un “gracias”	1. Apertura 2. No condicionalidad 3. La reciprocidad como “cultura”

Es importante señalar que el don no se considera en línea de principio, en contraste con la reciprocidad (donde se da y se recibe) y con las diversas formas de reciprocidad económica que se viven en las empresas, en los contratos, en los mercados. Si así fuera, seríamos incapaces de comprender a actividades como el comercio justo y equitativo, las microfinanzas, la economía solidaria, la economía de comunión, la empresa social, la economía popular. La historia, particularmente la historia más reciente, demuestra que las personas se liberan verdaderamente de las trampas de la indigencia y de la exclusión muchos más con la reciprocidad que con los regalos (Bruni y Calvo, 2009: 241).

Hoy es sabido que las sociedades tienen necesidad de tres principios autónomos para poder desarrollarse de modo armónico y ser “capaces de futuro”: el intercambio de equivalentes (o contrato), la redistribución de la riqueza y la gratuidad-reciprocidad, como práctica simbólica que refuerza el sentido de pertenencia a la comunidad. Las sociedades se desarrollan de modo armonioso si se mantienen activos y bien combinados los tres principios.

¿Qué pasa si falta alguno de ellos? Si se elimina la gratuidad-reciprocidad, tenemos el estado de bienestar de posguerra, donde el centro es el Estado benévolo: el mercado debe producir con eficiencia y el Estado debe redistribuir todo lo que el mercado produjo. Si se elimina el principio de redistribución de la riqueza, tenemos el modelo del “capitalismo caritativo”, donde el mercado es la palanca del sistema y se lo debe dejar libre para actuar sin impedimentos (el neoliberalismo); de este modo, el mercado produce riqueza y los “ricos” hacen “caridad” con los pobres, “utilizando” a la sociedad civil (que entonces se deforma). Y, finalmente, si eliminamos el “intercambio de equivalentes”, tenemos las formas extremas de colectivismo, al querer ignorarse por completo la lógica del contrato.

La globalización ha extendido de modo formidable el área de aplicación del contrato y, como efecto, ha desplazado el área de redistribución y gratuidad, por lo cual tenemos como consecuencia sociedades más inequitativas. Hoy una sociedad global, regional y local que no se construya sobre los tres principios no puede sobrevivir.

Según lo dicho anteriormente, el objetivo del intercambio de equivalentes es la eficiencia y el fin de la redistribución de la riqueza es la equidad. El fin de la reciprocidad es la fraternidad, que es la consecuencia de una relación recíproca.

Los seres humanos no podemos vivir bien si no tenemos la posibilidad de diversificarnos. No tenemos que confundir la diversidad con la desigualdad. Los seres humanos tenemos derechos que son fundamentales, pero la igualdad en derechos no implica que tengamos que ser iguales, en el sentido de homogeneidad.

Esto nos obliga a tomar en seria consideración la relación entre ética y desarrollo. No hay duda de que el reduccionismo, aún hoy imperante en la ciencia económica, carga con una dosis de responsabilidad, que provoca los efectos perversos cuyas consecuencias recaen siempre sobre los segmentos débiles y marginados de las poblaciones de los países en desarrollo o en transición.

A continuación, voy a referirme a cuatro formas específicas de este reduccionismo.

- a) *Las relaciones humanas se redujeron a meras relaciones de intercambio de equivalentes:* pese a esta forma de reduccionismo, el universo económico está hecho de diversos mundos, en cada uno de los cuales prevalece un específico tipo de relaciones; así, por ejemplo, conjuntamente con las relaciones de intercambio, se encuentran presentes de una manera muy determinante las relaciones de reciprocidad o prosociales. Basta citar la sociedad civil con su economía social y solidaria organizada en: la economía familiar, la economía popular, los microemprendimientos, las experiencias de autoconsumo, de gestión de microcréditos, la economía de comunión, la cooperativa, el mutualismo, el comercio justo, las finanzas éticas; se trata del "factor C" de la economía solidaria, en términos de Razeto (1997).
- b) *La esfera de la racionalidad se ha reducido a la de la calculabilidad:* ésta considera válido sólo lo cuantificable, y no podrían entrar en esta esfera las relaciones interpersonales o prosociales (como las mencionadas en el punto anterior), es decir, las que se dan entre sujetos social y culturalmente predispuestos a entrar en una red de relaciones reguladas por una lógica distinta de la del contrato.
- c) *Una tercera forma de reduccionismo es la que se expresa en el modo, hoy corriente en economía, de tratar la "confianza":* ésta, que es una relación, se ha reducido a "reputación", que es un bien patrimonial como muchos otros. Un sujeto económico invierte en reputación sobre la base de un preciso cálculo de conveniencia: me conviene "sacrificarme" para adquirir un buen nombre (inte-

rés personal) o un cierto prestigio, y obtener ventajas económicas (aumento de mi capital). Pero esto no tiene nada que ver con la “confianza” que, en cambio, postula la referencia a un acto gratuito de fe en el otro. ¿Qué es lo que encontramos como base de esta identificación equivocada entre confianza y reputación? La base errada es el considerar que la única motivación del comportamiento económico es el interés propio, el propio provecho personal.

- d) *La felicidad resulta reducida a la utilidad*: es ésta, finalmente, una última forma de reduccionismo, la cual, en cierto sentido, sintetiza las otras tres precedentes.

Desafíos en el presente milenio

La visión del desarrollo como vocación de trabajo por la dignidad humana comporta que su centro sea el bien común y convoca a pensadores de reflexión profunda hacia la búsqueda de un nuevo humanismo. Lo que está en juego es la necesidad de alcanzar una auténtica fraternidad, y lograr esa meta es tan importante que exige tomarla en consideración, para comprenderla a fondo y movilizarse concretamente con el “corazón”, con el fin de hacer cambiar los procesos económicos y sociales actuales hacia metas plenamente humanas.

Hoy el cuadro de desarrollo se despliega en múltiples ámbitos. La riqueza mundial crece en términos absolutos, pero aumentan también las desigualdades: hay un superdesarrollo del despilfarro que contrasta con vastos sectores de la población que no alcanzan ni siquiera las calorías necesarias para su subsistencia; los niveles de corrupción público-privada, junto con la economía del crimen, desvían fondos esenciales para la acción por el desarrollo humano; se violan los derechos humanos de los trabajadores por parte no sólo de empresas transnacionales, sino también a través de sus cómplices locales; las ayudas internacionales muchas veces se desvían de su finalidad; el conocimiento –fundamentalmente el aplicado a la salud– pierde su valor universal, y se mercantiliza; se reducen las redes de seguridad social, con grave peligro para los derechos de los trabajadores; crece la incertidumbre sobre las condiciones laborales con motivo de la movilización y la flexibilización del trabajo; se avasalla el sentido profundo de la diversidad cultural de pueblos y naciones; se baja la valoración acerca del rol y la tarea de los poderes públicos; la seguridad alimentaria y el acceso

al agua potable se desestiman como derechos inalienables, y pueden ser afectados por intereses privados; y se descarta a las comunidades locales en espacios de decisión acerca de los modos de producción, estilos de vida y participación más convenientes. Éstos son algunos de los aspectos que reclaman la necesidad de una nueva y profunda reflexión sobre el sentido de la economía y sus fines.

Es importante detenerse para indicar algunos ejemplos de aplicabilidad en el ámbito global, donde la inclusión del don y la reciprocidad ofrecerían una dimensión agregada para intervenir dentro del sistema económico, de manera que las estructuras y políticas reflejen una visión de integración entre las personas y entre los pueblos:

- *Ayuda oficial para el desarrollo:* podría cooperar efectivamente en la puesta en práctica de una *comunidad de bienes* entre los pueblos. Como mecanismo de redistribución, debería ser aumentada de acuerdo con los compromisos que los Gobiernos de los países industrializados han tomado, como una promesa concreta de ayuda a los países más pobres. Pero esta ayuda no tendría que estar sujeta a “condicionalidades”, es decir, debería estar libre de relaciones que crean dependencia entre los países y dificultan un auténtico desarrollo de los más débiles. Debería ser una ayuda que aporte al desarrollo local a través de mecanismos apropiados, que no aplasten a los mercados nacionales o reemplacen a las iniciativas locales.
- *Cancelación de la deuda externa:* los pagos de la deuda para la mayoría de países de bajos ingresos, y aun en muchos de ingresos medios, restan enormes sumas, que deberían invertirse en servicios públicos. Esto es en gran parte debido a la norma que establece que “los contratos económicos deben ser respetados porque se puede ocasionar un riesgo moral que desequilibraría el sistema financiero internacional”. La consideración de las categorías del don y la reciprocidad, que colocan al “amor por la persona” en el centro de la economía, nos dice, en cambio, que “las transacciones económicas deben tomar en cuenta las circunstancias específicas que rodean cada interacción”. Esto no significa que una transacción normal debería ser suspendida, pero, bajo ciertas circunstancias, las reglas consideradas “normales” tendrían que ser suspendidas o cambiadas en función de “un bien mayor”. Es decir que, en el caso del pago de la deuda de los países pobres, la necesidad y la dignidad de sus pueblos debería ser el bien fundamental a preservar, en el momento de determinar el nivel de pago de la misma.

- *Reforma del comercio internacional:* las reglas del comercio están evidentemente direccionadas para favorecer a las naciones ricas (subsidios, trabas sanitarias, aranceles), y los procesos de negociación no dan lugar a la consideración del impacto de estas reglas sobre los países pobres. Las categorías del don y la reciprocidad proponen una nueva clase de negociación comercial, en la cual las reglas estén basadas en una genuina cooperación entre países ricos y países pobres. Hasta el momento, las negociaciones se dan en una forma poco transparente, y muchos países son excluidos de ellas. Se propone un diálogo abierto que tome en cuenta las verdaderas necesidades de cada parte, especialmente de los más débiles.
- *Reforma de los organismos financieros internacionales:* acordando en que una de las raíces de los problemas se encuentra en los desequilibrios en las instituciones financieras internacionales y en la arquitectura financiera internacional, las categorías del don y la reciprocidad claman sobre la necesidad de una nueva forma de ordenamiento global, en la que todos los países trabajen juntos por el bien común universal y no sólo en función de sus propios intereses. La reforma de estas organizaciones debe tener en cuenta, esencialmente, las necesidades y las voces de los países más pobres, enfatizando la necesidad de un foro político de avanzada en el que las decisiones puedan ser dirigidas según el espíritu de construcción de un mundo digno, habitable y sostenible.
- *Reconocimiento de la responsabilidad mutua y compartida:* el don y la reciprocidad dan un contenido valioso de complementariedad a los roles que tienen el Gobierno, el sector privado, los partidos políticos, los sindicatos, las organizaciones sociales y la ciudadanía, trabajando juntos. Mediante el reconocimiento de la responsabilidad mutua y compartida, se debe priorizar la inclusión social y, mediante la experiencia del diálogo y la construcción de consensos, aportar para un futuro común de vida digna. La política ha sido descripta como el “amor de los amores”, y como tal incluye el gobierno de la economía.

Un cuento árabe como conclusión

Una antigua tradición beduina cuenta este relato:

Un padre (algunos sostienen que se trataba de un jeque muy rico), sintiendo cerca su fin, hizo los preparativos para su sucesión. Su rebaño de camellos debía ser repartido entre sus tres hijos (Ahmed, Alí y Benjamín, aunque los nombres varían de una versión a la otra) según el orden siguiente: el primero, en virtud del derecho de progenitura, recibiría la mitad; el segundo heredaría un cuarto; en cuanto al menor, se contentaría con la sexta parte. Poco tiempo después, cuando murió, sus hijos quedaron confundidos: el reparto resultaba imposible porque el rebaño contaba exactamente con once camellos. Como ya habían llegado al conflicto, resolvieron someter el caso al cadí. Éste, tras haber escuchado a las partes, reflexionó, trazó algunos signos en la arena y, finalmente, declaró: “Tomen mi camello, hagan su reparto y, si Alá quiere, me lo devolverán”. Asombrados, pero sin ánimo de contradecir a un hombre tan sabio, los hijos se fueron con el camello del juez. Sin embargo, no tardaron en percatarse del ingenio del cadí: con doce camellos el reparto resultaba muy fácil: el primogénito se quedó con seis camellos (la mitad de doce), el segundo con tres camellos (la cuarta parte de doce) y el tercero con dos camellos (la sexta parte de doce). El total ahora resultaba exactamente de once camellos. Cada quien recibió su parte y el duodécimo camello no tardó en ser restituido enseguida (Ost, 2004: 843).

Esta antigua historia nos ayuda a comprender mejor que confiarnos únicamente en la eficiencia no nos sirve para alcanzar la justicia social. Buscar la justicia significa saber dar lugar al don y a su fertilidad en generar valor y riqueza. El sabio beduino que donó su único camello finalmente terminó más rico (de gratitud) y posibilitó que se produjera un punto de encuentro capaz de predestinar un contrato (mercado). Por eso es necesario sostener que los sujetos de una economía del don, de la reciprocidad, producen, junto a bienes y servicios, también relaciones aun más ricas en cuanto a su capacidad de promover al mismo tiempo valor económico y justicia social.

La historia de los camellos nos ayuda a pensar esta crisis de otro modo. Pero... ¿quién traerá el duodécimo camello? Seguir pensando que la sociedad y la economía se activan solamente por un instinto primordial, generado por la eficiencia de un sistema que incluso penaliza o desincentiva a los sujetos que por su naturaleza y por sus motivaciones portan el principio del don y de la gratuidad, no ayudará a reencontrar el rumbo del desarrollo humano. No sólo la justicia necesita del don para poder afirmarse, también el mercado.

Si el don y la reciprocidad son lo que hemos tratado de delinear hasta ahora, cuando éstos entran en escena no es necesario dejar el

ámbito económico y entrar en lo social. De hecho, si la dimensión típica del ser humano es su apertura al don-gratuidad, y si la economía es actividad humana, entonces una actividad auténticamente humana no puede prescindir de la gratuidad.

Bibliografía

Baggio, Antonio

(2010), “La *Caritas in Veritate* e il pensiero della compassità”, en *Nuova Umanità*, vol. 32, N° 190, abril-mayo, pp. 477-480.

Benedicto XVI

(2009), Carta encíclica *Caritas in Veritate* [en línea], 29 de junio. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html>.

Bruni, Luigino y Cristina Calvo

(2009), *El precio de la gratuidad*, Ciudad Nueva, Buenos Aires.

Carranza Barona, César

(2013), “Economía de la reciprocidad: una aproximación a la economía social y solidaria desde el concepto del don”, en *Revista Otra Economía*, vol. 7, N° 12, enero-junio, UNISINOS, pp. 14-25.

CEPAL

(2010), *La hora de la igualdad: brechas por cerrar, caminos por abrir*, informe del 33° período de sesiones de la CEPAL, mayo.

Mauss, Marcel

(2009) [1925], *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz Editores, Buenos Aires.

Ost, François

(2004), “Le douzième chameau ou l’économie de la justice”, en *Liber amicorum Guy Horsmans*, Bruylant, Bruxelles, pp. 843-867.

Polanyi, Karl

(1976), “El sistema económico como proceso institucionalizado”. en Maurice Godelier (comp.), *Antropología y economía*, Anagrama, Barcelona, pp. 155-178.

Ramos, Rosa

(2012), *Sumak Kawsay, Suma Qamaña y Teko Pora. Vida Buena. Una propuesta de la sabiduría indígena*, mimeo.

Hacia un nuevo proyecto de sociedad: el don y la reciprocidad... Cristina Calvo

Razeto, Luis

(1997), *Factor “C”* (charla con la Escuela Cooperativa “Rosario Arjona” / Cecosesola) [en línea]. Disponible en: <http://www.economiasolidaria.org/files/el_factor_c.pdf>.

Zamagni, Stefano

(2013), *Por una economía del bien común*, Ciudad Nueva, Buenos Aires.

Acuerdos y conflictos. Aspectos de la relación Estado-Iglesia en las presidencias kirchneristas

Sergio De Piero
Aníbal Torres

Introducción

Desde el retorno de la democracia en nuestro país, la relación Estado-Iglesia ha sido marcada por etapas de *conflicto* –que de todos modos nunca alcanzaron alta intensidad–, por períodos de *distanciamiento pacífico* –esto es, un involucramiento menor de cada institución en los espacios de la otra– e, incluso, por momentos de *colaboración* –en particular en lo referido a la cuestión social–. Es importante marcar este punto porque no toda la historia argentina presenció este tipo de relaciones. Hubo momentos en que la conflictividad alcanzó niveles altos (la ruptura de relaciones con el Vaticano en la presidencia de Julio A. Roca, en 1884, o la aun más grave durante la última etapa del segundo Gobierno peronista, de 1954-1955).

En medio de este devenir, la historia nacional depara a la Iglesia, en sus distintas expresiones, un lugar sin duda destacado. Desde la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) a los movimientos de laicos, órdenes religiosas u otras instituciones, se puede percibir su presencia. Incluso en relación con los trágicos momentos de la historia reciente, como fue la dictadura militar –con el firme apoyo de algunos grupos (los llamados “integristas”), la falta de acción de los sectores conservadores, hasta la presencia de otros en organismos de derechos humanos–, se habla de la complejidad y diversidad que habita dentro de la misma Iglesia. Es así que, en distintos Gobiernos demo-

cráticos, pueden encontrarse sectores de la Iglesia cercanos a alguno de esos Gobiernos y otros espacios, en cambio, en la oposición, lo que habla nuevamente de esa complejidad interna, de la ausencia de un perfil político desde lo católico que pueda identificarse como unívoco.

Es pertinente aclarar, a los fines de este artículo, que existe una “vida de la Iglesia” que hace a su dimensión institucional y comunitaria de carácter más interno, a sus grupos, prácticas, iniciativas, debates, tradiciones, rupturas, lazos de pertenencia, etc., que requiere de un estudio sistematizado, sobre el cual se han hecho notables avances en los últimos años, los que servirán para las indagaciones que aquí haremos, pero en los que no nos es posible profundizar. Dicho de otro modo: nos interesa referirnos a la acción pública de la Iglesia, tomando en cuenta algunos de sus espacios, pero sabiendo de la imposibilidad de abarcar la totalidad, motivo por el cual elegiremos los referentes con algún nivel de incidencia en las políticas públicas y en la misma opinión pública, es decir, nos centraremos en la “acción de la Iglesia” vinculada a esos espacios.

En estas páginas, queremos analizar el modo en que se fue desarrollando y las particularidades que adquirió la relación del Poder Ejecutivo Nacional con la Iglesia, durante los Gobiernos de Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner y las políticas públicas que de algún modo u otro involucraron a la Iglesia. A su vez, no podemos dejar de señalar algunos aspectos que implicó la designación del cardenal Jorge Bergoglio como Papa en marzo de 2013. Existe cierta visión general con respecto a que estas relaciones han sido “malas” o que el conflicto se impuso por encima de los acuerdos y las articulaciones. Hay algo de cierto en esto, en tanto un Gobierno que optó por una mayor presencia del Estado en distintos campos de lo social genere nuevamente, como en el pasado, ciertos niveles de tensión con algunos sectores de la Iglesia, en particular en el Episcopado o grupos adversos a la ideología del Gobierno. Nos interesa conocer cuándo ciertas políticas llevaron a algún grado de conflicto y en qué espacios, en cambio, primó el acuerdo y la colaboración, para comparar, incluso, aspectos de las relaciones con los anteriores Gobiernos democráticos. Aquí, como es correcto por otra parte, buscamos expandir el concepto de Iglesia más allá de su jerarquía, es decir del Episcopado, el cual es desde luego un actor fundamental dentro de una institución donde el poder está concentrado. El estudio tomará como actores principales a los Gobiernos kirchneristas y el modo en que éstos

impactan en distintos espacios de la Iglesia, ya que no puede hablarse de una acción homogénea, tampoco desde el mismo Episcopado. El trabajo se desarrollará en la combinación de un análisis sincrónico y diacrónico; ello nos permitirá tomar algunos hechos o políticas que marcaron un momento político, pero que fueron repercutiendo en decisiones posteriores, hasta llegar a definir al mismo kirchnerismo y a la Iglesia.

De dónde se viene: las relaciones antes del kirchnerismo. El diálogo argentino

Antes de detenernos a analizar el período iniciado en mayo de 2003, es importante reparar en cómo llegó a esa instancia la relación entre los actores políticos partidarios y eclesiásticos. Durante los Gobiernos de Raúl Alfonsín, Carlos Menem, Fernando de la Rúa y Eduardo Duhalde, se suscitaban diferentes instancias que incluyeron conflictos y acuerdos, que marcaron el lugar que la Iglesia comienza a tener en la democracia renacida en 1983. Respecto del primero (1983-1989), merecen ser nombrados el duro rechazo de un sector del Episcopado a la Ley de Divorcio Vincular (1987), a la vez que otros sectores se mantuvieron prescindentes del debate y no fueron pocos los apoyos (aunque fuese silenciosamente), en particular entre los laicos; también, el errático posicionamiento respecto de los juicios a los militares por violación a los derechos humanos, que penduló entre las declaraciones a favor de la justicia y la aún más extendida manifestación a favor de la “reconciliación”, que en no pocos casos implicaba la omisión de los juicios (se habló incluso de la necesidad de un “manto de olvido”). Ese mismo Gobierno de Alfonsín contó también con la Pastoral Social, como un vehículo de negociación con la CGT (Fernández, 1990), al tiempo que cabe destacar la activa participación de la Iglesia en el Congreso Pedagógico Nacional.

Durante los Gobiernos de Carlos Menem (1989-1999), se manifestaron diferencias en el interior del Episcopado con respecto al grado de acercamiento al Gobierno nacional (por ejemplo, en torno a los indultos), que en el caso de algunos obispos fue explícito, mientras que el entonces presidente tuvo cruces públicos con algunos de ellos, cuando incluso calificó a dos prelados de “necios e hipócritas” (De

Piero, 2004). El notable aumento de la pobreza fue una de las cuestiones que generó conflictos en el espacio público, en tanto que el decidido apoyo de Menem a las posturas del Vaticano en los foros internacionales (en temas como el aborto, por ejemplo) le implicaba un relevante grado de cercanía con la jerarquía. Algunos obispos, menos de 15 sobre un total de 100, expresaron de manera pública su apoyo al Gobierno de Menem.

La brevedad de los Gobiernos de la Alianza (1999-2001) y de Eduardo Duhalde (2002-2003) implicaron que las posibilidades de acuerdos o conflictos fueran menores. Sin embargo, vale destacar que, ante la dramática crisis desencadenada en 2001, aquéllos, y en particular quienes estaban en la conducción de los distintos niveles de gobierno, empezaron a percibir en diferentes expresiones de la sociedad civil (como las asambleas barriales), cómo se buscaba “deslegitimar el proceso de toma de decisiones basado en la representación” (De Piero, 2010: 152).

Frente a semejante situación, los oficialismos recurrieron a la Iglesia católica, con la puesta en marcha de iniciativas tales como el “Diálogo Argentino”, que contó con la participación del Episcopado. Así, se pudo ver en funcionamiento –como en otras tantas veces en la historia argentina– al esquema “doble” de “agenciamiento político de lo religioso y religioso de lo político” (Catoggio y Mallimaci, 2008: 9).

Por el lado de los actores eclesiales (y en relación con posicionamientos de la propia Iglesia a nivel internacional), la crisis los llevó a intervenir con mayor vigor en dos líneas de acción, buscando tanto “la reconstrucción de una comunidad política partidaria” –para revertir la pérdida de legitimidad y credibilidad de la dirigencia y del régimen político– como la “reconstrucción de una concepción de humanidad” que eliminara las situaciones de vulnerabilidad social (Mallimaci, 2008).

En este sentido, es fundamental comprender que el Episcopado ha optado por ejercer una peculiar relación con el sistema político en general y con el sistema de partidos en particular (los encuentros denominados “constructores de la sociedad pluralista” o la “Semana Social” dan cuenta de ello). Esto se dio en consonancia con los lineamientos generales del magisterio pontificio de las últimas décadas, que ha admitido otras interacciones allí donde el clivaje Iglesia-Estado sí ha estado activado. De esta manera, en Argentina la Iglesia ha renunciado a tener “su” partido, y más bien ha preferido cultivar una

pastoral signada por el diálogo con las distintas agrupaciones partidistas y ejercer cierto ascendiente sobre ellas. Durante los años de la dictadura y hasta fines de los 80, se cultivó un importante acercamiento al movimiento obrero, donde tanto la Pastoral Social como el Centro Investigación y Acción Social (CIAS) tuvieron un importante nivel de comunicación e incluso incidencia en sectores del sindicalismo y de la CGT en general.

Sin embargo, en los últimos años, no surge la generación de una agenda definida en torno del campo político o sindical; si bien se han realizado encuentros, no emerge una corriente sustentable con referencia a la pastoral social, con líneas nítidas al respecto. El porqué de esta situación puede vincularse a diversos aspectos, como la privación de lo religioso relacionado con el mundo de lo cotidiano, los vínculos de cercanía o familiares, antes que con los problemas de la *polis*. Durante los 90, esa tendencia abarcó a buena parte de la sociedad argentina. Sin embargo, con cierta activación de lo político desde la crisis del 2001, no pareció notarse un correlato de este proceso en la Iglesia, en términos generales.¹ También es probable que, luego de la trágica experiencia de la dictadura militar, y la cercanía de grupos católicos con ella, se haya seguido, quizás no de manera explícita, la opción más prudente respecto de alentar la “participación en política”. Incluso, cada vez más la incidencia o vinculación con lo político está dando lugar a una segmentación en temáticas, antes que a una visión política global. Existe acción y participación en relación con determinadas cuestiones que, en ocasiones, desde la Iglesia suelen estrechar la mirada sobre el vasto campo de lo social: el divorcio (en su momento), la despenalización del aborto, el reparto de anticonceptivos, la despenalización del consumo de ciertas drogas, el matrimonio igualitario (más cercano en el tiempo). Un abanico de temas acotados, que no suelen vincularse al clima y la situación sociopolítica en el que éstos se plantean. De allí que la iniciativa del Diálogo Argentino implicara aceptar la existencia de una agenda compleja y múltiple en la que arribar a acuerdos fuese su desafío más difícil, y de

¹ Es cierto que desde mediados de la primera década del siglo se lanzaron la propuesta “De habitantes a ciudadanos” (CNJP, 2007) y diversos cursos de formación que alentaban a la participación, en particular en los sectores medios. No obstante, no parece que las iniciativas hayan generado respuestas de envergadura, y se percibe con claridad la ausencia de liderazgos al respecto.

hecho quedó en una iniciativa que no alcanzó los horizontes esperados por parte del conjunto de los actores involucrados. Sin embargo, a pesar de esas limitaciones, lo que sí puede observarse es la persistencia de una capilaridad de la Iglesia en el territorio, en los barrios a través de las parroquias, de Cáritas u otras instituciones que siguen teniendo una presencia notable en la cotidianeidad, manteniendo un discurso político de baja intensidad.

La asunción de Kirchner: enfrentamientos y coincidencias

Como se recordará, Néstor Kirchner llegó a la presidencia de la Nación con tan sólo el 22% de los votos, ya que Carlos Menem se negó a participar del balotaje en el que se lo daba por derrotado. Sin embargo, en medio de la crisis económica y social en la que se encontraba inmerso, el Gobierno logró recomponer una imagen pública de alta aceptación, y en pocos meses se hizo de un apoyo inesperado. Enunció en primer lugar un discurso de fuerte crítica a la política económica de cuño neoliberal y responsabilizó al FMI y otros organismos internacionales por imponer las políticas económicas que derivaron en la crisis de 2001; también, planteó desde sus inicios la posibilidad de la conformación de un nuevo movimiento político que, apoyado en el peronismo, buscara traspasar sus fronteras. Esta política se expresó a partir de lo que se denominó la “recentralización” de la política de la mano de una mayor presencia del Estado, es decir, de un aumento de la intervención en las diferentes dimensiones que implicaban las políticas públicas, sea como mediador en conflictos entre actores, o como decisor de sus orientaciones.

Algunas políticas en particular encontraron resistencia en sectores de la Iglesia. Por ejemplo, a través del Ministerio de Salud, conducido por Ginés González García, continuó el Programa Remediar, que había sido ideado por dicho funcionario en la presidencia de Eduardo Duhalde. Este programa apunta a la atención primaria de la salud y, en particular, a la distribución de botiquines a través de los centros de salud, para proveer de medicamentos básicos a personas de bajos recursos. El botiquín, que incluía la distribución gratuita de anticonceptivos en la población, suscitó en febrero de 2005 una dura carta del

entonces obispo castrense, Antonio Baseotto, al ministro de Salud, en la que criticaba la entrega de anticonceptivos a través del Programa Remediar, postura que reforzó con una frase de Jesús: “Los que escandalizan a los pequeños merecen que le cuelguen una piedra de molino al cuello y lo tiren al mar”. La frase significó la apertura de un conflicto de grandes proporciones. El peculiar uso que hizo Baseotto de aquellas palabras, tomadas del Evangelio de Mateo, fue leído por el propio Ejecutivo y la opinión pública como una alusión a los crímenes del terrorismo de Estado, teniendo en cuenta que Baseotto había participado en oficios religiosos promovidos por sectores militares y civiles, y como una reivindicación, así, de su accionar. Con el despliegue paulatino por parte del oficialismo nacional de una activa política de juzgamiento a los delitos de lesa humanidad, a partir de la cual se reabrieron los juicios a militares y civiles (incluido el sacerdote Christian Von Wernich) comprometidos con la última dictadura, el hecho de que el máximo responsable de la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas se pronunciase en tales términos causó un profundo malestar en el Gobierno. Cuando el Ejecutivo decidió unilateralmente remover a Baseotto de su cargo, se abrió una escalada de tensión con el Vaticano, porque éste reclamaba su competencia en la materia para resolver el asunto. Pero a esta reacción de la Sede Apostólica, que fue acompañada también por el Episcopado, corresponde verla más propiamente relacionada con la lógica política institucional del Vaticano, en tanto Estado participante del sistema de derecho internacional.²

Ahora bien, más allá de estos posicionamientos de la conducción eclesial, la frase usada por Baseotto dejaba traslucir –en un nivel más profundo– ciertas tensiones soterradas en el interior de la Iglesia sobre la forma de leer los años 70 y las políticas del Gobierno en materia de derechos humanos. En este sentido, cabe señalar que el enfoque del kirchnerismo sobre ese trágico período ha encontrado tanto notables coincidencias como fuertes discrepancias con el abordaje del Episcopado.

Luego de un arduo trabajo de renovación en la conducción eclesial (sobre todo a partir de la llegada de Estanislao Karlic –y sus sucesores– a la presidencia de la CEA en 1996) y con la decisión del pontifica-

² Recién en 2007, cuando se le aceptó la renuncia por haber alcanzado la edad de jubilación, el Vaticano dio por terminado el caso Baseotto.

do de Juan Pablo II de hacer un pedido de perdón de cara al comienzo del tercer milenio,³ los obispos argentinos fueron madurando paulatinamente su condena al terrorismo de Estado y la reprobación de los comportamientos de muchos “hijos” de la Iglesia (documentos de la CEA, 1996 y 2000).

Pese a esto, con posterioridad a los dichos de Baseotto y a la declaración de la Corte Suprema de inconstitucionalidad de las leyes de Obediencia Debida y Punto Final, la alusión del Colegio Episcopal en 2005 a “cierto maniqueísmo” en la forma en que algunos sectores interpretan la historia nacional (remitiendo a lo ya sostenido en el documento de la CEA “Iglesia y comunidad nacional” de 1981), junto con la insistencia en transmitir “*toda* la verdad sobre lo acaecido en la década del 70” –llamando a no callar “los crímenes de la guerrilla”, aunque aclarando que éstos “de ningún modo son comparables con el terror de Estado”– marcó un evidente distanciamiento con el enfoque del Gobierno y de los organismos de derechos humanos más cercanos al oficialismo (CEA, 2006: 258). Esto se evidenció en los dichos de Kirchner en su visita a la Basílica de Luján (el 12/10/2005), cuando criticó la actitud de algunos obispos vinculados con la dictadura.

Aun tomando en cuenta las críticas surgidas desde dentro y fuera de la Iglesia –centradas en lo que ha faltado en los documentos y comportamientos (Esquivel, 2004)–, es evidente que sectores eclesiales han buscado recomponer de algún modo la relación con el resto de la sociedad en el tema derechos humanos, aunque ese camino no es de ningún modo lineal, asumiendo desde la Iglesia que aquellas posturas eran insostenibles en varios aspectos y que, a su vez, la alejaba de buena parte de la sociedad. Así, en su intervención ante los obispos reunidos en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) en Aparecida (Brasil) en 2007, el titular de la CEA refirió: “Nuestra Iglesia en Argentina se encuentra transitando un camino de conversión pastoral [...]” (Bergoglio, 2007: 15). A pesar de que no se ha generado en el marco de la CEA una pastoral específica sobre derechos humanos, una muestra de este acercamiento es que, en el contexto de la conmemoración de los 30 años del golpe

3 Que se concretó en documentos de la Santa Sede, como “Nosotros recordamos: una reflexión sobre la shoah” (Comisión para las Relaciones Religiosas con el Judaísmo, 1998) y “Memoria y reconciliación. La Iglesia y la culpas del pasado” (Comisión Teológica Internacional, 2000).

de Estado de 1976, tuvo lugar un acercamiento importante entre el Gobierno de Néstor Kirchner y el Episcopado conducido por Jorge Bergoglio, particularmente en los homenajes realizados en memoria de los sacerdotes y seminaristas palotinos asesinados en la iglesia San Patricio⁴ (donde coincidieron el presidente y el cardenal primado) y del obispo de La Rioja, Enrique Angelelli.

Otro signo de esa nueva pastoral tendiente a reformular la relación con la sociedad es la profundización de los pasos dados ya en los años 60 respecto del ecumenismo y el diálogo interreligioso, continuando el camino abierto por el cardenal Jorge Mejía y el rabino Marshall Meyer, entre otros. Esto se fue concretando en la labor desde la Comisión Episcopal de Ecumenismo, Relaciones con el Judaísmo, el Islam y las Religiones (CEERJIR), a partir de la cual se fue extendiendo a muchas diócesis un fenómeno que había estado presente sobre todo en la arquidiócesis de Buenos Aires. Todo ello se fue definiendo tanto en realizaciones más colectivas –como los encuentros interconfesionales anuales en distintos puntos del país, los trabajos conjuntos entre Cáritas y la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) y espacios como el Instituto para el Diálogo Interreligioso– como en gestos individuales pero no menos significativos –como la presencia del cardenal Bergoglio en el Centro Islámico de la República Argentina, su cercanía con ortodoxos, protestantes y grupos evangélicos y su firma en 2005 con la que encabezaba un petitorio que exigía justicia para las víctimas del atentando de la AMIA–.

La llegada del kirchnerismo al gobierno supuso acompañar el fecundo, plural y pacífico diálogo interconfesional del país con algunas iniciativas concretas. Una de ellas fue el impulso, desde la Secretaría de Culto de la Nación, de un nuevo régimen jurídico para la libertad religiosa, por lo que se llegó dos anteproyectos (en 2006 y 2009), que recibieron importantes sugerencias desde instituciones como el Consejo Argentino para la Libertad Religiosa (CALIR) (Padilla, 2009). Si bien estos intentos no prosperaron, la Iglesia fundamentalmente acompañó estas iniciativas y las que impulsaron en esa materia legisladores de la oposición (Lo Prete, 2013). Por otra parte, la deci-

⁴ Un año antes, en 2005, el arzobispo de Buenos Aires había dado la autorización para iniciar el proceso de canonización de los mártires Pedro Duffau, Alfredo Leaden y Alfredo Kelly (sacerdotes), y también de Salvador Barbeito y Emilio Barletti (seminaristas).

sión del Gobierno de trasladar entre 2007 y 2013 la celebración del *Te Deum* a distintas ciudades del país (motivada en un principio por discrepancias con el arzobispo de Buenos Aires) incentivó a que los cultos no católicos tuvieran mayor participación en esa ceremonia, aspecto que la propia Iglesia católica vio positivamente, intensificando la buena relación que se venía dando desde el posconcilio.

Pero si esos posicionamientos en materia de derechos humanos, ecumenismo y diálogo interreligioso han ido permeando –con mayor o menor grado de convicción– el comportamiento de la mayoría de los miembros de la Iglesia, el conflicto con el obispo Baseotto permitió que algunos sectores minoritarios y activos de la institución, como los cercanos al lefebvrismo, los autodenominados grupos “pro vida” y publicaciones periféricas (como *Panorama Católico*, *Católicos en Alerta*, etc.) –todos con rasgos integristas o restauracionistas– emergieran a la arena pública como un nucleamiento de actores marcadamente refractarios tanto hacia la mayoritaria línea dialoguista del Episcopado como con respecto al Gobierno por cuestiones ideológicas. A partir de allí, veremos a esa coalición –minoritaria, insistimos– movilizarse cada vez que vea en las políticas públicas impulsadas por el kirchnerismo una “amenaza” a sus convicciones.

Pero, aun en los momentos más álgidos de las rispideces suscitadas por el caso del obispo castrense, el oficialismo mantuvo importantes canales de cooperación con la Iglesia, los cuales ya se habían abierto a poco de su llegada al Gobierno en 2003. En este sentido, primeramente nos detendremos en el apoyo que el Ejecutivo Nacional encontró en su estrategia renegociadora de la deuda externa.

Como herencia condicionante para cualquier política económica, la deuda externa demandó la atención urgente por parte del Gobierno. Con una estrategia renegociadora de notables divergencias con los intentos realizados por los Gobiernos anteriores, aquél encontró tanto en el Episcopado como en el Vaticano un apoyo importante. Así, se encontraban puntos de coincidencia con los pronunciamientos que los obispos venían expresando desde los momentos incluso previos a la crisis y también con las posturas que Juan Pablo II y Benedicto XVI habían ido asumiendo en sus intervenciones a través de la profesionalizada diplomacia del Vaticano, extendida prácticamente por todos los países del mundo y presente en los grandes foros internacionales.

Nuevamente se puso en evidencia que, ante los temas de carácter socioeconómico, la Iglesia puede hallarse cerca de los sectores po-

pulares y hasta de discursos vinculados a la izquierda; no ocurre lo mismo en lo referente a la moral individual y la esfera de lo privado.

Para consolidar ese apoyo eclesial, el kirchnerismo atendió a la especial importancia de la embajada ante el Vaticano. Así como se ratificó en el cargo a Vicente Espeche Gil, posteriormente introdujo una importante novedad en el perfil de los embajadores designados para representar al país. Con Carlos Cúster (2004-2008, vinculado al ámbito sindical), Juan Pablo Cafiero (desde 2008-2014) y Eduardo Valdés (desde 2014), se imprimió a la embajada ante el Vaticano una impronta signada por la preocupación frente a los temas sociales, particularmente a la cercanía con el mundo del trabajo. En los cuatro casos mencionados, la mayoría del Episcopado expresó su satisfacción con las designaciones.

Respecto de un segundo canal de cooperación con la Iglesia, encontramos la política de conservación y recuperación del patrimonio arquitectónico religioso nacional que comenzó a implementarse desde 2003. Esta política pública se fue canalizando a través de la Dirección Nacional de Arquitectura, dependiente de la Subsecretaría de Obras Públicas, inserta a su vez en la órbita de la Secretaría homónima del Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios. De esta forma, se han venido realizando obras tendientes a proteger, conservar y restaurar dichas construcciones y entornos, dando prioridad a aquellos sitios de mayor valor patrimonial o a los más comprometidos en sus características edilicias. Ahora bien, estos aspectos específicos no deben confundir los fines últimos de esta intervención pública, pues los trabajos ejecutados han sido concebidos teniendo en cuenta su contribución directa a mejorar la función específicamente cultural de cada sitio, lo que materializa la valoración positiva del Estado argentino respecto del fenómeno de la fe, y vuelve así operante el derecho a la libertad religiosa.

En cuanto al alcance de esta política, en lo que refiere solamente al culto católico,⁵ se intervinieron aproximadamente 35 establecimientos en diez provincias (Buenos Aires, Córdoba, Entre Ríos, Santa Fe, Santa Cruz, Tucumán, Catamarca, Santiago del Estero, Mendoza y Misiones) y en la Ciudad de Buenos Aires. Dentro de aquéllas, se eje-

⁵ Pues también se han visto beneficiadas construcciones de comunidades protestantes y judías.

cutaron obras en sitios emblemáticos para el pasado y el presente de la religiosidad en Argentina, como lo son Luján, la iglesia porteña de San Ignacio de Loyola y las Reducciones Jesuíticas de Misiones.⁶ Por la magnitud y por distintas características que hablan de lo importante que ha sido para la construcción del vínculo entre el kirchnerismo y la Iglesia, amerita que nos detengamos en la intervención estatal realizada en Luján.

En primer lugar, cabe destacar que las obras en el santuario mariano de este lugar comenzaron en 2003, y que es la primera licitación pública que firmó el presidente Kirchner luego de haber asumido. La fuerte carga simbólica de esta decisión política en los albores del nuevo Gobierno residía en que se trataba de revertir uno de los signos que habían marcado a nivel popular la aproximación de la crisis desatada en 2001, como fue concretamente el desplome de una de las pesadas cruces del templo desde 106 metros de altura. Además, las obras en la Basílica de Luján se fueron ejecutando a lo largo de todo el período que aquí estudiamos, lo cual indica que, más allá de los desencuentros que se registraron con la Iglesia en ciertas arenas de políticas, el vínculo con ésta ha admitido también lazos más sólidos, lo que valió el reconocimiento de los obispos Rubén Di Monte y Agustín Radrizani, al frente sucesivamente de la arquidiócesis de Mercedes-Luján (*Noticias Mercedinas*, 23/09/2007). Además, fue el sitio donde Cristina Kirchner y su gabinete, junto al Episcopado presidido por Jorge Bergoglio, celebraron en 2008 una misa por los 30 años del inicio de la mediación pontificia de Juan Pablo II en el diferendo con Chile por el canal de Beagle. También, el templo de Luján fue el elegido por el Gobierno para celebrar el *Te Deum* del bicentenario patrio de 2010 y el del 25 de mayo de 2013, fecha en la que además se cumplían diez años del oficialismo en el poder. Por último, en sus visitas a la Basílica, Néstor y Cristina Kirchner hicieron referencia a su fe católica. Tanto en términos simbólicos como materiales, significó una política relevante el perfil de tales relaciones.

⁶ Si bien no se pudo acceder al monto de lo invertido en esta política, las características de las intervenciones indican que se trata de cifras importantes, teniendo en cuenta que la Basílica de Luján está en obras desde 2003.

Reacciones ante la nueva institucionalidad planteada por el kirchnerismo y la conflictividad política

A poco de iniciarse el Gobierno de Cristina Kirchner, surgido luego del cómodo triunfo en primera vuelta con el 45,29% de los votos, el sistema político se vio fuertemente tensionado a raíz del conflicto desatado en marzo de 2008 con relación a la publicación de la Resolución 125 del Ministerio de Economía. Esta normativa plasmaba la política oficial en materia de derechos de exportación sobre los productos agropecuarios de mayor rentabilidad.⁷

Más que realizar un abordaje pormenorizado del devenir de dicho conflicto y de los posicionamientos que fueron adoptando los principales actores políticos y agropecuarios, nos interesa aquí detenernos particularmente en el rol que jugaron distintos actores de la Iglesia, a partir de su dispar grado de involucramiento en esa cuestión, cuyos intentos de resolución se volvieron prioritarios para la agenda pública nacional.

Como es sabido, los dirigentes de la llamada “Mesa de Enlace” (nucleamiento conformado por cuatro entidades empresariales del agro –CRA, CONINAGRO, FAA Y SRA–, fundamentalmente no con base en sus respectivas tradiciones y posiciones ideológicas históricas, sino en la defensa de intereses concretos), en su estrategia de legitimación ante la sociedad y de muestras de fortaleza ante el Gobierno, recurrieron a peticionar que el Episcopado asumiese un rol mediador ante el Ejecutivo. No obstante, la magnitud política, económica y territorial que fue tomando el reclamo ante la política gubernamental (que incluyó cortes de ruta, desabastecimiento, concentraciones en las principales ciudades del país y apoyos de dirigentes de la oposición, entre otras acciones) difícilmente hubiese dejado a la conducción eclesial sin emitir su opinión.

Así, en una serie de comunicados emanados al compás del agravamiento de la situación (de la Comisión Ejecutiva –en mayo– y de la Comisión Permanente –en junio–), los obispos remarcaban la necesi-

⁷ Es el sistema conocido como las “retenciones móviles”, según la evolución de los precios internacionales.

dad del diálogo y el respeto a la institucionalidad política como herramientas para solucionar el conflicto y el no perder de vista a los más pobres, evocando el lenguaje empleado en la propuesta condensada en el documento “De habitantes a ciudadanos”, emitido en 2007 por la Comisión Episcopal de Justicia y Paz. De acuerdo a las discusiones y enfrentamientos generados a partir de la Resolución 125, referimos aquí las acciones que se proponían en dicho documento: mitigar “la desertificación y degradación de los suelos, el agua y la pérdida de la biodiversidad”, e impulsar “un proyecto reindustrializador con distribución del ingreso” (CNJP, 2007: 25-26).

Como se sostenía en el documento “La nación requiere gestos de grandeza”, a través de su Comisión Permanente (2008), la CEA pedía, por un lado, que el Gobierno respetara al federalismo (tema ya planteado en la visita que la Comisión Ejecutiva había realizado en diciembre a la presidenta) y que buscara el “bien común”. Por el otro lado, instaba a las patronales agropecuarias a cesar en sus medidas de protesta, rayanas en la extorsión al conjunto de la ciudadanía. Los obispos tomaban así una posición ambigua.

Pero, pese a lo crítico del escenario, en el que no faltaron errores cometidos por el propio oficialismo –en particular, en su sistema de alianzas– y en donde hubo un empeoramiento de las condiciones de gobernabilidad y del ejercicio de la representación política, el proceso institucional abierto en mayo de 2003 y ratificado en 2007 no dejó que un actor por fuera (y por encima) de la política partidaria resolviera la situación.

De esta manera, si el conflicto desatado desde la Resolución 125, por un lado, nos permite ver los alcances y las limitaciones de la institucionalidad eclesial para incidir en el procesamiento de las tensiones del sistema político, por el otro lado, evidenció cosmovisiones y prácticas diferenciadas en el interior de la Iglesia, a partir de su relación con el territorio.

Más allá de la llamada de los obispos a respetar el federalismo en tanto arreglo histórico e institucional básico de la nación (fórmula que permite incluso coordinar el propio funcionamiento de la CEA), la cuestión del territorio admitió lecturas de gran intensidad simbólica para los sectores cuya labor pastoral se despliega fundamentalmente en el ámbito rural. Es allí donde se registraron evidentes acompañamientos a las protestas promovidas por la “Mesa de Enlace”, donde bajo la apelación genérica al “campo” se evocaba una cadena identi-

taria en la cual se concebía a la Iglesia como un eslabón fuerte de la misma. Esto se reflejaba, por ejemplo, en la celebración de misas en los cortes de ruta promovidos por los ruralistas y en el tono de ciertas publicaciones católicas.⁸

Sin embargo, no puede dejar de mencionarse que tales expresiones conviven en el interior de la Iglesia con otro tipo de enfoques. Si, en lo estrictamente socioestructural –y siguiendo lineamientos del magisterio pontificio–,⁹ el Episcopado se ha pronunciado reiteradamente por la necesidad del acceso a la tierra para los sectores postergados (incluso mediante una reforma agraria), viendo en esto un signo claro de expansión de la ciudadanía, en el plano doctrinal ha ido madurando paulatinamente un accionar pastoral más atento a la diversidad y complejidad de los centros urbanos, ámbitos donde se han visto surgir tanto oportunidades como desafíos para la Iglesia contemporánea¹⁰ y donde, de hecho, existen diversos grupos de laicos y religiosos que se han manifestado cercanos al conjunto de las políticas del kirchnerismo,¹¹ a la vez que otros sectores ya mencionados acrecentaron su oposición al Gobierno luego del conflicto de la Resolución 125.

Estos cambios de estrategia que mencionamos también han seguido con atención la mayor influencia que fueron adquiriendo los medios de comunicación en las sociedades contemporáneas. Cuando el Poder Ejecutivo decidió en 2009 –inmediatamente después del pico en el conflicto con las corporaciones agropecuarias– impulsar la modificación del régimen de radiodifusión heredado de la última dictadura militar, tomó como marco de referencia para la redacción del anteproyecto oficial el documento de los “21 puntos consensuados para una ley de radiodifusión en democracia”, que había elaborado

8 Ver el editorial abiertamente pro “Mesa de Enlace”, de Eduardo Arnau, aparecido en *Cristo Hoy* la semana del 23 al 29 de julio (2008: 20).

9 Pueden consultarse el documento del Pontificio Consejo de Justicia y Paz (1997) o el párrafo 27 de la carta “*Caritas in Veritate*” (Benedicto XVI, 2009).

10 Se puede citar como ejemplo de las reorientaciones provocadas a partir de esos cambios, la conformación en 2007 de la Pastoral Urbana Región Buenos Aires (PUBA), donde se agrupan 11 diócesis del conglomerado Buenos Aires - Gran Buenos Aires (Scheinig, 2013).

11 Es el caso, por ejemplo, de la organización “Nueva Tierra” y del colectivo “Curas en la Opción por lo Pobres” o, en algunos aspectos, de “Cristianos para el Tercer Milenio”.

la Coalición por una Radiodifusión Democrática, vasto nucleamiento de actores sociales y específicos del sector que se había conformado, en 2004, con el objeto de saldar una de las deudas de la democracia argentina. De esta manera, se iba perfilando el nuevo diseño institucional de tal regulación, con la que se buscaba reordenar aspectos relevantes de la comunicación, como el sistema nacional de medios públicos, la participación de los privados y de las organizaciones sociales, atendiendo también a la diversidad geográfica y cultural del país.

Tal como lo hizo con distintos actores interesados en la nueva ley y partícipes del sector, el Gobierno nacional mantuvo también reuniones con representantes de la Iglesia católica. La estrategia de la conducción eclesial para marcar su posición en el debate público sobre esa cuestión se canalizó fundamentalmente a través de las acciones de la Comisión de Comunicación Social del Episcopado, que inicialmente estaba a cargo del obispo Mario Maulión, hasta que en noviembre de 2008 asumió en esa función Agustín Radrizzani, junto con la ratificación de Jorge Bergoglio en la presidencia de la CEA. Además de participar en los encuentros citados, desde la mencionada Comisión se enviaron primeramente diversas cartas, tanto a funcionarios gubernamentales (a la propia presidenta –el 2 de mayo de 2008– y al interventor del COMFER, Gabriel Mariotto) como también a legisladores nacionales. Básicamente, allí la Iglesia pedía ser incluida en el debate que se estaba propiciando y planteaba su posición al respecto.

Así, cabe destacar que el oficialismo encontró el apoyo de la conducción eclesial para los propósitos básicos del nuevo marco regulatorio con relación a su impacto en la sociedad. Esto se desprende tanto de los pronunciamientos de Maulión y del vocero del Episcopado en aquel momento, Jorge Oesterheld, como de la presencia de Radrizzani primero en el acto de La Plata, donde la presidenta presentó oficialmente en marzo de 2009 el Anteproyecto de Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual, y luego tanto en las audiencias públicas que tuvieron lugar en septiembre de ese año (previas al tratamiento del tema en ambas Cámaras del Congreso) cuanto en la posterior reunión con el titular de la AFSCA, Martín Sabbatella, en medio del proceso de judicialización de la ley ya sancionada (*Télam*, 26/08/2013). Por su parte, también trascendieron gestiones menos públicas que en su momento realizó el arzobispo de Buenos Aires, en un acercamien-

to con el oficialismo en relación a la política pública que comentamos (*Crítica*, 11/04/2010; *Télam*, 19/09/2013).

Este posicionamiento eclesial puede entenderse, por un lado, a partir de que en el documento de la Comisión de Justicia y Paz que ya hemos citado, entre las “iniciativas para promover la responsabilidad ciudadana” se propone la necesidad de “utilizar los medios para construir ciudadanía”, con la convicción de que los servicios audiovisuales generan empoderamiento, de manera que corresponde a los medios masivos cooperar con la “política educativa nacional” (CNJP, 2007: 34 y 14). En este sentido, la conducción eclesial solamente realizó como observación la importancia de sostener los valores de la familia, la educación y la sana convivencia a través del nuevo régimen regulatorio. Pero además, y ya entrando en la dimensión de reclamos que hacían a su interés como institución, el Episcopado petitionó que en dicho régimen se respetase el carácter de la Iglesia en tanto persona jurídica de derecho público no estatal, de conformidad al art. 33 del Código Civil. Esto fue tomado en consideración por los legisladores e introducido en el art. 37 de la Ley 26.522, sancionada por una cómoda mayoría en ambas Cámaras.

Pero, además de lo señalado, cabe considerar un nivel más profundo del posicionamiento de la Iglesia con respecto a la política impulsada por el oficialismo, tomando en cuenta los aspectos que se han revelado como más controversiales de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual –en lo que concierne, por ejemplo, a las lecturas sobre la afectación de los intereses de las corporaciones de multimedios–. En este sentido, es difícil pensar que –más allá incluso de lo expresado públicamente– la conducción eclesial, si no compartía *in toto* las argumentaciones del oficialismo, por lo menos no dejaba de comprender tal postura. Básicamente, esto surge de no perder de vista cuál ha venido siendo el vínculo del propio Episcopado y sobre todo del Vaticano con los medios de comunicación. Si el primero advierte en algunos de éstos una marcada hostilidad o en otros una vocación casi militante de enfrentarlo con los Gobiernos de turno (por ejemplo, en temas como la cuestión social y aun con relación a la propia ley de medios),¹² el propio gobierno central de la Iglesia ha tenido una relación tirante con parte de los medios de comunicación, con el

12 Ver Goobar (2009).

aditamento de que aquí las pujas se dan en un escenario de carácter global.

Por otra parte, si el Ejecutivo conducido por Cristina Kirchner supo de coincidencias importantes con la Iglesia en relación con la política que acabamos de referir, o tan sólo vio indirectamente tensionarse su relación con el Episcopado a raíz de cuestiones de base económica (como la iniciativa oficial delineada a partir de la Resolución 125), la entrada en la agenda gubernamental de las demandas de las minorías sexuales por el reconocimiento de derechos civiles volvió nuevamente a tocar (como con la cuestión del Programa Remediar y el obispado castrense) los aspectos medulares de la compleja relación Estado-Iglesia. En este contexto político, a su vez, se advierte una tensión en torno a las dimensiones que se privilegian a la hora de hablar del “fortalecimiento de la democracia”. Para el kirchnerismo, inserto en este aspecto en la tradición del peronismo, la democracia está vinculada a la generación de mayor igualdad social y económica, a través de una fuerte presencia del Estado. En no pocos sectores de la Iglesia, por su parte, la idea de una democracia fuerte está vinculada a la tradición republicana, enfatizando la separación de los Poderes y las limitaciones a las atribuciones del presidente. Se expresó así en la candidatura del por entonces obispo de Iguazú, Joaquín Piña, para impedir la reforma constitucional que habilitaría una nueva elección del gobernador de Misiones; en el reciente apoyo de la Comisión de Justicia y Paz a la marcha convocada por los fiscales federales en torno a la muerte del fiscal Alberto Nisman; y también la revista *Criterio* en numerosos editoriales ha sido muy crítica con el Gobierno nacional, en casi todas sus facetas, pero en particular la dimensión institucional.¹³

De este modo, a cargo de la conducción de un Estado atravesado por la laicidad, el kirchnerismo argumentó entonces que dar respuesta a las demandas de las minorías sexuales se entroncaba con la construcción de ciudadanía a través de la ampliación de derechos de los sectores en situación de vulnerabilidad, incluso en el plano simbólico, en sintonía con el paradigma de la inclusión social desde el cual el oficialismo intentó abordar otras arenas de políticas. Desde

13 En el editorial de marzo de 2015 se habla de la existencia de “un Estado deshecho” (Consejo de Redacción).

este posicionamiento, guía del accionar político, si había sectores que invocaban derechos civiles por ser reconocidos, en el aparato estatal se debían remover los obstáculos institucionales que impedían gozar plenamente de aquéllos.

La propuesta de permitir legalmente el matrimonio entre personas del mismo sexo (tal como se reclamada desde la Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans) estaba llamada a generar la reacción de la Iglesia, por reñirse con los postulados de moral familiar que ha venido sosteniendo. Ciertamente, este posicionamiento eclesial es indiferente al color partidario de quien detente el control del gobierno, tal como la perspectiva comparada así lo indica. Más bien, tal postura forma parte de toda una visión antropológica de base evangélica y iusnaturalista que con insistencia los últimos Pontífices han venido sosteniendo en los foros internacionales (no sin disidencias desde líneas internas de la propia Iglesia), a la par de sus críticas al neoliberalismo y las condenas al uso de la guerra para la solución de conflictos.

Aquel debate desbordó en 2010 los canales institucionales de la representación política (lo que habilitó incluso mayores debilitamientos en la disciplina partidaria), y mostró así, además, que “tanto en defensores como en detractores de la reforma, [había] concepciones divergentes de lo que es por naturaleza” y que se podía hallar un “sustento filosófico” incluso en la propia intervención de los académicos favorables al cambio (Nosetto, 2011: 214).

Además, la propia conducción de la Iglesia también se vio rebasada por la activación de la cuestión. Ésta encontró, como ya se advertía desde años anteriores (Esquivel, 2004), a los obispos unidos entre sí y encolumnados detrás de los lineamientos y la estrategia del Vaticano: manifestar con firmeza la posición eclesial ante los actores políticos y movilizar a las bases. No obstante, el Episcopado (que desde 2005 presidía Jorge Bergoglio) se vio tensionado por los posicionamientos divergentes de la propia feligresía. Como en otras políticas impulsadas por el kirchnerismo,¹⁴ los católicos se dividieron en relación con

14 Al respecto, una encuesta realizada por la Universidad Nacional de La Matanza muestra algo ya sabido: muchas personas manifiestan su adhesión a la fe católica, y por tanto a la Iglesia, pero han apoyado leyes tales como el matrimonio igualitario. Las pertenencias religiosas son variadas y, en algún sentido, las lealtades divididas (Blanco, 2013).

apoyar o no la iniciativa del Gobierno, sea que estuvieran en “la calle”, o integrando distintos bloques parlamentarios, incluso el oficialista.

Así, también se puso a prueba la capacidad de los obispos de mantener una postura homogénea dentro de las filas católicas. Por un lado, en el ámbito del tratamiento parlamentario no se pudo definir el nuevo marco regulatorio en los términos deseados por la conducción eclesial (“unión civil” en vez de “matrimonio igualitario”, aunque la propuesta en apoyar la primera figura llegó muy tarde por parte de la Iglesia). Por otro lado, en la diócesis de Córdoba se reaccionó con dureza frente a los sacerdotes que allí expresaron su apoyo al “matrimonio igualitario” (al que también acompañaban sectores vinculados a la Universidad Católica de Córdoba); incluso no se pudo evitar el tono excluyente y hasta discriminador que dominaron algunas de las manifestaciones de parte de la feligresía (en particular, algunos de los autodenominados “pro vida”) en las inmediaciones del Congreso Nacional. Estas actitudes, rayanas en la intransigencia, opacaron lo que desde una legítima participación en el debate público democrático tenía la Iglesia para decir, y dejaron así en un segundo plano las distintas iniciativas de acompañamiento hacia las minorías, incluidas en la pastoral de muchas diócesis.

Este caso reveló nuevamente un punto central de lo que puede señalarse como conflictivo en las relaciones: aquello que está teñido de vinculaciones con la moral individual es una dimensión donde la Iglesia, como institución, más inconvenientes encuentra para tolerar la diversidad social.¹⁵ Y, a la vez, permitió reconocer que la movilización propuesta desde la Iglesia en contra de aquel proyecto encontró eco dispar en la sociedad y en sus propios miembros, cuyas opiniones no eran unívocas al respecto.

Luego de este hecho sucedió algo extraordinario, y por lo tanto inesperado: el cardenal Jorge Bergoglio fue electo Sumo Pontífice de la Iglesia católica. Curiosamente, cuando se presentó desde los balcones del Vaticano a la multitud, utilizó palabras semejantes a las de Néstor Kirchner, cuando reafirmaba su identidad en la lejanía patagónica: “Fueron a buscar al obispo de Roma al fin del mundo”, dijo Francisco. Palabras que reafirman la noción de un afuera, de una lejanía respec-

¹⁵ Signos recientes del Papa Francisco dan cuenta de una lectura que exige cambios al respecto.

to del lugar político que ahora se iba a ocupar. Este nombramiento hizo pensar que la relación Estado-Iglesia tomaría un giro de enfrentamiento casi extremo. No fue así, porque se impuso la continuidad de la lógica en que ambas instituciones venían relacionándose hasta ese momento.

La elección de Bergoglio como Papa y el impacto en la política local

El hecho es, desde muchos aspectos, extraordinario: Europa ha perdido la hegemonía que por siglos tuvo en la designación del Papa y ese espacio es ocupado por uno proveniente del tercer mundo, de Latinoamérica en particular. Tal acontecimiento es en sí mismo un cambio notable: aunque Jorge Bergoglio no aparecía como un claro exponente de las corrientes eclesiales más progresistas, su sola proveniencia *desde las periferias* y su preocupación por los temas sociales, pero en particular por manifestaciones que marcaron cierta ruptura en relación con la moral individual, le imprime un tinte renovado a la conducción de la Iglesia a nivel mundial, y esto explica el interés que fue despertando en los Gobiernos latinoamericanos. Sin embargo, para nuestro análisis nos interesa la repercusión en la política argentina que su designación produjo.

En los primeros momentos, su nombramiento, además de con sorpresa, fue recibido con cierto temor por algunos espacios oficialistas: la escasa simpatía que por momentos el ahora exarzobispo de Buenos Aires y el kirchnerismo se habían expresado hacía ver su nominación como una derrota entre política y cultural. Sin embargo, la cuestión es mucho más compleja. Por una parte, Bergoglio, desde que se convirtió en Francisco, posee una amplia agenda global inherente a la conducción de la Iglesia y los problemas que viene encarando en y desde el Vaticano ocupan buena parte de sus tareas.

Aquí se incluye, desde luego, la atención que el Papa ha venido mostrando hacia Argentina, lo cual ha generado un diálogo fluido tanto con dirigentes de la oposición como con varios referentes del oficialismo (más allá de las presunciones de algunos medios de comunicación y cierta dirigencia opositora de que Francisco encabezaría el fin del kirchnerismo). En este sentido, y sobre todo a partir de los

encuentros con Cristina Fernández y de la centralidad que el Papa ha venido dando a sus críticas al neoliberalismo mundial (más que a hacer hincapié en los temas de moral individual y familiar), se empezó a delinear una nueva relación entre el oficialismo y la Iglesia. Entre los gestos que marcan esta nueva etapa, podemos consignar: la presencia de funcionarios del gabinete nacional en el inicio del ministerio del arzobispo Mario Poli, el apoyo de varios obispos a la designación del sacerdote Juan Carlos Molina en la SEDRONAR, el retorno del *Te Deum* del 25 de Mayo a la Catedral de Buenos Aires en 2014, las coincidencias para conmemorar el 40º aniversario del asesinato del padre Calos Mugica y la mirada similar con respecto a la regulación de los medios de comunicación y la legislación penal, como el mismo Papa dejó trascender.

Argentina no escapa a un contexto latinoamericano donde no se puede pensar la relación política-religión desde la separación rígida propugnada en algunos países europeos. Como hemos visto en este trabajo, aquí la dirigencia política tiene una valoración en general positiva de las religiones¹⁶ y, pese a lo percibido por algunos grupos minoritarios, con el kirchnerismo eso no ha cambiado. Que legisladores oficialistas y opositores participaran en una delegación interreligiosa de católicos, judíos e islámicos que fuera recibida por Francisco, o que ante el Muro de los Lamentos se diera el inédito abrazo de un papa, un rabino y un líder islámico, y que los tres fuesen argentinos, es muestra elocuente de que con el kirchnerismo se ha mantenido la tradicional política de protección de la libertad religiosa.

Así, a partir de Francisco ha empezado una etapa donde parece acentuarse la *cooperación* en una agenda de no pocas coincidencias, lo que no implica anular la *autonomía* y los espacios para la *crítica* mutua.

El recorrido realizado hasta aquí muestra la continuidad de una tendencia marcada por un movimiento *pendular* que va de la *cooperación* al *conflicto* entre la conducción de la Iglesia católica y el Gobierno nacional. Ninguna de las dos variantes llegó a niveles extremos ni estables. La conducción eclesial avanzó en reclamos, manifestaciones públicas e incluso presiones frente a temas sensibles a su

¹⁶ De hecho, según una medición realizada por la Universidad de Salamanca para el período 2007-2011, más del 70% de los parlamentarios argentinos se decían creyentes, de los cuales más del 80% se declaraban católicos (Rodríguez, 2011).

concepción, involucrados en cambios en las políticas públicas frente a los que no estaba de acuerdo (en particular, lo referido a la moral individual y familiar). Estas presiones pudieron ser públicas o privadas, exitosas o estériles. Con todo, esa situación nunca revistió carácter de gravedad, ni impidió que al mismo tiempo se produjeran articulaciones en otras áreas de Gobierno.

Además, la Iglesia no presenta un frente unificado en el modo en que asume su incidencia en la esfera pública, aun cuando se compartan los principios de fondo. Esto en algún sentido explica esa situación dual. Por una parte, parece cierto que la Iglesia *convivió* con el kirchnerismo, pero no se *integró* políticamente a este proceso (sabiendo que hubo grupos católicos que sí lo hicieron), pues sus cuadros dirigentes y el Episcopado, en términos generales, no parecen haberse sentido representados por la línea política del Gobierno nacional. Por otra parte, si bien puede observarse cierta homogeneidad en el interior del colegio episcopal, traducido en sus pastorales y equipos de trabajo, las estrategias de acción no son unívocas, y sobre las razones respecto de los temas en conflicto, tanto en lo que hace a la dimensión moral como a cuestiones socioeconómicas (como fue el caso de la Resolución 125), los argumentos presentados en los documentos oficiales de la CEA no logran reflexiones más profundas, que superen palabras generales llamando al *diálogo* y la idea de *bien común*, compleja de traducir ante hechos de conflicto social y político.¹⁷ Los grupos “intensos”, que expresan posiciones algo extremas en su visión sobre lo político y el rol del Estado en particular, representan aún espacios sin capacidad de imposición de una orientación política general del Episcopado, y se entiende por qué para ellos la asunción de Francisco no fue una noticia alentadora.

Es por eso que, para concluir, podemos afirmar que el lugar de la Iglesia católica, en tanto institución, quedó definido –en las características citadas en este último punto– ya en los primeros años del retorno democrático. Con el transcurso del tiempo se fue consolidando esa tendencia, incluso luego de la elección de Jorge Bergoglio como nuevo Papa.

¹⁷ Por ejemplo, la Comisión Episcopal de Justicia y Paz emitió un breve comunicado en mayo de 2008: “Bases para un diálogo ciudadano”, de características sumamente generales y sin referencia a la coyuntura política.

Bibliografía

Benedicto XVI

(2009), Carta encíclica *Caritas in Veritate* [en línea], 29 de junio. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html>.

Catoggio, María Soledad y Fortunato Mallimaci

(2008), “Introducción”, en Fortunato Mallimaci (comp.), *Religión y política, perspectivas desde América Latina y Europa*, Biblos, Buenos Aires.

CEA (Conferencia Episcopal Argentina)

(1981), “Iglesia y comunidad nacional” [en línea], 42º Asamblea Plenaria, 4-9 de mayo. Disponible en: <http://www.cea.org.ar/07-prensa/iglesia_y_comunidad_nacional_1.htm>.

(1996), *Caminando hacia el tercer milenio. Carta pastoral para preparar la celebración de los 2000 años del nacimiento de Jesucristo*, aprobada el 27 de abril en la 71º Asamblea Plenaria de la CEA, Oficina del Libro, Buenos Aires. Disponible en: <http://www.episcopado.org/porta/2000-2009/cat_view/150-magisterio-argentina/39-1990-1999.html>.

(2000), “Reconciliación de los bautizados: confesión de las culpas, arrepentimiento y pedido de perdón de la Iglesia”, en *Boletín Semanal AICA*, N° 2283, 20 de septiembre. Disponible en: <http://aica.org/aica/documentos_files/CEA/Otros_documentos/Reconciliacion.htm>.

(2006), *Iglesia y democracia en la Argentina. Selección de documentos del Episcopado Argentino*, CEA-Oficina del Libro, Buenos Aires.

CNJP (Comisión Nacional de Justicia y Paz)

(2007), “De habitantes a ciudadanos” [en línea], documento de la Comisión Nacional de Justicia y Paz de la Conferencia Episcopal Argentina, pp. 1-38. Disponible en: <<http://www.justiciaypaz.org/wp-content/uploads/2013/06/Propuesta-de-trabajo-de-Hab-a-ciud.pdf>>.

(2008), “Bases para un diálogo ciudadano”, [en línea]. Disponible en: <<http://www.justiciaypaz.org/documentos-6>>.

Comisión para las Relaciones Religiosas con el Judaísmo

(1998), “Nosotros recordamos: una reflexión sobre la shoah” [en línea]. Dis-

ponible en: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_16031998_shoah_sp.html>.

Comisión Permanente de la CEA

(2008), “La nación requiere gestos de grandeza”, Reunión Extraordinaria, 5 de junio. Disponible en: <<http://www.aicaold.com.ar//index2.php?pag=ceacomisionpermanenteo80605>>.

Comisión Teológica Internacional

(2000), “Memoria y reconciliación. La Iglesia y la culpas del pasado” [en línea]. Disponible en: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_sp.html>.

De Piero, Sergio

(2004), “Iglesia y menemismo: entre la bendición y el conflicto”, en *Argentina Reciente, Ideología y Política Contemporáneas*, N° 2, Buenos Aires, diciembre, pp. 123-150.

—

(2010), “Sociedad civil: planteo sobre la mediación política”, en Sergio De Piero (coord.), *¿Hacia dónde? Debates, consensos y estrategias para la Argentina bicentenaria*, La Crujía, Buenos Aires, pp. 143-164.

Esquivel, Juan Cruz

(2004), *Detrás de los muros. La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)*, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.

Fernández, Arturo

(1990), *Sindicalismo e Iglesia: 1976-1987*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Lo Prete, Octavio

(2013): “Una ley de libertad religiosa en Argentina: asignatura pendiente”, en *Derecho y Religión*, N° 8, pp. 283-300.

Mallimaci, Fortunato

(2008), “Globalización y modernidad católica: papado, nación católica y sectores populares”, en Aurelio Alonso (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, CLACSO, Buenos Aires.

Nosetto, Luciano

(2011), “Prudencia de la escritura. Teoría y política en el debate sobre el matrimonio igualitario”, en *Papeles de Trabajo*, año 5, N° 8, noviembre, pp. 208-214.

Padilla, Norberto

(2009), *Ley de libertad religiosa: la historia que he vivido*, CALIR, Buenos Aires.

Pontificio Consejo de Justicia y Paz

(1997), “Para una mejor distribución de la tierra. El reto de la reforma agraria” [en línea], Roma, 23 de noviembre. Disponible en: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_19980112_distribuzione-terra_sp.html>.

Rodríguez, Cecilia

(2011), “Religión y política en América Latina”, en *Boletín Élite*s, N° 27, Universidad de Salamanca, mayo, pp. 1-8.

Scheinig, Jorge

(2013), “Camino recorrido” [en línea], Pastoral Urbana Región Buenos Aires (puba). Disponible en: <<http://www.pastoralurbana.com.ar/web/camino-recorrido.html>> [consultado en agosto de 2014].

Artículos

En semanarios

Arnau, Eduardo

(2008), “De dónde saca la fuerza el campo” (editorial), en *Cristo Hoy*, 23-29 de julio, p. 20.

Bergoglio, Jorge

(2007), “Expectativas y esperanzas de la Iglesia en Argentina frente a la V Conferencia”, en *L'Osservatore Romano*, N° 21, ed. semanal en lengua española, 25 de mayo, p. 15.

En sitios web

Blanco, Daniela

(2013), “La Argentina, partida entre la Iglesia y el kirchnerismo” [en línea], 1 de septiembre. Disponible en: <<http://www.infobae.com>> [consultado en julio de 2014].

Consejo de Redacción

(2015), “Un Estado deshecho” (editorial), en *Criterio*, N° 2412, marzo. Disponible en: <<http://www.revistacriterio.com.ar/nota-tapa/editorial-un-estado-deshecho>> [consultado en marzo de 2015].

Goobar, Walter

(2009), “El multimédios, sin la bendición de la Iglesia” [en línea], 13/09/2009. Disponible en: <<http://waltergoobar.com.ar/noticias/view/545/el-multimedios-sin-la-bendicion-de-la-iglesia.html>> [consultado en agosto de 2014].

Crítica de la Argentina

(2010), “Los Kirchner ahora creen en milagros” [en línea], 11/04/2010. Disponible en: <<http://www.criticadigital.com>> [consultado en julio de 2014].

Noticias Mercedinas

“Rubén Di Monte reconoció a Néstor Kirchner: ‘Nadie hizo tanto como usted’, le dijo” (2007) [en línea], 23/09/07. Disponible en: <<http://www.noticiasmercedinas.com/070923ruben-di-monte.htm>> [consultado en agosto de 2014].

Télam

(2013a), “Monseñor Radrizzani y Sabbatella acordaron seguir trabajando juntos ‘para democratizar la palabra’” [en línea], 26/08/2013. Disponible en: <<http://www.telam.com.ar/notas/201308/30137-mon-senor-radrizzani-y-sabbatella-acordaron-seguir-trabajando-juntos-para-democratizar-la-palabra.html>> [consultado en julio de 2014].

Télam

(2013b), “Francisco recibió a Mariotto y dialogaron sobre la ley de medios” [en línea], 19/09/2013. Disponible en: <<http://www.telam.com.ar/notas/201309/33235-francisco-recibio-a-mariotto-en-el-vaticano-y-dialogaron-sobre-su-apoyo-a-la-ley-de-medios.html>> [consultado en agosto de 2014].

Sobre los autores

Juan Carlos Scannone es Doctor en Filosofía por la Universidad de Múnich y Licenciado en Teología por la de Innsbruck. Fue presidente del Área San Miguel de la Universidad del Salvador y dos veces decano de la Facultad de Filosofía. Es profesor emérito y director del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesor invitado en las universidades de Fráncfort, Salzburgo y Viena; en la Pontificia Gregoriana (Roma), la Iberoamericana (México), la Alberto Hurtado (Santiago, Chile) y en la Hochschule für Philosophie (Múnich), entre otras. Es miembro de la Academia Europea de Ciencias y asesor de los departamentos “Justicia y Solidaridad” y “Cultura y Educación” del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano). Participa en varios equipos de investigación. Es autor de ocho libros, editor y coautor de otros 20, autor de más de 150 artículos. Entre sus obras: *Ser y encarnación*, Freiburg-München, 1968; *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976; *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid - Bs. As., 1987; *Evangelización, cultura y teología*, Bs. As., 1990; *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Bs. As., 1990; *Sabiduría popular y liberación*, Düsseldorf, 1992; *Religión y nuevo pensamiento*, Barcelona-México, 2005; *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, Barcelona-México, 2009.

Luis José Di Pietro Paolo es Profesor en Enseñanza Terciaria y Especial en Filosofía, por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Magíster en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y en Procesos de Integración Regional con especialización en el Mercosur, del Centro de Estudios Avanzados (CEA), UBA. Es coordinador de la diplomatura en Habilidades Gerenciales en la Escuela de Negocios de la CAME (Confederación Argentina de la Mediana Empresa). Es coordinador del proyecto “Objetivos de desarrollo del milenio: Difusión y consolidación en la agenda gubernamental y pública”, en el Consejo Nacional de Coordinación de Políticas Sociales (Presidencia de la Nación), desde 2005. Ha sido profesor de “Políticas Sociales en el Mercosur”, en el seminario de posgrado en Desarrollo, Políticas Públicas e Integración Regional, en la FLACSO, año académico 2012. Ha colaborado en diversos libros y publicaciones sobre pensamiento latinoamericano.

Sobre los autores

Jorge R. Seibold, S. J., sacerdote jesuita. Es Doctor en Filosofía (San Miguel, Argentina), con la tesis doctoral: *Pueblo y saber en la fenomenología del espíritu de Hegel*, Editorial de la Universidad del Salvador (USAL), San Miguel, 1983. Es Licenciado en Ciencias Físicas (Universidad de Buenos Aires). Fue decano de la Facultad de Filosofía (USAL, San Miguel, 1981-1997). Es profesor invitado en Pastoral Urbana, en la Facultad de Teología del Seminario de Villa Devoto. En 1993, publicó, en Editorial San Pablo, *La Sagrada Escritura en la evangelización de América Latina*. Es director del Centro de Reflexión y Acción Educativa (CRAE), perteneciente al Centro de Investigación y Acción Social (CIAS), en Buenos Aires. Desde 2003, organiza los Foros Educativos, en distintos puntos del Gran Buenos Aires. En 2006, publicó *La mística popular*, en Editorial Buena Prensa, México.

Daniel García Delgado es Licenciado en Sociología por la Universidad del Salvador, Magíster en Ciencia Política de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Argentina, y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es investigador del CONICET, con sede en la FLACSO (Argentina), donde es director del Área de Estudios y Políticas Públicas y de la revista *Estado y Políticas Públicas*. Es profesor titular regular de Teoría Política Contemporánea en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Ha sido profesor en las universidades del Litoral y de Quilmes, en la FLACSO y en la Universidad de la República (Uruguay), entre otras. Ha publicado numerosos artículos y varios libros en torno a la problemática del Estado en Argentina. Entre los últimos, pueden mencionarse *El modelo de desarrollo con inclusión social. La estrategia de mediano plazo*, Ediciones CICCUS (como co-compilador), y *Rol del Estado y desarrollo productivo-inclusivo*, Ediciones CICCUS (como compilador).

Eloy Patricio Mealla es Licenciado en Filosofía por la Universidad del Salvador (USAL), Buenos Aires. Posee estudios de posgrado en Cooperación y Desarrollo (Universitat de Barcelona) y en la Facultad de Filosofía (UBA). Profesor en la USAL, el ISET, la Universidad Nacional de Moreno, la Universidad de Morón y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Dirige el Programa Educación, Ética y Desarrollo (<http://educacioneticaydesarrollo.blogspot.com.ar>). Ha sido becario en el Proyecto para el Fortalecimiento del Liderazgo en Programas de Adolescentes y Jóvenes (Kellogg Foundation). Es consultor en varias organizaciones sociales y en programas de formación y desarrollo social.

Aníbal Germán Torres es Licenciado en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Rosario (UNR), doctorando en Ciencia Política por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), maestrando en Análisis, Derecho y Gestión Electoral (UNSAM). Es becario doctoral en el CONICET (Escuela de Política y Gobierno, UNSAM). Es miembro del proyecto de investigación “Formuladores, orientaciones y resultados de las políticas públicas subnacionales. La interacción entre el sistema partidario y la estructura estatal” (Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, UNR) y miembro del Observatorio Electoral de la UNR. Es colaborador de redacción en *POSTData. Revista de Reflexión y Análisis Político*.

Ana María Cambours de Donini es Doctora en Educación (University of the Pacific, California, EE. UU.), Magíster en Educación (Universidad del Estado de California, EE. UU.) y Profesora de Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Actualmente, es directora y profesora titular en la Maestría en Gestión Educativa de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Es co-coordinadora y profesora de la Diplomatura en Educación en y para los Derechos Humanos de la misma universidad. Pertenece al Consejo Asesor del Instituto para la Integración del Saber (IPIS) de la Universidad Católica Argentina (UCA). Es autora de numerosos trabajos en temas de su especialidad; su obra *¿Nuevo siglo, nueva escuela?* (Santillana, 1998) mereció el Segundo Premio Anual “Domingo Faustino Sarmiento”, otorgado por la Academia Nacional de Educación. Asimismo, en el año 2003, obtuvo el Primer Premio en el Concurso de Ensayos sobre Gestión Universitaria y Políticas Académicas y Científicas, otorgado por la Secretaría de Políticas Universitarias del Ministerio de Educación.

Cristina Calvo es Doctora en comportamiento humano y sociología económica y Máster en gobernabilidad y desarrollo. Es directora del Programa Internacional sobre Democracia, Sociedad y Nuevas Economías del Rectorado de la Universidad de Buenos Aires (Pidesone/UBA-Seube). Fue asesora de la Cancillería argentina en materia de Mercosur intercultural. Recibió en el 2008 el premio “Declaración Universal sobre la Eliminación de toda Intolerancia y Discriminación” otorgado por la Cancillería argentina en virtud de su trayectoria en la promoción de una sociedad plural e inclusiva. Docente en el posgrado Amartya Sen de la Facultad de Ciencias Económicas de la UBA, en la Universidad Nacional de Rosario y en la Universidad de San Marcos en Perú; también, en el

Sobre los autores

Doctorado en Economía de la Universidad de La Matanza. Profesora del curso “300 jóvenes de UNASUR por una economía humana” promovido por la CAF (Corporación Andina de Fomento). Es miembro del Consejo de Honor de la Fundación Ana Frank. Es asesora de Cáritas - Pastoral Social para América Latina y el Caribe en materia de participación ciudadana, desarrollo e incidencia política. Fue coordinadora de la Mesa del Diálogo Argentino—entre el Gobierno, el PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) y la Iglesia— que, con motivo de las crisis de 2001, cooperó para llevar al país al restablecimiento de la gobernabilidad democrática.

Sergio De Piero es Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Magíster en Ciencia Política y Sociología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). Es profesor titular regular de la Universidad Nacional Arturo Jauretche. Entre 2004 y 2014, fue asesor en la Subsecretaría de la Gestión Pública (Presidencia de la Nación). Profesor en la UBA, la Universidad Nacional de La Matanza, el Instituto Universitario Nacional de Arte, en la Universidad de General San Martín, la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, la Universidad de Campinas (San Pablo, profesor de intercambio) y la FLACSO. También, capacitador a través del Instituto Nacional de Administración Pública y en convenio con otros Gobiernos provinciales y organizaciones sociales. Es productor de contenidos para el Programa Conectar Igualdad / Canal Encuentro. Entre libros, capítulos y artículos de revistas, sus publicaciones hacen eje en tres temas: las políticas públicas, las organizaciones sociales y la historia reciente de la Argentina.

Existe otro mundo mejor y está en este

Somos optimistas bien informados. Los que integramos CICCUS sabemos que, en gran medida, el desencuentro humano obedece a la inequidad en la distribución y disfrute de los bienes tanto materiales como intangibles. Y no pecamos de ingenuos cuando creemos que esto se debe y se puede corregir.

Nuestros cuidados libros divulgan textos de reconocidos especialistas e investigadores que animan valores tales como la cooperación, la solidaridad, el respeto a la naturaleza y la adhesión gozosa de lo diverso desde la propia identidad.

Crisis: oportunidad y/o conflicto. Siempre depende de nosotros elegir, decidir. Nosotros y nuestros autores ya lo hicimos.

El libro como creación cultural es una aventura que se recrea con los lectores, necesita de su complicidad.

Para leer, sentir, pensar y actuar situados.

CONSEJO DE ADMINISTRACIÓN:

*Juan Carlos Manoukian, Mariano Garreta,
Enrique Manson, Elina Dabas
Violeta Manoukian, Héctor Olmos.*

 EDICIONES
ciccus
CENTRO DE INTEGRACIÓN
COMUNICACIÓN, CULTURA Y SOCIEDAD

Medrano 288 - (C1179AAD) Ciudad Autónoma de Buenos Aires
(011) 4981-6318 / 4958-0991 - www.ciccus.org.ar

Se terminó de imprimir en octubre de 2015
en Gráfica Vuelta de Página Limitada,
empresa recuperada por sus trabajadores.
Carlos Pellegrini N° 3652, Ciudadela,
Buenos Aires, Argentina.