

ISSN 0798-1171  
Depósito legal pp. 197402ZU34



# REVISTA DE FILOSOFÍA

... GILBERTO VALDÉS GUTIÉRREZ Y YOHANKA LEÓN DEL  
RÍO: **Pensar y actuar más allá de los sentidos de la  
modernidad.** · FEDERICA SCHERBOSKY: **Lo subalterno:  
cierre y posibilidad. Entre el grito y la teoría.** · CLAUDIO  
GALLEGOS: **Posicionamiento teórico - metodológico para  
el estudio del 98 cubano.** · CIRO SCHMIDT ANDRADE:  
**Apuntes para una lectura antropológica del trabajo.** ...

Centro de Estudios Filosóficos  
"Adolfo García Díaz"  
Facultad de Humanidades y Educación  
Universidad del Zulia  
Maracaibo - Venezuela

**Nº 73**  
**2013 - 1**  
**Enero - Abril**



Este número ha sido auspiciado  
por el Consejo de Desarrollo Científico  
y Humanístico de LUZ y por el Fondo  
Nacional de Ciencia y Tecnología e Innovación



## Revista de Filosofía

Copyright © 1994 Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”  
Facultad de Humanidades y Educación - LUZ  
ISSN 0798-1171  
Depósito Legal pp. 197402ZU34

*Esta revista fue impresa en papel alcalino.*

*This publication was printed on acid-free paper that meets the minimum requirements of the American National Standard for Information Sciences-Permanence for Paper for Printed Library Materials, ANSI Z39.48-1984.*

Edición e impresión: Ediciones Astro Data, S.A.  
Correo electrónico: edicionesastrodata@cantv.net  
Teléfonos: (0261) 7511905 - 7831345  
Maracaibo - Venezuela

**Contenido**

**I. Artículos**

GILBERTO VALDÉS GUTIÉRREZ

YOHANKA LEÓN DEL RÍO

**Pensar y actuar más allá de los sentidos de la modernidad**

To think and to act beyond the senses of the modernity

7

FEDERICA SCHERBOSKY

**Lo subalterno: cierre y posibilidad. Entre el grito y la teoría**

The subaltern: closure and possibility. Between the scream and the theory

33

**II. Ensayos**

CLAUDIO GALLEGOS

**Posicionamiento teórico-metodológico para el estudio del 98 cubano**

Theoretical positioning - methodological for the study of 98 Cuban

53

CIRO SCHMIDT ANDRADE

**Apuntes para una lectura antropológica del trabajo**

Notes for an anthropologic reading of the work

75



# **I. Artículos**



## **Pensar y actuar más allá de los sentidos de la modernidad<sup>1</sup>**

Think and Act beyond the Meanings of Modernity

*Gilberto Valdés Gutiérrez*

*Yohanka León del Río*

*Instituto de Filosofía*

*Grupo América Latina: Filosofía Social y Axiología*

*La Habana – Cuba*

### **Resumen**

Los procesos reales, en curso, desbordan los análisis dicotómicos y muestran un cuestionamiento cada vez más profundo de la modernidad capitalista, entendida como sistema múltiple de dominación. Los movimientos sociales producen saberes vinculados a procesos políticos-civilizatorios de ruptura, con carácter estratégico, siempre incompletos, inacabados y en construcción, pero que cuestionan la lógica moderna y capitalista de la vida. El trabajo indaga sobre los significados teóricos y prácticos de estos saberes emancipadores y las nuevas propuestas sobre los movimientos sociales en América Latina.

**Palabras clave:** Movimientos sociales, capitalismo, saberes, modernidad.

### **Abstract**

Real, ongoing processes overflow dichotomous analyses and show an ever-deeper questioning of capitalist modernity, understood as a multiple system of domination. Social movements produce types of knowledge linked to political-civilizing processes of rupture with a strategic character that are always incomplete,

1 El presente texto es parte del resultado del proyecto “El movimiento social popular en América Latina. Emergencias emancipatorias anticapitalistas en el siglo XXI (2010-2012)” desarrollado por Galfisa.

unfinished and under construction, but that question the modern, capitalist logic of life. The present work explores the theoretical and practical meanings of these emancipatory types of knowledge and the new proposals about social movements in Latin America.

**Key words:** Social movements, capitalism, knowledge, modernity.

La complejidad y pluralidad de los cambios (económicos, sociales, culturales) a los que estamos asistiendo en las últimas décadas están haciendo emerger diferentes convulsiones, crisis y movilizaciones sociales; y, al mismo tiempo, están modificándose sustancialmente los esquemas y las categorías de pensamiento con las que interpretábamos las luchas y prácticas emancipadoras. La diversidad y el entrelazamiento de las luchas y las alternativas que surgen han impulsado la necesidad de innovación cognitiva<sup>2</sup>.

“El saber científico sobre el mundo, situado por encima de las comunidades y el hombre —escribe Carlos Delgado— se enfrenta hoy a nuevos problemas para los que no tiene respuesta, porque escapan a su racionalidad instrumental subyacente. La ciencia, que desde la modernidad generó la creencia en que todo se podía conocer, predecir y manipular con exactitud en beneficio del hombre, se enfrenta a un conjunto de problemas, —entre los que sobresale el ambiental—, donde conocimiento exacto, predicción y manipulación se hacen improbables, cuando no imposibles. Y no sólo porque algunos métodos puedan resultar inadecuados para la cognición de objetos nuevos, sino también y junto con ello, porque el conocimiento revolucionador de la vida cotidiana e incorporado a ella por múltiples vías, despierta en las personas valoraciones diversas que no pueden continuar considerándose ajenas al

2 “Estamos en un momento de afloramiento de culturas que desbordan los límites de acotamiento impuestos por el capitalismo —argumenta Ana Esther Ceceña—. Las concepciones del mundo, de la vida, de la relación con la naturaleza y con el cosmos se han disparado y nos obligan a repensar todos los cuerpos teóricos con los que habíamos organizado nuestra propia visión. Las teorías son cuestionadas en su capacidad para responder al nivel que exige la complejidad y riqueza de esta irrupción cultural que cambia los parámetros de entendimiento tanto como los de la cotidianidad. Las bases sobre las que el proceso de dominación-emancipación ocurre distan mucho de poder expresarse de acuerdo con una estructura binaria de pensamiento. La complejidad caótica de la realidad exige explicaciones complejas y la naturaleza de los fenómenos reclama el protagonismo de los sujetos en los cuerpos explicativos”. Ceceña, Ana Esther. *Hegemonía, emancipaciones y políticas de seguridad en América Latina*. Universidad de San Marcos, Lima, 2008, p.50.



proceso cognitivo. Forman parte del saber humano y han de ser asimiladas por la producción humana de saber científico. Existe para ello fundamento suficiente y demanda social de urgencia, pero también existen obstáculos cognitivos que han de ser revelados, en especial aquellos que están relacionados con los ideales de saber, y las dicotomías cognoscitivas que se arrastran desde la modernidad. Entre ellas la separación del sujeto y el objeto, el observador y lo observado, la legitimación del saber científico a partir de la exclusión de otros saberes, y la separación y exclusión de lo moral y valorativo como concerniente a la vida social del hombre y su subjetividad, y contrario o al menos ajeno a la objetividad del saber científico<sup>3</sup>.

Los procesos reales, en curso, desbordan los análisis dicotómicos<sup>4</sup> y muestran un cuestionamiento cada vez más profundo de la modernidad capitalista, entendida como sistema múltiple de dominación<sup>5</sup>, atendiendo a sus múltiples dominaciones: capitalismo, patriarcado, colonialidad, racismo, antropocentrismo depredador, eurocentrismo epistémico, etc.

El capitalismo y la cultura patriarcal han absolutizado un paradigma de acceso al poder y al saber, centrado en el arquetipo “viril” y “exitoso” de un modelo de hombre racional, adulto, blanco, occidental, desarrollado, homofóbico y burgués. Ello ha dado lugar al ocultamiento de prácticas de dominio cognitivo y valorativo que se han reproducido en nuestras pro-

3 DELGADO DÍAZ, Carlos Jesús. *Hacia un nuevo saber. La Bioética en la revolución contemporánea del saber*, Editorial Félix Varela, La Habana, 2007, pp. 14-15.

4 No hay fenómeno social-político posible que sea representado por una dicotomía, sin despreñar parte del fenómeno mismo en aras de la dicotomía en sí. Ya que siempre habrá una zona fronteriza, en la que el fenómeno presentará un rasgo imposible de incluir en uno o en ambos polos dicotómicos. La mirada dicotómica lleva a antinomias que no pueden resolverse dialécticamente, por su carácter unidimensional. Un ejemplo de lo anterior es el debate a veces desmovilizador entre autonomía y hegemonía, lo social y lo político, organización y espontaneidad en el movimiento social popular.

5 En las investigaciones de Galfisa y en especial en los diálogos de experiencias, saberes y propuestas que se produce en los talleres internacionales sobre paradigmas emancipatorios, se ha legitimado teórica y prácticamente la categoría de *sistema de dominación múltiple*. Mediante la cual se ha podido visualizar el conjunto de las formas de la dominación y sujeción, algunas de las cuales han permanecido invisibilizadas para el pensamiento crítico, y favorecer así el acercamiento entre demandas y prácticas emancipatorias, libertarias y de reconocimiento que hoy siguen apareciendo contrapuestas o no articuladas, y evitar de esta forma viejos y nuevos reduccionismos ligados a la predeterminación abstracta de actores sociales a los que se les asignan *a priori* mesiánicas tareas liberadoras.

pios espacios generadores de saber presuntamente emancipatorio, tanto en las academias como fuera de ellas. Hoy ese proceso plural de enfrentamiento a ese paradigma pasa por los intentos de subvertir la reproducción de epistemes y lógicas que presuponen la imposibilidad de ir más allá de las fronteras del capital.

Frente a esa especie de *sentido común epistémico* capitalista, avanzan modos descolonizados y descolonizadores que, aunque sea de forma parcial y limitada, asumen el desafío de generar saberes vinculados a procesos políticos-civilizatorios de ruptura, que aunque marcan fases y etapas históricas, tienen un carácter estratégico sin fin preestablecido, siempre incompletos, inacabados y en construcción.

Ana Esther Ceseña advierte en este sentido:

Los contenidos de la emancipación abarcan todos los campos: desde la reinterpretación del mundo hasta el cambio de mentalidades, dando lugar a la creación de una nueva cultura y de una nueva materialidad. Cada vez es más claro que el proceso emancipatorio no requiere solamente abolir la propiedad privada y reapropiarse de los procesos de producción de la vida material sino, fundamentalmente, una des-enajenación del pensamiento que permita concebir la vida desde otras bases políticas y epistemológicas. Estas experiencias de lucha y avances en los procesos emancipatorios pueden ser aprehendidas de diferentes maneras, desde distintos ángulos y con enfoques teóricos variados<sup>6</sup>.

La modernidad caracteriza toda una época histórica, signada por el paulatino proceso de capitalización universal del planeta y la instauración y despliegue del primer sistema mundial de relaciones sociales. Es una época que se corresponde con el desarrollo explosivo de las fuerzas productivas, en la que este desarrollo se constituye en el principal signo de progreso, el que a su vez es convertido en categoría central y asumido como la direccionalidad indefectible de todo recurso histórico, de todo movimiento del pasado al presente y del presente al futuro. Es la época en que toda la humanidad se organiza, funciona e interactúa con la naturaleza y consigo misma en

6 CECEÑA, Ana Esther. *Hegemonía, emancipaciones y políticas de seguridad en América Latina*, Ob. Cit., p. 49.

base a un núcleo estructural común: el Estado-nación surgido con las revoluciones políticas burguesas.

Hoy resulta un presupuesto aceptado por todos que la historia de la modernidad se inicia en el violento encuentro entre Europa y América a fines del siglo XV. Desde entonces a acá multitud de significados se entrecruzan a la hora de develar esta relación.

América Latina tiene una presencia importante en el origen mismo y en el desarrollo ulterior de la modernidad. El choque sociocultural del que América fue escenario a partir de 1492 revolucionó económica, social, política y espiritualmente al planeta. Bien podría decirse que a partir de entonces todo él se constituyó en un *nuevo mundo*, dando inicio a la modernidad.

Pero, a su vez, cada parte fue nueva a su manera. La entrada a una época por primera vez común a todo el género humano significó novedad para unos en el sentido de progreso económico, acumulación de capital, expansión de las relaciones de dominación hacia nuevas tierras, desarrollo de los conocimientos científicos, incorporación de nuevas técnicas, crecimiento cultural; mientras que para otros significó ruptura abrupta de su lógica particular de evolución social, expoliación despiadada, usurpación de derechos, aniquilamiento físico y cultural, subordinación indigna a los intereses económicos y políticos ajenos, inserción obligada en procesos civilizatorios exógenos. Como ha señalado Enrique Dussel, América Latina también entró en la modernidad, sólo que por la cocina y para servir.

Por supuesto que no es esa la imagen de la modernidad que permanentemente nos ha proyectado Occidente, sino otra, basada también en esquemas desarrollistas: la modernidad como un determinado nivel de desarrollo económico, sociopolítico y espiritual que ha alcanzado el Norte y al cual deben tender los países del Sur, especialmente América Latina, mediante sucesivos procesos de modernización. Esa ha sido la estrategia que han seguido los centros hegemónicos para mantener dentro de sus propias reglas económicas y políticas a América Latina y a toda su periferia, vendiéndoles el ideal de las vitrinas occidentales de la modernidad como aspiración a lograr por parte de aquellas sociedades que todavía no han alcanzado esas presuntas altas cuotas de civilización.

El positivismo latinoamericano de fines del siglo XIX vino a encarnar esa ideología del progreso y el desarrollo. La ilusión de nuestras burguesías a alcanzar los niveles industriales de los Estados Unidos terminó con la

aceptación de la dependencia que se hizo más palpable en nuestras Repúblicas al profundizarse el control de los monopolios norteamericanos sobre nuestros recursos desde fines del XIX y las primeras décadas del XX. Llegaba la época del *Ariel* de Rodó, de la “raza cósmica indoamericana” de José Vasconcelos y la reacción antipositivista. Si no podemos alcanzar la magnificencia del Norte sajón, pareciera un pobre sustituto esgrimir la espiritualidad, el calor y la pasión de nuestro estatus cultural identitario latino, frente a los maquinizados bárbaros civilizados, sajones del Norte. Adelantándose críticamente a los excesos optimistas del positivismo y a la posterior autoestima potenciada por algunos autores de la nueva filosofía latinoamericana, José Martí no dio margen para tales pseudo dicotomías especulativas. En *La verdad sobre los Estados Unidos de América* fue determinante:

“Es de hombres de prólogo y superficie –que no hayan hundido los brazos en las entrañas humanas, que no vean desde la altura imparcial hervir en igual horno las naciones, que en el huevo y tejido de todas ellas no hallen el mismo permanente duelo del desinterés constructor y el odio inicuo, –el entretenimiento de hallar variedad sustancial entre el egoísta sajón y el egoísta latino, el sajón generoso o el latino generoso, el latino burómano o el burómano sajón: de virtudes y defectos son capaces por igual latinos y sajones. Lo que varía es la consecuencia peculiar de la distinta agrupación histórica” (...)<sup>7</sup>.

- 7 “En lo que se ha de ver si sajones y latinos son distintos —continúa Martí—, y en lo que únicamente se les puede comparar, es en aquello en que se les hayan rodeado condiciones comunes: y es un hecho que en los Estados del Sur de la Unión Americana, donde hubo esclavos negros, el carácter dominante es tan soberbio, tan perezoso, tan inclemente, tan desvalido, como pudiera ser, en consecuencia de la esclavitud, el de los hijos de Cuba. (...) Lo que ha de observar el hombre honrado es precisamente que no sólo no han podido fundirse, en tres siglos de vida común, o uno de ocupación política, los elementos de origen y tendencia diversos con que se crearon los Estados Unidos, sino que la comunidad forzosa exagera y acentúa sus diferencias primarias, y convierte la federación innatural en un estado, áspero, de violenta conquista. Es de gente menor, y de la envidia incapaz y roedora, el picar puntos a la grandeza patente, y negarla en redondo, por uno u otro lunar, o empinársele de agorero, como quien quita una mota al sol. Pero no augura, sino certifica, el que observa cómo en los Estados Unidos, en vez de apretarse las causas de unión, se aflojan; en vez de resolverse los problemas de la humanidad, se reproducen; en vez de amalgamarse en la política nacional las localidades, la dividen y la enconan; en vez de robustecerse la democracia, y salvarse del odio y miseria de las monarquías, se corrompe y aminora la democracia, y renacen, amenazantes, el odio y la miseria. Y no cumple con su deber quien lo calla, sino quien lo dice”. Tomado de [http://es.wikisource.org/wiki/La\\_verdad\\_sobre\\_los\\_Estados\\_Unidos](http://es.wikisource.org/wiki/La_verdad_sobre_los_Estados_Unidos).

¿Puede el proyecto liberador contemporáneo fijar sus horizontes de sentido en una trascendencia de la modernidad o, acaso como afirman algunos autores, es imposible superar la metaestructura de esa modernidad? Desde la reflexión de autores como Franz Hinkelammert y Enrique Dussel en torno a la recepción de los sentidos de la modernidad desde América Latina, es posible afirmar que esta incluye un concepto racional de emancipación, pero al mismo tiempo desarrolla un mito irracional, una justificación de la violencia genocida colonial (epistemicidio, ecocidio, etnocidio, feminicidio). “Aparece un horizonte de aniquilamiento que es producto de la propia racionalidad y una fuerza compulsiva de los hechos —nos alertaba Hinkelammert en *El grito del sujeto*—. La ley del valor como ley ciega se ha totalizado<sup>8</sup>, y crea la necesidad del aniquilamiento como producto de su propia racionalidad (...) El Occidente está fascinado por el aniquilamiento, y lo hace hoy en nombre de la racionalidad instrumental. Sin embargo, eso no es todo. Tenemos a la vez la situación en la cual vuelve el sujeto viviente que es sujeto necesitado, y que como tal es legítimamente rebelde”.<sup>9</sup>

Ese sujeto viviente y rebelde es hoy un sujeto plural que se expresa en el seno del movimiento social popular, cuyas prácticas de resistencia y lucha tributan a la dimensión utópico-liberadora del pensamiento social crítico latinoamericano frente a las consecuencias genocidas (humanas, ecológicas, socioculturales) del paradigma depredador de la modernidad capitalista, potenciado por la globalización neoliberal. Se trata de movimientos y redes de trabajadores ocupados y no ocupados del campo y la ciudad, indígenas, campesinos, feministas, barriales, comunidades eclesiales de base (teología de la liberación), juveniles, de excluidos/as urbanos y rurales, etc. De sus vertientes de lucha se desprenden, entre otras, las visiones analíticas de la crítica al Desarrollo y la Economía (del capital), la ecología social, el ecosocialismo, la soberanía alimentaria, los proyectos autogestionarios de

8 Houtart afirma en esta misma dirección que hoy existe una subsunción de todo el trabajo por el capital, lo que implica que ningún grupo humano escapa a la ley del valor, por lo que se amplía el espectro de los sujetos antisistémicos. Ver: Houtart, François *Los movimientos sociales y la construcción de un nuevo sujeto histórico*, Ponencia en el marco del V Encuentro Hemisférico contra el ALCA y el Libre Comercio, La Habana, 15 de abril de 2006, meca, p. 8.

9 Hinkelammert, Franz. *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, Editorial Departamento de Investigaciones Ecueménicas, Costa Rica, 1998, p. 255.

fundamento ecológico, así como otras dimensiones emancipatorias emergentes de nueva socialidad, nueva economía, nueva construcción de poder popular y nueva relación con el entorno. Esto ya implica un salto de lógica, una racionalidad diferente, no absolutamente identificable con la que ha prevalecido dentro de la modernidad.

Para Dussel, esta herencia contradictoria se requiere resignificar más allá del mimetismo eurocéntrico del debate entre modernidad y posmodernidad de ahí que, a su juicio, la de América Latina debe ser una estrategia de crecimiento liberador transmoderno: “Una estrategia presupone un proyecto —afirma el filósofo de la liberación—. Denominamos proyecto “trans-moderno” al intento liberador que sintetiza todo lo que hemos dicho. En primer lugar, indica la afirmación, como autovalorización, de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la Modernidad; que aún han quedado fuera de la consideración destructiva de esa pretendida cultura moderna universal. En segundo lugar, esos valores tradicionales ignorados por la Modernidad deben ser el punto de arranque de una crítica interna, desde las posibilidades hermenéuticas propias de la misma cultura. En tercer lugar, los críticos, para serlo, son aquellos que viviendo la biculturalidad de las “fronteras” puede crear un pensamiento crítico. En cuarto lugar, esto supone un tiempo largo de resistencia, de maduración, de acumulación de fuerzas. Es el tiempo del cultivo acelerado y creador del desarrollo de la propia tradición cultural ahora en camino hacia una utopía trans-moderna. Se trata de una estrategia de crecimiento y creatividad de una renovada cultura no sólo descolonizada sino novedosa. El diálogo, entonces, entre los creadores críticos de sus propias culturas no es ya moderno ni postmoderno, sino estrictamente “trans-moderno”, porque, como hemos indicado, la localización del esfuerzo creador no parte del interior de la Modernidad, sino desde su exterioridad, o aún mejor de su ser “fronterizo”<sup>10</sup>.

Marx en su momento, demostró que para elaborar la teoría revolucionaria era preciso ubicarse “fuera” de la fatalidad que presupone natural y no transgredible el orden enajenado del capital. Marx llega a una trascendencia histórica de la modernidad capitalista, efectivamente, colocándose “fuera”

10 DUSSEL, Enrique. Transmodernidad e interculturalidad. (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación), UAM-Iz., México, 2005, p. 24.

de la ilusión de la economía política burguesa que considera a la forma enajenada de las relaciones sociales como esencial e inherente al destino humano. Porque para él lo existente *no* es lo único razonable, por el mero hecho de existir. Para ello cuenta no solo con una teoría del desarrollo formacional —maltratada hasta el ridículo en versiones tanto panlogistas como positivistas—, cuyo referente básico se halla en las fuerzas productivas, sino con el punto de vista de clase necesario para asumir como deseable, razonable y posible ese *topos* humano de una organización en la que los individuos manejen la producción social como un poder y una capacidad comunes: la asociación de productores libres.

Los pueblos indígenas andinos aportan a este debate desde otras epistemologías y cosmovisiones y nos planean el *Sumak Kawsay* o *Sumaq Qamaña*, la vida plena, la sociedad del Buen Vivir o Vivir Bien. Luego de someter a crítica el concepto de desarrollo de Occidente y las versiones que se amparan detrás del desarrollo sostenible para seguir manteniendo la lógica del capital, Ana María Larrea, señala: “Si recurrimos a la “traducción cultural” que nos sugiere Boaventura de Sousa Santos, nuestro debate sobre la construcción de una nueva sociedad, partiendo de epistemologías diversas, se enriquece enormemente: ya no estamos hablando de crecimiento económico, ni de PIB, estamos hablando de relaciones, de amplias relaciones, entre los seres humanos, la naturaleza, la vida comunitaria, los ancestros, el pasado, el futuro. El objetivo que nos convoca ya no es el desarrollo desde esa antigua perspectiva unilineal de la historia, sino la construcción de la sociedad del Buen Vivir”.<sup>11</sup>

Hoy América Latina ha dejado de ser rehén de una utopía instrumentalista de modernidad sometida, excluyente y asimétrica. Con los procesos político-culturales de Ecuador y Bolivia que han llegado a plasmar constitucionalmente la estrategia del *Suma Kawsay* y el *Suma Qamaña* y la centralidad de la reproducción de la vida como aspiración civilizatoria no capitalista, se define con más nitidez la contraposición entre biopluralismo y antropocentrismo burgués. Se trata de la construcción de un nuevo humanismo que supere el paradigma productivista-consumista-disipatorio patriarcal

11 LARREA, Ana María. “La disputa de sentidos por el buen vivir como proceso contrahegemónico”, *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y Sumak Kawsay*, SEMPLADES, Quito, 2010, p. 20.

(antropocéntrico y, consecuentemente, androcéntrico), como dominio sobre la naturaleza, como dominio de unos seres humanos por otros, de los hombres sobre las mujeres, e incluso de un tipo de masculinidad hegemónica sobre los otros.

Irene León, en su intervención en el IX Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios, define el tránsito del actual antropocentrismo hacia el biopluralismo, como la ruptura de poner lo humano y el hombre al centro de todo, y este en combate contra la Pachamama, contra la naturaleza, el hombre al centro como definición, punto de partida, punto de llegada, medio, fin, todo.

“Esta visión que estamos planteando propone una transición para salir de ahí e ir hacia esa visión integral, bioplural, es una transición que, para construir las condiciones materiales y simbólicas para los cambios, resignifica, reinterpreta, se deslinda de los conceptos neoliberales y reformula desde propuestas contrahegemónicas, para lograr lo que estamos haciendo. De hecho, hay muchas avenidas que están planteadas y que son reinterpretaciones contrahegemónicas de lo que existe para llegar a proponer y hacer posible una transición que se juegue no solo en la legislación y en la decisión de los poderes, sino que impacte desde, por, para el pueblo, desde, por y para las sociedades, es una construcción en múltiples sentidos”<sup>12</sup>.

La autora ecuatoriana destacaba que Ecuador y el Estado plurinacional de Bolivia han producido una propuesta de cambio civilizatorio que se fundamenta en la construcción de relaciones armoniosas y de interdependencia entre todo lo viviente, los seres humanos entre sí, los seres humanos y la naturaleza y todo esto con el cosmos. Para, hacerlo se coloca a la diversidad como consustancial, su objetivo es la reproducción ampliada de la vida, no la acumulación como ha sido hasta aquí ni la reproducción del capital, es la reproducción ampliada de la vida, esta conjuntamente con su pilar la afirmación de la diversidad económica abre nuevos escenarios para la reconceptualización de la economía, a la luz de la sostenibilidad de la vida.

12 LEÓN, Irene. Intervención en el IX Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios, Fondo GALFISA, La Habana, 2011, p. 4.



“Es una visión alternativa que abre también posibilidades para replantear la economía política de lo considerado como subjetivo o privado —afirmó—, por ejemplo, las identidades, la felicidad, las sexualidades y otros, plantean la afirmación simultánea de las diversas identidades individuales y colectivas y nuevos parámetros para un enfoque innovador de lo universal y lo particular, en otras palabras, postulan el desarrollo de las condiciones para la emergencia o afirmación de nuevos sujetos plurales, es una propuesta de desontologización que aborda la multiplicidad en todas sus expresiones, la reedificación del sujeto es clave en esta parte”<sup>13</sup>.

Magdalena León<sup>14</sup>, se coloca en la integralidad de los ciclos de la producción y reproducción asegurando condiciones para que todos los ciclos de vida se reproduzcan, es decir, no se trata de producir cosas para obtenerlas y vivir en función de ellas, esto de la reproducción integral de los ciclos de vida es calificado en nuestra propuesta de buen vivir como el principio y el fin de la economía, lo que necesitamos, dice Magdalena entonces, es avanzar en visiones integrales que recuperen el conjunto de relaciones y recursos que se movilizan en los círculos de producción, reproducción y producción de riquezas que no están circunscritos al mercado ni se miden en dinero, esta heterogeneidad social que tenemos los pueblos que existen todos estos hemos creado distintas formas de producir y reproducir la vida que no están articuladas al mercado, es esa de la diversidad económica de la que hablamos y de donde estamos sustentando esta nueva construcción en este nuevo momento.

A la luz de esta propuesta transicional hacia el Buen Vivir, el régimen económico no va a tener primacía en si mismo, ya que se subordina y sirve a la vida de los seres humanos y de la naturaleza. Un aspecto clave es la diversidad económica indisoluble de la democratización económica. Esta “abarca entonces el acceso al recurso en condiciones equitativas, la revalorización y el reconocimiento de actores, territorios, procesos y relaciones económicas y participación directa de toda esta heterogeneidad a la toma de decisiones, es decir, la relación capitalista, en el caso nuestro, la relación de

13 *Ibidem*, p. 10.

14 Ver: LEÓN, Magdalena. “Democracia y diversidad económicas: un esbozo de las transformaciones constitucionales”, FEDAEPS, Quito 12-08-2008 y “El ‘buen vivir’: objetivo y camino para otro modelo”, FEDAEPS, Quito, 7-07-2009.

mercado existe y es una pero no es toda, existen otras formas y otras relaciones, que tienen en este momento de transición que actuar e interrelacionarse como formas económicas vivas y existentes, la diversidad productiva en ese sentido no se limita a los productos, no se limita a producir esto o aquello, tiene un sentido más amplio que tiene que ver con las formas y relaciones de producción”.<sup>15</sup>

En su ensayo “Socialismo del *sumak kawsay* o biosocialismo republicano”, René Ramírez Gallegos realiza un interesante estudio sobre las novedades del constitucionalismo que llama posrawlsiano y posutilitario, presente en los procesos de refundación constitucional de Ecuador y Bolivia. Este autor reconoce que las mayores críticas al capitalismo han provenido del ecologismo y de la economía ecológica, demostrando que bajo cualquier forma el capitalismo es insostenible para garantizar la reproducción de la vida. A diferencia de los enfoques precedentes, la justicia inter-generacional no tiene que ver solo con las generaciones humanas, sino también con especies de vida, la naturaleza tiene sus propios derechos. “La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos”<sup>16</sup>.

El nuevo imaginario histórico que está en proceso de constitución, se va elaborando en contra del patrón de poder colonial-capitalista y su “globalización” imperialista, y simultáneamente en contra del despotismo burocrático. Este nuevo imaginario tiene como elemento constitutivo principal la necesidad y la búsqueda de un nuevo horizonte de sentido para la existencia social de la especie, como elemento fundante de toda existencia social alternativa al patrón colonial-capitalista de poder. Emerge como contenido de la idea de utopía revolucionaria, punto de partida y eje de toda trayectoria de producción de otra sociedad, de una existencia social humanizada.

El debate sobre el Buen Vivir/Vivir Bien, traducido en clave de ecología social y el eco—socialismo es hoy un referente a la hora de la reconstrucción del paradigma emancipatorio en América Latina y el mundo. Es cierto que la lógica que empuja hacia el socialismo no es, sólo ni siempre,

15 Ídem.

16 RAMÍREZ GALLEGOS, René “Socialismo del *sumak kawsay* o biosocialismo republicano”, Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y Sumak Kawsay, Ob. Cit., p. 62.

el freno que al desarrollo de las fuerzas productivas puede imponer el capitalismo (el cual ha mostrado capacidades renovadas para admitir dentro de su seno niveles cada vez más altos de desarrollo de estas fuerzas), sino también la imposibilidad ética, humana y ecológica de que la especie humana pueda sobrevivir indefinidamente dentro de los marcos capitalistas de relaciones sociales y de dominio expoliador de la naturaleza. Esto ya implica un salto de lógica, una racionalidad diferente, no absolutamente identificable con la que ha prevalecido dentro de la modernidad. Evidentemente, nos referimos a una asunción de lo ecológico que trasciende el mero conservacionismo o la idealización de un pasado pre capitalista. “La ecología social —reafirmaba Jorge Luis Rebellato— da un paso más, plantea el reconocimiento del carácter antiecológico de muchas de nuestras estructuras sociales. Estas forman parte de un sistema dominador: patriarcado, imperialismo, capitalismo, racismo. Estructuras de dominación y violencia que son destructivas para los ecosistemas vivientes”.<sup>17</sup>

Si analizamos la llamada colonialidad del saber como componente del sistema de dominación múltiple, se hace evidente el peso de las epistemologías de “tutelaje” que funcionan desde un sustrato ideológico racista y colonialista. Un ejemplo elocuente es cuando se asume que las personas indígenas no están capacitadas para investigar, que su lugar debe reducirse a “objetos de estudio” o limitarse a ser “informantes” o “colaboradores”. Esta política ubica a las personas y comunidades indígenas en posiciones marginales dentro de programas de investigación pre-definidos, dirigidos y ejecutados desde una visión académica colonialista, que aunque su matiz es eurocidental se ha reproducido en medios académicos del Sur.

Ante esta cadena de discriminaciones, dominaciones conceptuales y *epistemicidios*, de lo que se trata entonces es de impulsar prácticas de conocimiento y epistemologías *en pie de lucha*, sentipensantes (Freire), con raíz (identidad), corazón y co-razón. Saberes solidarios, combativos, en diálogo y controversia para su mutuo enriquecimiento. La práctica teórica de los movimientos sociales es generada en relación con los regímenes históricos (epistémicos y ontológicos) que ellos están luchando por transformar. En este sentido, la importancia de las prácticas de conocimiento desde los mo-

17 REBELLATO, José Luis. “La globalización y su impacto educativo-cultural. El nuevo horizonte posible”, J L R: *Antología mínima*, Editorial Caminos, La Habana, 2000, p. 66.

vimientos nace, por un lado, en sus lugares únicos de enunciación –su situación- y, por otro lado, en su contienda con los regímenes dominantes (y hasta represivos) de verdad o hegemonía.

En el texto *Movimientos sociales y procesos emancipadores* se ofrecen algunas premisas para debatir si lo que está ocurriendo frente al paradigma hegemónico epistémico es un giro, un tránsito o una revolución epistemológica. “Lo que sí podemos afirmar sobre el debate epistemológico y la emergencia de “epistemologías alternativas” —escriben sus autores— son dos cuestiones: la primera de ellas es que se trata de un proceso plural y acumulativo de años de evolución; la segunda es que más que un hecho, se trata de una necesidad”<sup>18</sup>. Luego de destacar los aportes de la hermenéutica y la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y de las epistemologías feministas, contra el positivismo patriarcal, en especial la importancia de la tesis del *conocimiento situado* de Donna Haraway<sup>19</sup>, afirman que “a los esfuerzos y aportaciones realizadas desde la epistemología feminista, tenemos que sumar aportaciones más recientes y con un fuerte carácter latinoamericano. Nos referimos a múltiples y diversas iniciativas que están haciendo un gran esfuerzo por reunir y poner en dialogo a voces críticas individuales y colectivas, académicas y extra académicas. Todas estas aportaciones y esfuerzos están unidos entre sí por la asunción de una serie de retos comunes (al menos de forma implícita). Estos retos podríamos resumirlos en; la superación de las dicotomías tradicionales de la ciencia moderna (sujeto-objeto, teoría-práctica, naturaleza-cultura, individuo-colectivo, estructura-acción, etc.); el rechazo a la hegemonía de la epistemología positivista (desde donde la relación entre conocimiento y poder queda totalmente camuflada); y la crítica a los universalismos abstractos”<sup>20</sup>.

18 MARTÍNEZ, Zesar; CASADO, Beatriz; IBARRA, Pedro: *Movimientos sociales y procesos emancipatorios*, Cuaderno de Trabajo HEGOA, No 57, Bilbao, 2012, p. 21.

19 La feminista y académica Donna Haraway ha demostrado desde los años 80s, cómo todo conocimiento científico está producido desde la subjetividad, desde una posicionalidad de clase, de género, de etnia y raza. Este aporte desde el feminismo crítico ha impactado el quehacer de las ciencias sociales profundamente pues muchos activistas, universitarios y académicos parten hoy de ahí para sus trabajos políticos y académicos colaborativos que son el sustento de las llamadas academias contrahegemónicas. Se puede ver al respecto: Haraway, Donna J.: *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995.

20 ZESAR MARTÍNEZ, Beatriz; CASADO, Pedro Ibarra: *Movimientos sociales y procesos emancipatorios*, Op. Cit., p. 23.

Desde esas nuevas concepciones epistemológicas emanan nuevas propuestas sobre los movimientos sociales en América Latina. Entre esos elementos innovadores están:

a) Concebir las luchas de manera integral; esto es, incluyendo la base estructural y funcional de las mismas con la base cultural y territorial, lo que implica afirmar las identidades culturales y territoriales propias como ámbitos de lucha antisistémica (superar no la perspectiva clasista, sino el reduccionismo economicista y de clase). “La emancipación es concebida como algo tanto personal como colectivo, tanto cotidiano como estructural; y hace referencia a las distintas redes de interacción, organización social y reproducción de la vida, y no solo al ámbito de la producción o de las políticas públicas y el estado”<sup>21</sup>.

b) Articulación de las luchas por la igualdad social con las luchas por el reconocimiento de las identidades diversas.

c) Anclaje territorial de las luchas, que incluye la defensa de la tierra y el medio natural en contra de la privatización de elementos fundamentales para la reproducción de la vida como el agua, el bosque, la madera, el gas, las semillas; reivindicación del territorio (en disputa con el capital y sus socios locales) con un sentido político, como espacio en el que hunde sus raíces la cultura de vida de una comunidad.

Valentin Val aporta argumentos epistémicos en favor de territorializarnos, geolocalizarnos, anclar nuestros pensamientos y acciones en el Sur contra-hegemónico para la construcción de conocimientos *desde y para* la lucha por una transformación sociopolítica emancipatoria en el contexto latinoamericano. De este modo, entiende “el ejercicio de una *posicionalidad reflexiva* como un proceso dialéctico y continuo de búsqueda de posicionamiento epistémico, ético, estético y político, en el interjuego e imbricación creativa de herramientas teórico-metodológicas y el repensarnos desde adentro. Una reflexión que busca problematizarnos, *co-razonarnos*, para poder *insurgir* y descubrir nuestras potencialidades como seres senti-pensantes, no sólo en la construcción colectiva de conocimientos, sino en la tarea/utopía de hilvanar nuevos sentidos de vida, nuevas epistemologías, nuevas formas de ver, sentir, concebir y habitar el mundo”<sup>22</sup>.

21 Ibidem, p. 25.

22 VAL, Valentin: *Sembrando alternativas; cosechando esperanzas. (Re) campesinización y producción agroecológica en las lomas del Escambray, Provincia de Villa Cla-*

El paradigma contextual interpretativo supone potenciar la llamada *investigación de co-labor* —que hunde sus raíces en las propuesta de Investigación Acción Participativa de Orlando Fals Borda—, la cual supone ir más allá de la mera colaboración entre investigadores e investigados, al apostar por la co-generación de conocimientos que contribuya a la construcción teórica de la lucha emancipatoria, que clarifique las vías para transformar condiciones de opresión, marginación y exclusión. Al preguntarse sobre las razones para este modo de construir saber des-colonizado, Xochitl Leyva y Shannon Speed admiten que “optamos por el término “investigación de co-labor” para marcar un doble sentido: nuestro vínculo con predecesores que desde los años cincuenta del siglo pasado buscan descolonizar las ciencias sociales y nuestra especificidad frente a los otros intentos de investigación descolonizada. (...) Para ello lo primero que hicimos fue reconocer y rechazar abiertamente las valoraciones hegemónicas y la “racionalidad indolente” de las ciencias sociales. Reconocimos y rechazamos el fardo (neo)colonial, en otras palabras la colonialidad del poder, del ser y del saber, que por desgracia no es algo que está ahí fuera de nosotros sino que habita y se reproduce gracias a muchas de nuestras prácticas institucionales y personales. A partir de la experiencia emanada de este proyecto colectivo podemos afirmar que gracias al trabajo de co-labor es posible instrumentar prácticas que desafíen las prácticas e ideas dominantes en las ciencias sociales que sirven como base de las lógicas de poder de las sociedades que queremos cambiar”<sup>23</sup>.

Es lo que María Isabel Casas, Michal Osterweil y Dana Powell llaman *fronteras borrosas* al rechazar las epistemologías elitistas y admitir que los movimientos sociales producen conocimiento.

“al reconocer a los movimientos como espacios y procesos en los que el conocimiento es generado, modificado y movilizad por actores diversos, se gana en un entendimiento político importante, tanto en lo referente a la naturaleza de estos movimientos con-

*ra, Cuba*, Tesis de Maestría, Maestría en Antropología Social, CIESAS SURESTE, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, p. 30.

23 Solano, Xochitl Leyva y Speed, Shannon: “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor”, *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor* (Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coordinadoras), CIESAS México-FLACSO Guatemala, Ecuador, Publicaciones de la Casa Chata, México, 2008, p.95.

temporáneos, como en lo social, en un sentido más amplio. Este reconocimiento, creemos, tiene implicaciones importantes para los(as) investigadores(as) sobre los movimientos sociales, tanto en el nivel metodológico como en términos de cómo se entienden las posibilidades políticas de nuestro tiempo. Ello requiere un cambio en el modo de comprometernos en nuestra investigación, cuestionar las fronteras establecidas por las ciencias entre los “sujetos” y los “objetos” de la producción de conocimiento”<sup>24</sup>.

Frente a las múltiples y multifacéticas crisis que hoy nos enfrentamos, los cambios epistemológicos/éticos/políticos/metodológicos del saber son parte de los cambios culturales más amplios y profundos que se están dando en diferentes partes del mundo, sobre todo, en sociedades con historia colonial y neocolonial.

El tema de la posicionalidad del conocimiento y la diversidad de *epistemes* (o nichos socio-culturales) desde donde se construyen los saberes, comporta no solo una disposición cognitiva, sino ética. Una indignación ética coherente debe conducir a la profundización del conocimiento de la realidad: a captar que la realidad no es transparente, sino ocultadora de los mecanismos de opresión, a retomar instrumentos de análisis y tratar de conocer las raíces de la injusticia, a descubrir que la injusticia mundial no es casual, sino causada; no es fatal, sino solucionable; no es natural, sino histórica. Adquirir una *conciencia crítica* forma parte de los deberes de la persona humana hacia sí misma (su propia realización) y hacia los demás.

Pero la realidad no es homogénea. Tiene *lugares sociales y perspectivas diferentes*. El lugar que ocupamos en la realidad (la clase, el género, la racialidad, el territorio, la cultura, etc.) marca nuestra percepción y hasta de alguna manera nos constituye como sujetos. Sin embargo, los recursos epistémicos, conceptuales e interpretativos no aparecen por el mero hecho de ocupar un lugar en el sistema de sujetos subalternos discriminados y oprimidos. No basta con describir y recoger las situaciones particulares, sino que se requiere un salto conceptual para que sea posible la conciencia

24 CASAS, María Isabel; OSTERWEIL, Michal y POWELL, Dana. “Fronteras borrosas: reconocer las prácticas de conocimiento en el estudio de los movimientos sociales”, *Reflexiones desde nuestras prácticas políticas y de conocimiento situado*, Las otras ediciones, Planeta Tierra, México, 2011, t. 2, p. 516.

emancipada. A propósito del debate entre el conocimiento situado desde las realidades y subjetividades de las mujeres y la necesidad de una teoría general crítica sobre el patriarcado y la dominación capitalista, Stella Villamea reflexiona: “Pero no hay que olvidar que el poder de convocatoria y adhesión que el feminismo necesita para poner en práctica acciones que conduzcan a cambios sociales, exige que sus análisis conceptuales sean derivaciones coherentes de presupuestos ampliamente aceptados por el conjunto de la sociedad. Esto significa que el objetivo último de la teoría ha de ser ofrecer una conceptualización que pueda ser aceptada a partir de criterios de universalidad, y no en función de criterios particulares. Dicho de otro modo, el feminismo ha de promulgar un conocimiento cuya validez pueda ser intersubjetivamente reconocible”<sup>25</sup>.

El conocimiento situado, contextualizado no está reñido con la reconstrucción teórica de la totalidad, siempre que a esta se acceda desde una legítima construcción plural, libre de prepotencia y de exclusiones cognoscitivas de cualquier índole. Algunas reconstrucciones de experiencias micro-sociales suelen mostrar desdén por la intelección de escenarios macro superpuestos, y desechan los núdulos teóricos que intentan abarcar y relacionar procesos de dimensiones mayores. Existen razones para ello que la memoria histórica y el saber popular sojuzgado mantienen latentes: sucesivas dominaciones, exclusiones y genocidios han sido avalados por una presunta cientificidad inobjetable. Las ciencias sociales cumplen funciones emancipatorias cuando su apropiación crítica por los sujetos concretos plasma en ellas sus intereses, necesidades y aspiraciones, cuando los resultados cognitivos devienen valores de significación social positiva.

En el campo de la elaboración de la teoría revolucionaria ha habido errores epistémicos serios, ajenos a la matriz marxista fundacional, al fijar de manera abstracta sujetos revolucionarios a priori, para todos los tiempos, al margen de las modificaciones de las estructuras históricas y las correlaciones de clases en nuestros países. La mirada reduccionista y estrategista descontextualizada del marxismo, pasó por alto la potencialidad de los sistemas de sujetos-actores sociales constituidos en cada escenario histórico

25 VILLARMEA, Stella. “Postulados hermenéuticos y epistémicos de la conciencia emancipatorios”, *Paradigmas emancipatorios y movimientos sociales en América Latina. Teoría y praxis*, Elaleph.com, Buenos Aires, 2006, p. 37.



concreto de las luchas emancipadoras, con lo cual la presunta teoría general usurpó el ámbito de la totalidad, como resultado de una elevación simplista, libresca de un sujeto abstracto a *demiurgo* de todas las transformaciones.

Tan erróneo, política y analíticamente, es representarse a la clase obrera de nuestros días al estilo de lo que Hegel definía como momento *abstracto-racional* de la lógica —esto es, como un concepto simple, no problematizado, como una identidad intuitiva que no registra diferencias de intereses y aspiraciones relacionadas con el lugar ocupado dentro de la estructura tecnoeconómica de la producción y la organización del trabajo de las distintas categorías de trabajadores, y los contextos socioeconómicos de que se trate—, como presentar el dato de la heterogeneidad de la clase trabajadora (las transformaciones en las condiciones y relaciones de trabajo) para negar su condición de sujeto colectivo de potencialidad anticapitalista, desconociendo su condición de sujeto-mercancía, en la medida en que unos y otros sectores, dentro de la totalidad del trabajo, dependen, precisamente, de la venta de su fuerza de trabajo. “Esa creciente heterogeneidad, complejidad y fragmentación de la *clase-que-vive-del-trabajo* —apunta Ricardo Antunes— no va hacia su extinción; al contrario de un *adiós al trabajo* o a la *clase trabajadora*, la discusión que nos parece adecuada es aquella que reconoce, por una parte, la *posibilidad* de la emancipación *del y por* el trabajo, como un *punto de partida* decisivo para la búsqueda de la multidimensionalidad humana”.<sup>26</sup>

El temor a la asunción acrítica de los relatos y discursos macrosociales se parapeta en el culto de lo micro como pretendida realidad tangible incontaminada. Lo que es separable sólo en una intencionalidad cognoscitiva o gradualidad transformadora, se convierte en estamentos incomunicados del saber y el actuar. Ni el cosmopolitismo desasido del entorno local, ni el aldeanismo epistemológico son actitudes productivas. Las nuevas visiones cultural-civilizatorias en América latina y el Caribe se fundamentan en el pensamiento crítico-propositivo construido desde las prácticas de resistencia, lucha y creación alternativas, como saber ecologizado e integrador, respondiendo a una lógica dialógica, de complementariedad: “con todos y todas, en cualquier lugar y en cualquier momento”.

26 ANTÚNES, Ricardo “¿Cuál crisis de la sociedad de trabajo?”, *Utopías*, No. 176-177, Madrid, 1998, p. 24.

Boaventura de Sousa Santos constata que se ha iniciado una transición paradigmática en la que, a su juicio, no es necesaria una teoría general. Con las miras puestas en la inoperancia de cierta teorización formalista, de presunta raigambre marxista, de la *totalidad*, lo que Hegel llamaba “infinito malo”, para resaltar la absolutización abstracta de un solo componente del concreto-sensible, a partir de la intuición racional, afirma:

“La diversidad del mundo es inagotable, no hay teoría general que pueda organizar toda esta realidad. Estamos en un proceso de transición, y probablemente lo posible sea aquello que llamo un universalismo negativo: en este momento, en este tránsito, no necesitamos de una teoría general. No es posible, y tampoco es deseable, pero necesitamos de una teoría sobre la imposibilidad de una teoría general. Estamos de acuerdo en que nadie tiene la receta, nadie tiene la teoría”<sup>27</sup>.

Consideramos que Franz Hinkelammert logra presentar y solucionar este problema de un modo más correcto. Al analizar la presunta crisis de los paradigmas, se pregunta si existe realmente una pérdida de los criterios universalistas de actuar con capacidad crítica beligerante frente al triunfo del universalismo abstracto propio del capitalismo de cuartel, actualmente transformado en sistema globalizante y homogeneizante. Este sistema, arguye, está lejos de ser afectado por la fragmentación. Todo lo contrario: aparece como un bloque unitario ante la dispersión de sus posibles opositores. Su conclusión es que no podemos enfrentar dicho universalismo abstracto mediante otro sistema de universalismo abstracto, sino mediante lo que define como una “respuesta universal”, que haga de la fragmentación un proyecto universal alternativo:

“Fragmentarizar el mercado mundial mediante una *lógica de lo plural* es una condición imprescindible de un proyecto de liberación hoy. No obstante, la fragmentación/pluralización como proyecto implica, ella misma una respuesta universal. La fragmentación no debe ser fragmentaria. Si lo es, es pura desbandada, es

27 DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Encuentros en Buenos Aires*, Biblioteca CLACSO, Colección Edición y Distribuidora Cooperativa, Buenos Aires: CLACSO, agosto 2006, <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/edicion/santos/santos.html>, p. 32.

caos y nada más. Además, caería en la misma paradoja del relativismo. Solo se transformará en criterio universal cuando para la propia fragmentación exista un criterio universal. La fragmentación no debe ser fragmentaria. Por eso esta “fragmentación” es pluralización”.<sup>28</sup>

En la reflexión de Hinkelammert, no se soslaya la necesidad de llegar a un criterio universal (estratégico), que revele la naturaleza explotadora del capitalismo como sistema mundial y que permita enrumbar las luchas emancipadoras plurales para su superación. Lo que se desestima es la trampa epistémica, ética y política del universalismo abstracto, que nivela formalmente la diversidad de los emprendimientos por la liberación y no permite la complementación de saberes para acceder a esa genuina universalidad, que no fragmenta ni atomiza, sino articula todas las miradas y respuestas liberadoras.

Los movimientos sociales y los actores políticos, culturales y epistémicamente marginalizados por los sistemas capitalistas dominantes, son las fuerzas históricas que hoy en día están desarrollando y experimentando con prácticas, conocimientos y sabidurías con un gran potencial para ofrecer posibles vías de solución ante las múltiples crisis. Es decir, son ellos los que en sus prácticas de resistencia están creando y articulando vías alternativas para el futuro. Por ello es que necesitamos trabajar con/desde/para los actores “subalternos”, para sistematizar, reflexionar y analizar juntos esas nuevas prácticas, ideas e imaginarios.

Trabajar desde los movimientos favorece desarrollar mejores epistemologías/metodologías/éticas/políticas para la comprensión, y al mismo tiempo, para la intervención en el presente. En otras palabras, potenciar afinidades y sensibilidades comunes, en contraste con una idea de trabajo intelectual “desde afuera” que está más sustentada en cuestiones instrumentales. Es desde ahí desde donde pretendemos que nazcan conceptos, herramientas, problemas, retos e ideas para trabajarlos de manera conjunta. Reconocer esto no implica ignorar o borrar por decreto las diferencias y las tensiones que existen entre activismo popular y academia, se trata de identificar los vínculos de ambos mundos.

28 HINKELAMMERT, Franz J. *Determinismo, caos, sujeto. El mapa del emperador*, DEI, San José, 1996, p. 238.

En el 7mo Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios (La Habana, 2007), se produjo un fructífero debate, coordinado por Helio Gallardo, acerca de los criterios que animan la espiritualidad y la lógica popular. En síntesis se debatieron los siguientes puntos:

a) lo *real-social es producido, procesual y complejo*; no es natural, estático ni fragmentario ni puramente empírico. Esta referencia contiene la noción de sistema y sus lógicas (de dominación/resistencia/liberación) y la apuesta/valor que el sistema contiene estructuralmente las posibilidades de su transformación liberadora. Las acciones sociales (incidencia popular) pueden materializar estas posibilidades. Los sectores políticamente populares, por tanto, proponen algo *nuevo*, no una recuperación, restauración o refuncionalización del sistema;

b) la historia, o sea el desempeño de las formaciones sociales, es *sociohistoria*; ello significa lugares sociales *conflictivos* en tanto están determinados por diversas lógicas de imperio o sujeción cuya trama determina al *pueblo social* (sectores que soportan las asimetrías y convocan la violencia antipopular) y la posibilidad de emergencia y conformación de un *pueblo político* (sectores diferenciados que luchan articuladamente por transformar liberadoramente las asimetrías que soportan para producir su *humanidad social* en el mismo movimiento que proyectan *humanidad genérica*);

c) la producción de humanidad es producción *sociohistórica* de humanidad, producción *socialmente determinada* de humanidad. Por ello, se centra en la comprensión (sentimiento/analítica/utopía) de las tramas sociales (relaciones sociales) que niegan humanidad y en las posibilidades que ellas ofrecen para una incidencia política popular (denuncia, resistencia, transformación radical) liberadora o emancipadora. Así, desde los ámbitos de lucha popular (*autotransferencias de poder* y constitución de *poder local*) se desprende o sigue un humanismo material. El ser humano, bajo su forma campesina, femenina, mapuche o de hijo, es una producción procesual inclusiva y abierta, al igual que la humanidad. Ninguno de estos procesos puede ser fijado o congelado por una idea o concepto cerrado (naturaleza);

d) la lucha popular es *sociohistórica* y contiene criterios de trascendencia no religiosa: una cultura de *sujetos*: emancipación, autonomía, gratificadora producción de humanidad libre y creadora: autoestima. Esta cultura liberadora no es incompatible con sentimientos religiosos y luchas de creyentes religiosos antiidolátricos que busquen articularse con *emprendimientos colectivos* que empoderen o potencien sujetos;

e) la historia de las emancipaciones tiene como *protagonistas* emprendimientos colectivos populares articulados en sus luchas específicas y particulares condicionadas por factores y situaciones en las que nunca se consigue un control absoluto. Los procesos y proyectos de subjetividad, subjetividad y objetividad popular se relacionan así con apuesta, compromiso, responsabilidad y utopía. También con autoestima y autocritica (capacidad de dar significado constructivo a los errores y cambiar) orientados a la producción de *mundos alternativos* a aquellos en los que imperan la sujeción, la discriminación y la insolidaridad hacia y entre diversos. Los liderazgos populares legítimos deben surgir en el despliegue de estos emprendimientos colectivos de lucha. Y también deben construirse desde ellos los valores y racionalidad populares.

f) la *prioridad de los procesos populares* es la *liberación particular y universal*, no la ley o las instituciones (la autoridad, el Gobierno, el Estado). La liberación es tanto liberación *subjetiva* (integración personal), como liberación *sujetiva* (autonomía) y liberación *socio-política y cultural* (irradiación de autoestima en emprendimientos colectivos con efectos de humanización), o sea contra toda discriminación y sujeción.

g) la autoproducción de *identidad* personal y social liberadora es raíz y motor de los movimientos sociales populares. No se trata de una cuestión étnica, sino de aprender a testimoniar desde uno mismo en los emprendimientos colectivos. La autoproducción de identidad (proceso) resiente, identifica y destruye las identificaciones inerciales provistas por el sistema de sujeciones sociales. La autoproducción de identidad social (aprender a quererse con otros, para otros, desde uno mismo) se testimonia como irradiación de autoestima;

h) las movilizaciones del pueblo político contienen una trascendencia inmanente (enraizadas) a sus luchas;

i) para los sectores populares en formaciones sociales con principios de dominación o imperio (sujeción) no existe una única Razón, sino conflictos entre racionalidades opresoras y racionalidades liberadoras<sup>29</sup>.

Nuestras búsquedas también requieren nuevas maneras de nombrar los problemas y de pensar y organizar nuestras sociedades, luchas y propuestas. Creemos que los parámetros actuales del sistema necesitan ser repensados,

29 Ver: GALLARDO, Helio. Sitio web: Pensar América Latina: <http://www.heliogallardo-americalatina.info>, 10 de mayo, 2007.

que los movimientos mismos necesitan ser repensados desde los propios movimientos.

Frente al mercantilismo, la apropiación y privatización de conocimientos ancestrales de los pueblos y sus aplicaciones para nuevos alimentos, medicinas e insumos industriales, Roberto Espinoza destaca la urgencia de “desarrollar otras formas de conocimiento que reintegren la unidad entre lo humano y natural, que respeten la diversidad de cosmovisiones, permita su control y vigilancia social y la redistribución equitativa de sus beneficios. La desmercantilización de la comunicación y de la intercomunicación, cultura, música y demás artes y servicios públicos de educación, salud y saneamiento. Recuperarlos para el uso común de todos, en corresponsabilidad y bajo el control social, todos los bienes y servicios necesarios para la vida. “Para Todos Todo” como resonó el grito zapatista desde las selva Lacandona de México”<sup>30</sup>.

Es nuestro deber apropiarnos y defender los saberes y las teorizaciones en torno a los derechos colectivos de nuestros pueblos y los derechos de las mujeres, así como la construcción de nuevos imaginarios en torno a formas de expresar y de comunicar lo que es la justicia social, ambiental y de género, la apuesta civilizatoria por la reproducción de la Vida y no por la reproducción del capital, que emergen desde las prácticas cotidianas de resistencia, lucha y creación popular alternativa.

El reto es colosal, pues nos enfrentamos a la *megaindustria contemporánea de subjetividad*<sup>31</sup> y sus redes de distribución transnacional, que han producido modos de sujeción nunca antes vistos. La cara omnipresente del neoliberalismo, al decir de Irene León, es producida por la capacidad de transmitir grandes volúmenes de información y conocimientos en tiempo real a través de nuevas tecnologías de comunicación que facilitan la integración (homogeneización) en escala mundial. El impacto global de esas megaindustrias ha hecho de la enajenación mediático cultural la norma de la vida contemporánea en las sociedades capitalistas, generando a la vez ilusiones y tensiones insolubles tanto en el centro como en la periferia del sistema. Es conocida la alta concentración de los medios como forma de domi-

30 ESPINOZA, Roberto: “Vivir Bien y (Mal) Desarrollo: Interaprendizaje de Paradigmas Alternativos a la Crisis de Civilización Hegemónica”, Ob. Cit., p. 6.

31 Ver: BREA, José Luís: *El tercer umbral. Estatuto de las prácticas artísticas en la era del capitalismo cultural*, CENDEAC, Murcia, España, 2003.

nio del capital sobre la sociedad, su conversión en espacios de toma de decisiones políticas y de contrainsurgencia frente las alternativas y las resistencias populares que pongan en peligro su hegemonía. A ello se une su papel como puerta “estetizada” del mercado capitalista, antesala visual de la plusvalía, paralización del pensamiento crítico a través de la velocidad de la imagen fragmentada y del simulacro virtual, hiperrealista de las televisoras.

Frente a esa avalancha de discursividad alienante, tenemos que avanzar en una “nueva economía del lenguaje”, como pide Jean Robert, para quien el lenguaje cotidiano se transforma en subsistemas del sistema capitalista, los hábitos lingüísticos del sistema-mundo internalizan la lógica del capital, fijan en la psiquis y la cultura una especie de glosario del lenguaje capitalista. La actual jerga económica, política, profesional nos hace *hablar* capitalismo. “Por ejemplo —apunta el investigador suizo-mexicano—, las políticas públicas se condenan por populistas, la gratuidad que es justa desaparece ante las relaciones utilitarias”<sup>32</sup>. En esos espacios emergentes, por el contrario, se descapitalizan nuestras mentes, sentimientos y nuestros deseos.

Recordemos que la hegemonía se presenta como lo que es: una praxis y un modo de pensamiento, de subjetividad que se elabora desde las matrices ideológicas de los dominadores, pero que no se circunscribe a ese polo de los “victimarios”, sino que involucra a sus “víctimas”: el universo de los sujetos subalternos, dominados<sup>33</sup>. Por ello, tiene razón Helio Gallardo cuando afirma que para los movimientos sociales populares los puntos de referencia decisivos son su autonomía, la autoproducción de identidad efectiva, la conversión de sus espacios de encuentro y discusión, de sus movilizaciones en *situaciones de aprendizaje*, el testimonio, la irradiación de autoestima. Sin autoestima —arguye—, ninguna aproximación social o humana resulta positiva. Esto vale tanto para las relaciones de pareja como para el movimiento campesino o para un movimiento ciudadano por instituciones democráticas. Con autoestima, cualquier propuesta o acción, venga de amigos, de adversarios o de enemigos, será juzgada como conveniente o incon-

32 ROBERT, Jean. Ponencia presentada en el Coloquio Internacional Planeta Tierra: Movimientos Antisistémicos, convocado por el EZLN, San Cristóbal de las Casas, México 13-17 diciembre, 2007, p.4 (meca).

33 Cfr. LEYVA, Anneris Ivett y SAMOHANO, Abel: “Claves dialógicas para interpretar la realidad cubana. Entrevista a José R. Vidal”, *Caminos*, No. 49, 2008.

veniente por la competencia y eficacia que el actor social popular ha ido ganando, es decir *autotrasfiriéndose*, mediante su lucha<sup>34</sup>.

Ello muestra la conveniencia de estimular al máximo la sistematización de las emergencias emancipatorias anticapitalistas, como opciones de vida socializada, que anticipan y ensanchan los imaginarios liberadores y el espectro de las alternativas políticas antisistémicas, a la vez que se perfilan nuevas estrategias revolucionarias que no definen a priori etapas infranqueables y formalistamente separadas.

En ese escenario, las emergencias emancipatorias anticapitalistas se ven favorecidas por las nuevas visiones estratégicas sobre la revolución social que dejan atrás el etapismo mecanicista por una comprensión de proceso ininterrumpido. Las razones que los movimientos sociales populares le imprimen a los objetivos de las nuevas revoluciones son tantas como los atributos del mundo que es posible conquistar: dignidad para personas y pueblos, justicia social y ambiental, equidad, igualdad de género, diversidad sexual, multiculturalismo, soberanía alimentaria, biodiversidad. Lo que antes se pospuso en las experiencias socialistas del siglo XX —el proyecto emancipatorio, libertario y de reconocimiento de la revolución política anticapitalista— se convierte en “programa mínimo” de las luchas de los movimientos sociales y populares.

En síntesis, coincidimos con el sentido de expresión de Helio Gallardo que son necesarias “muchas luchas micros y macros para que sea posible el ser humano”, para que sea posible sustituir el modelo productivista-consumista-disipatorio por un nuevo modelo de bienestar que no esté centrado en la ganancia capitalista y el consumo impositivo (Buen Vivir/Socialismo).

34 Ver: GALLARDO, Helio. “Intervención en el VII taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios, La Habana, abril 2007, Sitio web: *Pensar América Latina*: <http://www.heliogallardo-americalatina.info>



**Lo subalterno: cierre y posibilidad.  
Entre el grito y la teoría**

The Subaltern: Closure and Possibility.  
Between Shout and Theory

*Federica Scherbosky*  
*CONICET – FFyL - UBA*  
*Buenos Aires - Argentina*

**Resumen**

En el presente artículo se realiza un análisis de los Estudios Subalternos, acerca de su posibilidad, avances y fracasos. Se parte de la pregunta por el sujeto subalterno y sobre la posibilidad de éste de crear su propia historia. En el fondo se interroga por el derecho a erigirse como sujeto de lenguaje. Se reflexiona a partir de los aportes de Fanon, Chakrabarty y Mignolo sosteniendo que pueden arrojar luz y así producir verdaderos corrimientos en las epistemologías académicamente consolidadas. Se apuesta a epistemologías fronterizas que tomen en cuenta desde dónde pensamos y que al pensar desde el límite puedan llevar a cabo la propuesta del pensamiento decolonial.

**Palabras clave:** Estudios subalternos, epistemología, pensamiento decolonial, civilización/ barbarie.

**Abstract**

The present article analyzes subaltern studies, regarding their possibility, advances and failures. It begins with a question by the subaltern subject about the possibility of creating his own history. At heart, this subject requests the right to construct him/herself as a subject of language. The study reflects on the contributions of Fanon, Chakrabarty and Mignolo, sustaining that they can shed light on

this issue, and thereby, produce genuine landslides in the academically consolidated epistemologies. The bet is on border epistemologies, which take into account “where we think from,” and that, when thinking from the border, can carry out the proposal for decolonial thinking.

**Key words:** Civilization/barbarism, decolonial thinking, epistemology, subaltern studies.

*Nos servirá la lectura de Fanon; esa violencia irreprimible, lo demuestra plenamente, no es una absurda tempestad ni la resurrección de instintos salvajes ni siquiera un efecto del resentimiento: es el hombre mismo reintegrándose.*

*Esa verdad, me parece, la hemos conocido y la hemos olvidado: ninguna dulzura borrará las señales de la violencia; sólo la violencia puede destruirlas. Y el colonizado se cura de la neurosis colonial expulsando al colonizado con las armas. Cuando su ira estalla, recupera su transparencia perdida, se conoce en la medida misma en que se hace; de lejos, consideramos su guerra como el triunfo de la barbarie; pero procede por sí misma a la emancipación progresiva del combatiente, liquida en él y fuera de él, progresivamente las tinieblas coloniales.*

*Sartre, J.P*

La violencia fue *aquietada*, se civilizó la barbarie. Se les marcó con una violencia que no era de ellos, se los erigió desde afuera, desde otras necesidades, otras cosmovisiones, otras categorías. Se sistematizó bajo esquemas y procesos racionales aquello que no era racionalizable, aquello que se constituía, primeramente y desde sí como un grito de afirmación desenfrenada.

La racionalidad moderna generó de este modo una grieta, una fisura, entre la fuerza del grito descolonizador y lo que podríamos pensar como teorización poscolonial.

Esta es la temática que intento plantear aquí, qué sucede con la reflexión poscolonial, ya que se presenta más como una tendencia crítica en los estudios culturales, que como un desplazamiento —o intento de desplazamiento— paradigmático importante.

Podríamos hablar de desplazamiento en tanto consideramos, junto con Chakrabarty que se trata de una localización epistemológica, ya que, “Euro-

pa sigue siendo el sujeto soberano, teórico, de todas las historias, donde las “otras historias” tienden a volverse variaciones de una narración maestra que podría llamarse “la historia de Europa”<sup>1</sup>. Europa se centra como el sujeto de todas las historias y únicamente a su sombra se produce el conocimiento histórico del Tercer Mundo, condición que el autor analiza como un síntoma de subalternidad; teniendo en cuenta además que, los intelectuales, literatos, escritores e historiadores europeos producen su obra en una relativa ignorancia de las historias o producciones no occidentales, sin que esto afecte en absoluto la calidad de su trabajo; mientras que nosotros no podríamos permitirnos semejante osadía, como lo atestiguan las innumerables notas al pie, que dan cuenta de la fuente y la correspondiente fundamentación de nuestros pensamientos.

Esto lo lleva a Chakrabarty a reflexionar sobre el proceso de producción de la ciencia social, sobre cómo su naturaleza ha sido conformada por generaciones de pensadores y filósofos que produjeron teorías omniabarcantes; teorías que siendo de carácter universal, fueron generadas no obstante, en una importante ignorancia con respecto a la mayor parte del mundo. Sólo desde el centro, sólo desde un punto del mundo se producía conocimiento, y no un conocimiento sin más, sino conocimiento científico, sistematizado y universal, capaz de abarcar al resto del globo, que sin embargo no conocían, pero que no obstante eran capaces de *integrar* y *amparar* por medio de estas teorías.

Como es sabido, estos constructos de pensamiento buscan legitimar todo un sistema que se erige y sostiene con Europa como centro<sup>2</sup>, y un

- 1 Los dos términos entrecomillados los coloca el autor, quien señala que los utiliza como términos hiperreales, en tanto ciertas figuras de la imaginación. Cfr. CHAKRABARTY, Dipesh. “*La Poscolonialidad y el artilugio del Historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados “indios”?*” en: DUBE, Saurabh (coordinador). *Pasados Post-coloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*. El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, México. 1999. p. 1.
- 2 Vale aclarar que usamos las nociones de “centro” y “periferia” a lo largo del trabajo, con la misma acepción que Chakrabarty, a modo de términos hiperreales, de ficciones lógicas. Consideramos además que no hay un sólo centro y una única periferia, siendo esto parte del engaño proferido desde la historiografía oficial. La cartografía es bastante más móvil y menos determinada –mucho más hoy en día– por lo cual también hay centros en las periferias y periferias en los centros. Concordamos en esto con la postura de la teórica chilena Nelly Richard, la cual puede rastrearse en gran cantidad de artículos y libros. No obstante se toman estas nociones a modo de análisis en lo que a los estudios subalternos atañe.

mundo periférico al cual se debe colonizar, explotar económicamente y *civilizar* cultural y socialmente.

La producción histórico-filosófica que se realiza a partir de esta cosmovisión no busca sino justificar teóricamente esta empresa. Darle el sustento académico y científico correspondiente para poder sostenerla como respetable, válida y sobre todo necesaria; como el único estadio posible para toda la humanidad en este continuo progreso.

La paradoja que no puede dejar de plantearse es que aun en este real desconocimiento respecto de nosotros, estas teorías nos han resultado útiles para comprender nuestras sociedades. De allí que no podemos dejar de preguntarnos por la *magnífica clarividencia* de dichas teorías, y aun más “¿Qué permitió a los modernos sabios europeos desarrollar semejante clarividencia respecto de sociedades que ignoraban empíricamente? ¿Por qué nosotros, de nuevo, no podemos corresponder al gesto?”<sup>3</sup> O tan sólo siquiera ¿por qué no nos comprendemos y analizamos desde nuestras propias concepciones, bajo nuestros parámetros, sin tomar prestadas nociones ajenas que una vez más citamos a pie de página?

Desde los mismos filósofos hay una respuesta que estriba en postular a Europa como la portadora de *teoría* o ciencia universal, mientras que el resto presentan un carácter *práctico-universal* y por ello *mítico religioso*. Gran parte de los intelectuales se sostienen desde esta perspectiva, y no sólo podemos pensar aquí en Hegel, Husserl o el mismo Marx, sino también podríamos citar a Sarmiento<sup>4</sup>, quien postula como modelos válidos a Europa, particularmente a Francia, o a EEUU, modelos de nación desarrollada de quienes debíamos adoptar su impronta para poder así civilizar nuestra *barbarie*.

En respuesta a Chakrabarty, a nosotros nos ha parecido útil toda esa serie de teorías que nos explican de algún modo —aun en nuestro desconocimiento— por el modo en que la filosofía y el pensamiento se ha erigido, o por lo menos sostenido como tal. Como ese cúmulo de pensamientos y conceptos abstractos y universales. Filosofía como pensamiento por conceptos, completamente deshistorizados, puesto que deben ser *universales*.

3 Ibidem, p. 2.

4 Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), argentino, presidente entre 1868 y 1874. Fue un destacado político, escritor, periodista y estadista. Pero sobre todo ideó e incentivó el sistema educativo argentino.

Justamente cuando más se arraiga esta idea es en la modernidad, con el idealismo, momento a su vez en el que comienzan a expandirse las potencias europeas. Hecho que no podemos desatender como una simple casualidad, sino que responde a todo un orden de cosas, en el cual se abre un juego que implica conquistar y generar a su vez teorías que de hecho abarquen y expliquen esas otras culturas que se van conquistando. En definitiva construyen historias que fundamenten su proceder y el devenir del resto de los pueblos hacia *su* estadio de progreso.

### **Universalidad abstracta-localización del conocimiento**

Ahora bien, lo que debe recalcarse cabalmente es que lo que subyace en el fondo de dicha caracterización es la valorización de estos modos de conocimiento, la jerarquía que se establece, y desde dónde se lleva a cabo. La localización epistemológica no es otra cosa sino este *desde dónde pensamos*, ya que justamente por *obviar* el *desde dónde*, por permanecer en la trampa de lo abstractamente universal y omniabarcante es que nos eternizamos en la posición de *carentes*, de *falta*, de *en vías de desarrollo*.

Se postula así una evolución, un progreso que guía las sociedades y culturas a través de la historia. Éste es el sistema de la modernidad, sistema de sistemas que se autoafirman, que se fundamentan desde sí mismos. Esto es parte de su engaño, una autoafirmación encegueda que no reconoce realidad alguna fuera de sí misma, pero de la que no obstante se nutre; modernidad que tiene como contrapartida, como su anverso una colonialidad devastadora.

Hegel como *el filósofo* de la modernidad sostiene un Espíritu que se desarrolla progresivamente de Oriente a Occidente, donde Europa es el apogeo de este Espíritu Absoluto, de esta razón que se concibe y se conoce a sí misma. Y así, consecuentemente Oriente representa el pasado, lo mítico, lo natural, lo eminentemente no desarrollado, no racional.

De allí que las historias no occidentales se midan siempre en relación con la europea, puesto que es ahí desde donde se implanta la sistematicidad de la misma y la posibilidad de lo universal. Es a partir de entonces que son posibles los relatos mediante los cuales se refleja a toda la humanidad, a través de claves interpretativas universales. Además se aúnan y sostienen estos relatos con la idea de progreso, desarrollo, racionalidad, autoafirmación; todas las características que se denuncian como faltantes en estas *otras histo-*

rias, incompletas en sí mismas, carentes, retrasadas, en transición, o finalmente en vías de desarrollo.

El problema del mundo no europeo es justamente ese, no ser Europa. Y ésta es la denuncia que hace Chakrabarty. Por qué siempre se habla de estas otras historias en relación con el fracaso, la carencia, la transición. ¿Por qué la India no se ha *desarrollado* como Europa? Ésta es la interpelación de fondo.

Ahora bien, el problema de esta interpelación es que no hay respuesta posible, porque simplemente la pregunta no es válida. Respondiéndola, sea cual sea la respuesta, se permanece en la misma lógica de la cual se pretende salir. Al intentar esbozar cualquier fundamento, ya sea a favor o en contra, se avala la moderna lógica europea colonial, se justifica la teoría del progreso de la historia.

### **Máscaras Blancas o de la autosubalternización**

Lo complejo de esta clasificación de carencia, de falta, es que no sólo se la realiza desde Europa, desde *el centro*, sino que también son los mismos subalternos, los hindúes –pensándolo desde Chakrabarty– los que se cuestionan el por qué de no haber alcanzado un desarrollo al modo europeo. De hecho esta pregunta es un eje en el proyecto de Estudios Subalternos, como bien lo precisa el autor:

También con una referencia similar a “carencias” –el “fracaso” de una historia para llegar a su cita con su destino (digamos, ¿una vez más un ejemplo del “nativo perezoso”?) – inauguramos nuestro proyecto de Subaltern Studies:

“Es el estudio de ese fracaso histórico de la nación para llegar a ser lo que debe ser, un fracaso debido a la insuficiencia de la burguesía así como de la clase trabajadora para conducirla a una victoria decisiva sobre el colonialismo y a una revolución burguesa-democrática del tipo clásico del siglo XIX [...]o [del tipo de la] “nueva democracia” – es el estudio de este fracaso lo que constituye la problemática central de la historiografía de la India colonial”.<sup>5</sup>

5 Chakrabarty cita a su vez las palabras de Guha y Spivak, aunque compartidas por todos los miembros del grupo de Subaltern Studies. *Ibíd.*, p. 4.

Nuevamente vemos que la historia, la identidad, la pertenencia o no de los *subalternos* a su propia vida e historia se conforma y consolida siempre desde el Otro. Es este Otro quien define y en quien se sustenta la posibilidad de representarse a sí mismos en la historia, de tener un pasado, de conformar una memoria.

Incluso habría que revisar más allá de los nombres (aunque ya el hecho de nombrar da existencia y configura, distingue y delimita), si en este afán de reivindicación no se sigue perpetuando lo mismo, analizando extraña y extranjeramente a ese *subalterno*, siempre desde afuera y con categorías externas, ajenas. De hecho en muchos casos se remontan a la dialéctica hegeliana para fundamentar la necesidad de su existencia y reconocimiento, lo cual implica no sólo una necesidad únicamente lógica<sup>6</sup>, sino además continuar con su *inclusión* o con su reconocimiento como existente desde un sistema profundamente occidental, europeo y colonizante<sup>7</sup>.

Cuán legítimos, o si se quiere válidos son en definitiva estos esfuerzos que no son conscientes de este límite y que en el caso de justamente no poder salir de allí, reconocen y asumen la limitación que les competen.

La idea no apunta a descalificar todo este trayecto, sino justamente a repensar desde dónde pensamos, apuntando a un esfuerzo mayor, que empuje a pensar en los límites, desde el límite y a partir de allí, quizás producir ciertos corrimientos.

En definitiva se plantea nuevamente la pregunta ¿quién es el subalterno? ¿Hablan ellos o quién habla por ellos? Y si son ellos los que hablan, ¿en qué lengua lo hacen? ¿En qué lengua denuncian? ¿en la misma en la que los dominan? ¿Pueden hablar por ellos mismos verdaderamente, si cuando lo hacen desde su cultura, su lenguaje, sus conceptos, a quienes les hablan no los entienden?

6 FORNET BETANCOURT, Raúl. *Transformación Intercultural de la Filosofía*, Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao. 2001. p. 14.

7 Más aun cuando se piensa desde una interpretación teológica de esta dialéctica, cuestión que podría ser diferente y abrir otras posibilidades si se las analizase desde la dialéctica negativa, por ejemplo.

No podemos dejar de pensar en la masacre de SOWETO<sup>8</sup> donde se patentiza crudamente el problema del lenguaje. La oposición a la educación en afrikáans, como idioma del opresor, se lleva a cabo en inglés. Es esta lengua en la cual logran una cierta identificación, sin el subyugamiento que implicaría rebelarse en afrikáans.

Lo paradójico es que se adopta igualmente una lengua extranjera, una cultura que les es ajena, para que su lucha sea comunicable. ¿Cuán necesario se hace salir de sí para que llegue a adoptarse otra lengua que la propia, bajo la cual se mancomunan?

De igual modo vale la pena pensar hasta qué punto este otro idioma extranjero no los ha conformado como tales; si no se ha erigido como un tercero entre el oprimido y el opresor, como un puente, como un medio masivo para que su queja deje de ser un grito y se convierta en una protesta audible, comprensible para el *mundo* y quizás por ello *atendible* o por lo menos escuchable.

Si bien Inglaterra tuvo una clara participación en la colonización de Sudáfrica, el rostro de la opresión se encarna en los boers y en su cultura. Frente a la disyuntiva de educarse en inglés o afrikáans, prefirieron el inglés. Aunque, en realidad el decreto original comprendía la enseñanza de la mitad de las materias en un idioma y la otra mitad en el otro y sólo podía usarse lenguas nativas para enseñar religión, música y educación física. Lucharon entonces para que en la forzada elección, no fuera el afrikáans el que se perpetuara.

De hecho, hasta hoy, ambas son lenguas oficiales de Sudáfrica, destacándose al inglés como el idioma común entre los distintos pueblos, además de ser el predominante en temas de comercio e industria, lo que implica que hubo una cierta conformación de aquellas subjetividades bajo ese lenguaje y permitió encontrar una alternativa a lo que, con palabras de Desmond Tutu, era la “la lengua del opresor”.

8 Soweto es una ciudad sudafricana, que se dio a conocer especialmente en 1976, a través de una protesta en contra de la ley que promovía la educación en afrikaans. Si bien la protesta fue pacífica, tuvo como saldo 575 muertos, debido a la brutalidad del régimen. A partir de allí se convirtió en uno de los mayores hitos de la lucha contra el apartheid.



## Palabras performativas: un nuevo encubrimiento

Repensando lo que implica la palabra y asumiendo la aguda sentencia de Fanon de que “*hablar es asumir una cultura, soportar el peso de una civilización*”<sup>9</sup> podríamos volver a lo que lo *subalterno* implica en cuanto tal.

Más allá de haberse transformado y resignificado desde su cuño gramsciano, nos atreveríamos a sostener que sigue siendo una conceptualización desde el *centro*, una definición del otro, desde el Gran Otro, o desde el discurso que más allá de reivindicar al otro, su identidad y emancipación sigue dentro de la misma lógica central y europeizante.

Esto no apunta a hacer una historia crítica de dicha categoría, ni de la corriente o escuela de pensamiento que se erige bajo la misma ni mucho menos, sino poner en cuestión nuevamente desde dónde pensamos, con qué categorías se configuran los discursos, y no únicamente los discursos, puesto que desde éstos mismos se disponen y conforman existencias, singularidades concretas que rebasan cualquier tipo de disquisición académica.

Al seguir pensando desde ciertas nociones centrales nos mantenemos dentro de la misma lógica, incluso creo que podríamos repensar si no se sostiene la invención, o si no se está inventando en definitiva, un Sujeto de esta *historia central*, por un lado, pero también un sujeto de *historias subalternas*, por otro. Alguien que en algún punto sea la contraparte de la conquista y que aun en su reivindicación no puede mostrarse y asentar su existencia tal cual es, sino nuevamente desde el *centro*. Se lo cubre nuevamente con categorías ajenas, donde podríamos pensar a partir de los análisis de Dussel, un nuevo encubrimiento de *estos otros*<sup>10</sup>. *Estos otros* subalternos que continúan en posición de inferioridad, que siguen siendo explotados, y una vez más en silencio. Su palabra no es escuchada, simplemente porque no es proferida, porque el otro que representa la contraparte de esta sistemática modernidad es un constructo, una subjetividad abstracta pergeñada a imagen y semejanza de lo que la teoría colonial necesitaba y que responde o argumenta del modo permitido y postulado por dicho sistema. No hay una

9 FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Schapire editor. Buenos Aires. 1974. p.13.

10 Cfr. DUSSEL, Enrique. 1492. *El encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Plural Editores. La Paz. 1994.

voz propia que resurja, porque no se toma realmente en consideración a aquel que la porta, ya que no entra dentro de los cánones poscoloniales concordados. Hay un nuevo ocultamiento de lo que aquellos subalternos realmente existentes tienen para decir, enmascarado en el auge de la comunicación masiva, en la interrelación global y en la supuesta neutralidad de algunos idiomas, específicamente el inglés.

### **Acerca del revés de la teoría poscolonial**

El problema surge, en alguna medida porque se concibe a la reflexión crítica poscolonial a contramano de lo que la teorización poscolonial pretendía hacer. En palabras de Mignolo “el proyecto de la teoría poscolonial, tal como la entendía, y la entiendo, era paulatinamente consumido por el proyecto epistemológico del cual la teorización poscolonial trataría de escapar”<sup>11</sup>. Esta reflexión posterior adopta modos que se adecuan y se van asumiendo en el sistema del que pretenden justamente salir, de allí donde están oprimidos, sojuzgados. En la difícil tarea de producir de hecho un quiebre o un verdadero corrimiento en el modo de pensar la poscolonialidad y en el modo de pensarse así mismos a partir ella, se licua en cierta manera la fuerza y el tesón con el que se inicia. Implica sin dudas una opción fundamentalmente ético-política y eminentemente teórica. Es la imposibilidad o la elección de construir de un modo diferente, bajo otro sistema, con categorías propias y desde el lugar de cada uno, con todo lo que justamente ello conlleva; una geografía determinada que implica un modo económico particular, una comunicación acorde, una agrupación y noción de nación o estado en base a ello, una historia determinada, tradiciones, etnias, religiones, ritos, caracteres, toda una cultura y un modo de constitución particular, absolutamente irremplazable y distintivo. Sólo en base a reflexionar hondamente este *desde dónde* pensamos, desde dónde nos paramos a mirar el mundo, a mirar al otro, a mirarnos a nosotros mismos y a vernos inmersos en esta totalidad es que pueden retomarse ciertos rumbos. Difícil será posibilitarle la palabra al subalterno si sus incipientes –y no tanto– conquistas se

11 MIGNOLO, Walter. *Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: La Ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos*. En: [www.waltermignolo.com](http://www.waltermignolo.com). 1996. p.1

vuelven todas teóricas, si el espacio arduamente conquistado con la muerte de miles se academiza, si la práctica concreta y cotidiana de autoafirmarse a costa de exclusión y hostigamiento se ampara nuevamente en prerrogativas ajenas, exteriores, aunque violentamente familiares. Hablamos del subalterno, pero ¿realmente éste habla? Estudios, investigaciones, polémicas, conversatorios, y tantas otras cuestiones en las que probablemente el sujeto de estas historias no se sienta identificado. Quizás, primera y básicamente porque no sepa inglés, o sino en el fondo porque no es de él de quien hablan. No se refleja allí su problemática, su realidad, sus cosmovisiones y perspectivas. Entonces aunque es teóricamente *propio* continúa siendo ajeno, acaso doblemente ajeno.

### Epistemologías fronterizas

Volviendo a Mignolo, sostenemos que puede haber un cambio en esta desarticulación si se produce una transformación radical en la epistemología, y esto está siendo posible por la última etapa de la globalización. Ésta ha posibilitado reparar en la relación entre espacios geográficos y localizaciones epistemológicas lo cual puede producir un cambio profundo, puesto que posibilita la incorporación de aquello que fue constantemente acallado. Sustentándose una vez más en la producción filosófica moderna europea, se deslinda el pensamiento y las teorías del tiempo y sobre todo del espacio.<sup>12</sup> Aquello que se piensa, que se produce es válido para cualquier sujeto, en cualquier lugar, simplemente porque es universal; porque es producido por un sujeto universal bajo categorías universales y podría ser asumido o retomado por cualquier otro sujeto igualmente universal. Universalidad dada por el pensamiento, siendo éste suficiente garantía de ello, aun más, garantía de existencia. A partir del cartesiano *cogito ergo sum*, este simple pensar (originariamente acción, actividad que posteriormente se sustantiva, se fija y estatiza) es la única garantía de existencia, necesaria y omniabarcante, generadora de sujetos (europeos) sistemáticamente universales.

12 Habría que volver a repensar a partir de aquí las categorías que Rodolfo Kusch desarrolla a lo largo de su obra. Hacer hincapié quizás en "*Geocultura del hombre americano*" en el que se erige como central la categoría de suelo, donde el pensar gravita. Cfr. KUSCH, Rodolfo "*Geocultura del hombre americano*". En: *Obras Completas*. Tomo 1. Editorial Fundación Ross. Capital Federal. 2007.

Pero ¿dónde se encuentra tal sujeto? No podemos proseguir la historia de otro modo que no sea encarnándola, siendo conscientes que los espacios geográficos son configurados por historias coloniales, pero localizadas. Y esta localización fue silenciada hasta el momento que Mignolo llama “el giro de Stuart Hall”. En los 90 confluyen la emergencia de los estudios culturales y la crisis de las ciencias humanas, donde se rearticula a su vez la moderna razón occidental e imperialista, transgrediendo las fronteras tradicionales, para justificar su nueva expansión. Esto crea las condiciones para la emergencia de lo local, en la cual las historias comienzan a narrarse *desde abajo*, “es el momento en que la epistemología del promontorio comienza a desmoronarse y, al decir de Hall, aparece el momento en que lo no hablado descubre que tiene una historia que se puede hablar, que hay otros lenguajes que los lenguajes del amo”<sup>13</sup>. El dictamen desde aquel elevado recinto, siempre desde arriba, comienza a ser cuestionado, o cuando menos comienza a compartir el espacio público con otras voces, que aun no se diferencian entre sí, que no emanan claramente, quizás un confuso bullicio, pero que empiezan a tomar conciencia de la necesidad de ser escuchadas. Sin embargo ya no como mecánica respuesta a la pregunta establecida por el amo, ya no bajo su lenguaje, con sus normas y cánones; sino desde otros espacios, concretamente públicos y en base a construcciones colectivas, compartidas, sentidas conjuntamente.

Este incrustar la voz sólo se vuelve posible -siguiendo la perspectiva de Walter Mignolo- mediante la constitución de *epistemologías fronterizas*, como nuevos modos de repensarse y conformarse en el conocimiento. Éstas se organizan como formas de conocimiento que operan entre los legados metropolitanos del colonialismo (diseños globales) y los legados de las zonas colonizadas (historias locales), lo que posibilita advertir historias locales interconectadas y distinguir además entre *la historia universal* —como un único relato asentado en el progreso y el desarrollo del espíritu— y *la historia mundial* —como la multiplicidad de historias locales—. Al ser múltiples las historias locales, la historia mundial puede ser diversa y variada, puesto que sólo puede narrarse desde la encarnación de lo local. Ya no podría pensarse una temporalidad lineal y única —en la que Europa es el

13 MIGNOLO, Walter. Ob. Cit. p 3.

futuro y destino del resto del mundo—, sino de manera compleja y entrelazada a modo de sistema, sistema-mundo.

La epistemología fronteriza puede justamente, “desarticular la creencia en una imagen propia que no era más que un reflejo de la manera en que el discurso colonial producía agentes subalternos”<sup>14</sup>. Imagen que como sostiene Fanon se articulaba como un único y blanco destino para el negro; imagen que, entre otras, validó que las teorías *periféricas* fueran siempre locales, mientras que en Europa o Estados Unidos se generaban producciones de valor global y exportables. Lo universal nuevamente como producto de estas determinadas epistemologías, pero aunque puntualmente localizadas válidas absolutamente, y sobre todo posibles porque imposibilitaron la construcción de la imagen propia, una constitución personal y localizada.

Desde esta globalidad es que puede sostenerse la unicidad del destino blanco, mientras que si se logra articular esta epistemología fronteriza, si consigue abrirse —aun violentamente— la grieta, el resquicio, puede de esta manera dislocarse este constructo artificial, la producción de agentes subalternos. De hecho Fanon rompe con esta determinación, ya no hay un único destino y muchos menos blanco; convoca a la autoafirmación, a reconocerse desde sí mismos, es un llamado incluso a refundar la humanidad.

### **Pensamiento decolonial**

Pero volviendo a lo anteriormente planteado, ¿es posible escribir historias locales, aun cuando éstas no sean *exportables*? ¿Puede hacerse desde esta misma localización, o únicamente desde el *centro*, bajo pautas y categorías de las prácticas disciplinarias académicas erigidas en el Primer Mundo?

Mignolo atribuye una fuerza especial a las empresas intelectuales desde el *Tercer Mundo* puesto que gozan de una doble experiencia al participar de ambos universos. Deben manejarse por un lado en la epistemología moderna occidental, y por otro en la diferencia de las epistemologías subalternizadas por la modernidad. Deben poder posicionarse en las dos caras de la misma moneda, son *intelectuales-subalternos*. Intelectuales bajo parámetros académicos y epistemológicos centrales, pero subalternos por su pertenencia

14 Ibidem. p. 5.

cia y origen. ¿Pueden entonces desde esta particularidad hacer historia, escribirla?

Desde la epistemología fronteriza, que incorpora la civilización a la barbarie y que a su vez niega el concepto colonial hegemónico de colonización, el dilema planteado por Chakrabarty tiene una respuesta epistemológica y política.

El dilema de Chakrabarty es el de la historiografía que, por un lado, conserva un determinado concepto de rigor académico y, por otro, es un remedo de formas coloniales de domesticar el pasado.

Si no es posible hacer historia del Tercer Mundo desde el Tercer Mundo porque la historia es una disciplina del Primer Mundo, es necesario no confundir la construcción de la memoria con su disciplinamiento historiográfico<sup>15</sup>.

Lo que consideramos importante destacar, es que de seguro la construcción de la memoria no se equipara a su disciplinamiento historiográfico, sin embargo creemos que no es tan sencillo deslindarlas al momento de plantearse qué memoria se construye y bajo qué cánones. Cuáles son las referencias y sobre todo, cómo se aprende a construir esta memoria. Y los lineamientos que se siguen desde la academia, ¿no marcan pautas para esta construcción? La respuesta de Mignolo a Chakrabarty busca salir del círculo, pero a nuestro modo de ver no lo logra del todo. Lejos se está de no valorar el esfuerzo que significa este inicio de corrimiento, pero no es la simple distinción entre memoria e historia, o entre memoria y disciplinamiento historiográfico el que posibilitará un pensamiento distinto, sino el pensar desde otras categorías, bajo cánones propios. Y este pensar desde sí es lo que lo lleva a Mignolo a postular el pensar/pensamiento decolonial como nueva categoría. Pensamiento que no tiene sus antecedentes en Grecia y en Roma, ni en sus lenguas cultas, sino que por el contrario son justamente éstas las que originan parte de la violencia de la que este pensar surge. Es la premura nuevamente de pensar desde el borde, en el límite entre la consolidación y proyección global de la lógica de la colonialidad y la necesidad de un pensar propio que sustente una determinada organización social, económica y política.

15 *Ibidem.* p.7.

Pero sobre todo desde una subjetividad distinta, a partir de un desprendimiento epistemológico, y esa es la diferencia con la deconstrucción o con los filósofos de la sospecha —Marx, Nietzsche y Freud— puesto que éstos permanecen en el interior de la lógica epistémica a la que critican. Perpetúan así, las categorías modernamente coloniales bajo las que podría postularse un reconocimiento, pero sin la posibilidad de un real corrimiento, de una nueva epistemología.

A partir de la experiencia de sujetos fracturados por la colonialidad, desde este profundo quiebre, es que pensadores fronterizos como Waman Puma y Ottobah Cugoano, entre otros, pueden construir epistemologías fronterizas como metodología del pensamiento decolonial.

Hay que saltar del círculo, romper con la dualidad entre adaptarse, asimilarse y el improductivo sostenerse enfrente, en contra, sin más. La idea es reconstituirse, reexistir, a partir de esta particular situación límite. Desarticular la dualidad en la que siempre, de un lado u otro seguimos siendo sometidos.

Mignolo sostiene que frente a la pregunta de si los estudios subalternos son una rama de la historiografía que estudia el papel de los subalternos en la historia de India, o se trata de una historiografía subalterna, como disciplina dependiente de la historiografía hegemónica institucionalizada en la modernidad occidental, la respuesta de Chakrabarty se inclina por esta última.

Nuevamente vemos que la disyuntiva no es tal, puesto que de un modo u otro se permanece en la dependencia con respecto a lo hegemónico, al considerar a los estudios subalternos como una rama de la historiografía, como al pensar una historiografía subalterna, se prolonga la sumisión y el acatamiento a pautas externamente dadas y ajenas.

De igual modo afirma que la subalternidad disciplinaria se sustenta con fuerza ya que tiene la posibilidad de irrumpir con su brillantez bárbara en el control constipatorio de las disciplinas y agentes disciplinadores, que confunden a menudo rigor académico con autorrepresión. *Barbarie* que se sostiene cada vez con más fuerza, y que comienza a incrustar la voz obligando en un primer momento, por lo menos, a aceptar la autorepresión, a reconocer que este *rigor académico* silencia lo que no se adecua a lo que pretenden, lo que no entra en sus formatos, en sus revistas científicas, en sus idiomas neutrales. Se genera una primera toma de conciencia que nos sitúa frente a la opción de adherir a esta *seriedad disciplinaria*, de ser y estar sujetos (en tanto sujetos) al absoluto control racional de lo que en tan-

to conocimiento se produce; o de lo contrario situarse en otro lado, correrse, rebelarse frente al disciplinamiento de aquella barbarie incivilizada, de aquello subdesarrollado, natural, ahistórico, tribal, salvaje, de aquello que cada vez se torna más ingobernable.

Aquello ingobernable ya emergió en otro momento, solo que fue acallado, disciplinado y encausado *civilizadamente*. Aquello ingobernable era la furia de los colonizados, el violento proceso de descolonización, la afirmación desenfrenada. La necesidad de exteriorizar y *devolver* una violencia que no era propia, una imagen que era extraña, una cultura y una lengua que era ajena. Pero no de un modo *civilizado*, no podría haber sido nunca de esa manera, puesto que los años de violencia y opresión bullían, la rebelión pujaba por salir, a borbotones. Esto es lo que Fanon afirma, éste es su grito, donde “la impugnación del mundo colonial por el colonizado no es una confrontación racional de los puntos de vista. No es un discurso sobre lo universal, sino la afirmación desenfrenada de una originalidad formulada como absoluta”<sup>16</sup>.

El grito de afirmación desenfrenada no se articula teóricamente y esto es lo que hoy nuevamente se torna ingobernable. Y seguirá siendo ingobernable porque es la furia que brota, la necesidad de vomitar la violencia tan honda pero ajenamente arraigada, y no va a articularse teóricamente porque no puede hacerlo, pero tampoco debería. Es volver a entrar en el mismo sistema pensar que todo debe poder racionalizarse, esquematizarse, encausarse en procesos pulcramente estudiados. Se caería nuevamente en el error de segregar la *barbarie*, porque quizás simplemente no se sabe qué hacer con ella, más que estigmatizarla, marcarla y recluirla, puesto que ya se sabe fallido del acto de *civilizarla*.

Al considerar los legados coloniales Mignolo sostiene que:

nos damos cuenta de que tales legados coloniales son un espacio de acumulación de furia que no se articula teóricamente, porque la teoría ha estado siempre del lado civilizador de los legados coloniales, nunca del lado de la fuerza dividida entre la civilización y la barbarie. Esa epistemología fronteriza, que quedó siempre reprimida como lo impuro y lo mixto, frente a teorías que defen-

16 FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2007. P. 35.



dían la unidad del idioma, la pureza de la sangre y de la razón (no contaminada por las emociones), comienza a surgir hoy no sólo con la riqueza de la civilización incorporada a la barbarie, sino también con la furia del engaño histórico convertido en toma de conciencia<sup>17</sup>.

No hay espacio para el grito que libere el legado colonial, sino la articulación académica de este nuevo tipo de civilización. Fanon grita, pero quién escucha. Se pierde el grito y su fuerza, se articula en fundamentos y razones, se enajena. Se comienza a distinguir entre lenguas de culto y lenguas académicas; se adoptan estas últimas y se enseña a no gritar, porque no es lo correcto. A lo sumo se lo permite a modo de berrinche y con sorpresa comentan:

¿Cómo?, ¿hablan solos? ¡Ved lo que hemos hecho con ellos! Europa creyó en su misión: había helenizado a los asiáticos, había creado esa especie nueva, los negros grecolatinos. Y añadíamos, entre nosotros, con sentido práctico: hay que dejarlos gritar, eso los calma: perro que ladra no muerde<sup>18</sup>.

Quizás sea el momento en que se abra un espacio para este grito, en que se lo libere para que llegando a lo más profundo de su evocación, de una vez por todas cobre sentido.

Quizás esta nueva toma de conciencia asuma el engaño histórico y aprenda poco a poco a pensar desde el límite, con toda la dificultad y riqueza que esto conlleva. Frontera justamente entre el cierre y la posibilidad, entre la apertura y el hundimiento, donde estas nuevas epistemologías restituyan el espacio local para la producción de conocimientos suprimida por los mecanismos coloniales e imperiales de subalternización. Localización epistemológica que nos recuerde desde dónde pensamos, y cómo contribuimos a este sistema-mundo polifacético. Múltiples caras localizadas y particulares que muchas veces permanecieron ocultas, veladas, pero que es hora de empezar a reconocer, a encontrar su mirada.

17 MIGNOLO, Walter. Op cit. Pp. 2.

18 FANON, Franz. Op cit. 2007. Pp. 8-9.

Quizá se abra la posibilidad y se escuche la voz que nos obliga a repositionarnos y repensarnos desde el límite. Quizá no sea este el momento y solo se esté comenzando el camino. No obstante hay que comenzar a abrir la boca para que salga el grito.

La explosión no tendrá lugar hoy. Es demasiado temprano...  
o demasiado tarde.

No vengo armado de verdades decisivas.

Mi conciencia no está cruzada por fulgores esencialistas.

Sin embargo, con total serenidad, pienso que sería bueno que ciertas cosas sean dichas<sup>19</sup>.

19 FANON, Franz. Op cit. 1974. p. 13.

## **II. Ensayos**



## Posicionamiento teórico-metodológico para el estudio del *98 cubano*

### Theoretical-Methodological Positioning for the Study of *98 Cuban*

**Claudio Gallegos**

CONICET / Universidad Nacional del Sur  
Bahía Blanca –Argentina

#### Resumen

La semantización de *98 cubano* nos remite a hechos contextualizados en torno a un proceso, entendido como un cúmulo de acontecimientos que exceden al año signado. Nos referimos al conflicto que en diversos momentos enfrenta a España con Cuba y a España con Estados Unidos, desde mediados del siglo XIX en territorio caribeño y en el encuadre del proceso al que aludíamos. La conceptualización utilizada en torno al tema planteado, actúa como un significante de referente de identidad, partiendo de un nosotros genuino y como alternativa a lo establecido por la historiografía tradicional. Partimos de una investigación centrada en la identificación y análisis de las formas de mediatización que los semanarios argentinos *Cuba Libre* y *La República de Cuba* (Buenos Aires 1896-1898) realizaron sobre el proceso independentista cubano de fines del siglo XIX, como un problema crítico, desagregado de la Historia política continental. Dicho proceso nos remite obligadamente a identificar grupos políticos que representan conjuntos de ideas en lucha vinculadas a una transformación política. En este sentido vemos la necesidad de posicionarnos desde una tríada multidisciplinar que logrará una interconectividad articulada sobre la Historia de las Ideas, la Historia Política y el Campo Comunicacional. La tríada planteada nos permitirá vincular, dialécticamente, las ideas políticas de los protagonistas de la lucha en Cuba con las provenientes del campo comunicacional periodístico argentino de ese presente, en el intento de rescatar una postura frente al resto de las producciones periódicas de nuestro país.

**Palabras clave:** *98 cubano*, historia de las ideas, historia política, campo comunicacional.

## Abstract

The semantization of *98 Cuban* sends us to contextualized facts concerning a process understood as an accumulation of events that go beyond the indicated year. This refers to the conflict that, at diverse moments, faces off Spain with Cuba and Spain with the United States, from middle of the 19th century in Caribbean territory, and to the framing of the aforementioned process. The conceptualization used about this topic acts as a referential signifier for identity, starting from a genuine “we,” and as an alternative to what is established by traditional historiography. The study begins with research centered on the identification and analysis of the forms of mediatization carried out by the Argentine weeklies *Cuba Libre* and *The Republic of Cuba* (Buenos Aires 1896 - 1898) regarding the Cuban independence process at the end of the 19th century, as a critical problem disassociated from continental political history. The above-mentioned process necessarily leads the researcher to identify political groups that represent sets of ideas in conflict, linked to a political transformation. In this respect, researchers see the need to use the viewpoint of a multidisciplinary triad that will achieve interconnectivity articulated around the history of ideas, political history and the communication field. The proposed triad will permit linking, dialectically, the political ideas of protagonists for the struggle in Cuba with those coming from the journalistic Argentine communications field of that present, in an attempt to retrieve a posture confronting the rest of the journalistic productions from our country.

**Key words:** 98 Cuban, history of ideas, political history, communication field.

## A modo de introducción

Los resultados que se presentan a continuación representan parte de una investigación mayor, encuadrada en mi tesis doctoral denominada *La prensa como reflejo y contra reflejo de coyunturas de conflicto: El caso del Cuba Libre y La República de Cuba*.

Dicho estudio se centró en la identificación y análisis de las formas de mediatización que los semanarios argentinos *Cuba Libre* y *La República de Cuba* (Buenos Aires 1896-1898) realizaron sobre el proceso independentista cubano de fines del siglo XIX, como un problema crítico, desagregado de la Historia política continental.

El mencionado proceso nos remitió obligadamente a identificar grupos políticos que representaron conjuntos de ideas en lucha vinculadas a una transformación política. En este sentido observamos la necesidad de posicionarnos desde una tríada multidisciplinar para lograr una interconectivi-

dad articulada sobre la Historia de las Ideas, la Historia Política y el Campo Comunicacional.

De esta manera, el estudio de la prensa, sus abordajes metodológicos y sus particularidades como fuente de trabajo, representaron un tema de suma importancia para determinar el posicionamiento teórico–metodológico de nuestra investigación, y de todo estudio desde la prensa gráfica sobre el *98 cubano*.

Creemos necesario destacar, entonces, que “la prensa tiene una doble naturaleza histórica, como única depositaria de fragmentos perdidos del pasado y como factor activo de la historia moderna<sup>1</sup>, porque la información y los medios, más que simples testimonios de un tiempo social, son manifestaciones o fenómenos del mismo, de la sociedad que los genera”.<sup>2</sup>

Nos alejamos así de los planteos metodológicos que sostienen que la prensa es, simplemente, “vicaria a la que se recurre, casi en exclusiva, para refrescar un acontecimiento o para esponjar una tesis y, ni mucho menos, hacer una historia de la prensa que se ocupara de propietarios, directores y colaboradores relumbrantes a manera de catálogo o repertorio más o menos amplio.”<sup>3</sup>

Sostenemos asimismo, como Berger y Luckman que “la prensa es la institución mediática que construye el universo simbólico de una sociedad, que en definitiva, no es otro que la propia realidad social.”<sup>4</sup>

Del estudio y análisis de la prensa anteriormente mencionada pudimos, por un lado dar a conocer el tratamiento sobre los principales acontecimientos cubanos, y por otro comprender que tanto *Cuba Libre* como *La República de Cuba* representaron “lecturas” sobre una realidad exógena a su posicionamiento geográfico que colaboraron en el proceso de conformación de la opinión pública sobre el tema en cuestión. En este sentido, el análisis de la forma y contenido de nuestras fuentes componen un núcleo importante a considerar.

- 1 SAIZ GARCÍA, María Dolores y FUENTES ARAGONÉS, Juan Francisco. “La prensa como fuente histórica”, en: *Enciclopedia de historia de historia de España*. Madrid, Alianza. 1993. p. 529.
- 2 ÁLVAREZ, Jesús Timoteo. *Del viejo orden informativo*. Madrid, Visor. 1984 p. 7.
- 3 FERNÁNDEZ URBINA, José Miguel. “La hemeroteca: una de las moradas de la historia de las mentalidades”, en: *La prensa de los siglos XIX y XX: metodología, ideología e información. Aspectos económicos y tecnológicos*. Bilbao, Editorial. 1986. p. 73.
- 4 BERGER, Peter y LUCKMAN, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu. 1995. p. 75.

La tríada planteada nos permitirá vincular, dialécticamente, las ideas políticas de los protagonistas de la lucha en Cuba con las provenientes del campo comunicacional periodístico argentino de ese presente, en el intento de rescatar una postura frente al resto de las producciones periódicas de nuestro país.

### **Los ángulos de una tríada multidisciplinar: Historia Política, Historia de las Ideas y Campo Comunicacional**

No es casual la elección de estas tres disciplinas como fundamento epistemológico para el estudio del *98 cubano*. Los campos de estudio seleccionados superan la valoración de compartimentos estancos al asumir que se encuentran íntimamente relacionados en el desarrollo de nuestro estudio.

Adoptamos la terminología bourdiana por considerarla acertada en su concepción de campo al semantizarlo como “un lugar de relaciones de fuerza, (...) de lucha, donde hay intereses en juego (a pesar de que las prácticas de los agentes pudieran parecer desinteresadas), donde los diversos agentes e instituciones ocupan posiciones diferentes según el capital específico que poseen, y elaboran distintas estrategias para defender su capital –el que pudieron acumular en el curso de luchas anteriores–, capital simbólico, de reconocimiento y consagración, de legitimidad y de autoridad”.<sup>5</sup>

La Historia de las Ideas surge como campo disciplinar académico gracias a los aportes de Arthur Lovejoy (1873-1962). Para dicho autor, las ideas fueron, de hecho, el objeto de estudio de una considerable variedad de disciplinas a lo largo de la historia. Si tuviéramos que realizar un orden empezando por la más antigua quizá ese lugar lo ocuparía la filosofía. Sin embargo, el campo de la Historia de las Ideas se diferenciaría claramente del de la filosofía puesto que al incorporar otro tipo de discursos (además del filosófico), sería mucho más comprensiva. Una especialidad más cercana a la misma se encuentra en las tradicionales “Historias de las Civilizaciones” e “Historias de las Culturas”.<sup>6</sup>

5 BOURDIEU, Pierre *¿Qué significa hablar?*, Madrid, Akal. 1999. p. 16.

6 Cfr. PALTÍ, Elías. “De la historia de las ideas a la historia de los lenguajes políticos. Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano,” en: Carmen McEvoy y Ana María Estuven, *La república peregrina: hombres de armas y letras n América del Sur. 1880 – 1884*. Lima, IFEA – IEP. 2007 p. 64.



Y fue justamente Lovejoy quien en la década de 1920 funda en Estados Unidos la escuela de *History of Ideas*, con sede en la Johns Hopkins University.<sup>7</sup> Para él, las ideas pueden migrar, trasladarse de una época a otra, de una cultura a otra e incluso de una disciplina a otra. Y ese representa el fundamento esencial para poder entender a las ideas desde un campo particular y a su vez multidisciplinar.

Lovejoy también considera que la Historia de las Ideas es importante para el estudio de la historia en general. Si bien sabemos que la historia se relaciona con acciones conscientes de sujetos o conjunto de sujetos, las ideas representan para muchos impulsos subjetivos (pasiones, etc.) o determinaciones objetivas (intereses económicos, etc.), cuya racionalidad y sentido se dirime en otros ámbitos de realidad histórica (típicamente, la “historia social”).<sup>8</sup>

Según Lovejoy, la Historia de las Ideas tomaba como punto de partida para sus análisis el concepto de *ideas-elementos o idea-unidad*.<sup>9</sup> Los mismos representan elementos constitutivos por medio de los cuales es posible realizar nuevos agrupamientos y relaciones entre los hombres y las ideas. Esta escuela partía de la noción de rastrear ciertos “filosófemas” o núcleos de ideas a través de criterios de selección que podían ser el de generalidad, continuidad, especificidad, etc.<sup>10</sup> Para el caso del *98 cubano* podemos considerar una variedad de ideas-elementos tales como revolución, independencia, conformación del Estado-nación, etc., enmarcados dentro de una idea-vector mayor que representa el fin del colonialismo y la lucha frente al imperialismo naciente y en expansión a finales del siglo XIX.

7 La escuela se institucionaliza hacia 1923 con la creación del *History of Ideas Club* en la *Johns Hopkins University*. Sus fundadores fueron Lovejoy, Gilbert Chinard y George Boas, participando también de él Marjorie Nicholson, W.F. Albright (arqueólogo), Ludwig Edelstein y Harold Cherniss (clasicistas), Bentley Glass (biólogo), Owsei Tomkin (historiador de la medicina), y otros.

8 PALTÍ, E. Ob. Cit. pp. 65-66.

9 DI PASQUALE, Mariano. “De la historia de las ideas a la nueva historia intelectual: Retrospectivas y perspectivas. Un mapeo de la cuestión”, en: *Revista UNIVERSUM* N° 26, Vol. 1, Universidad de Talca. 2011. p. 80.

10 Un ejemplo de dicha aproximación lo constituye la obra de Robert Nisbet, *La formación del pensamiento sociológico*, texto publicado en 1966. Aquí el autor traza una historia del pensamiento sociológico a partir de las siguientes *ideas-elementos*: comunidad, autoridad, estatus, lo sacro y alienación.

En síntesis y siguiendo a José Luis Abellán, la Historia de las Ideas trata de descubrir la difusión y la penetración de las obras y movimientos intelectuales –es decir, las ideas–, en una sociedad determinada, así como la relación existente entre ellas y otros factores no meramente intelectuales –intereses, necesidades, instintos, impulsos– de la sociedad.<sup>11</sup> La Historia de las Ideas, toma lo que el hombre ha pensado a lo largo del desarrollo histórico en las diversas circunstancias de su vida.

Este campo de estudio valora documentos de considerable carga ideológica en los que se incluyen, con una centralidad importante, aquellos textos producidos por la prensa. Los relatos identificados en los semanarios *Cuba Libre* y *La República de Cuba* componen un corpus de ideas sobre la realidad cubana desde una percepción exógena, ya que la misma se construye en un afuera, es decir, una visión desde Argentina, ensamblada a su manera de construcción de opinión sobre el hecho en cuestión.

Ortega y Gasset, sostiene que “todo texto se nos presenta por sí mismo como fragmento de un contexto. Pero texto y contexto, a su vez, suponen y hacen referencia a una situación en vista de la cual todo aquel decir surgió (...). La situación real desde la que se habla o escribe es el contexto general de toda expresión.”<sup>12</sup>

De esta manera, sostiene que “pensar es dialogar con la circunstancia; nosotros tenemos siempre, queramos o no, presente y patente nuestra circunstancia” (...) “No hay, pues, ideas eternas. Toda idea está adscrita irremediabilmente a la situación o circunstancia frente a la cual representa su activo papel y ejerce su función”.<sup>13</sup>

Ahora bien, si la Historia de las Ideas tiene como tópico identificar un diálogo entre quien produce la idea con su circunstancia inmediata, nos está instalando en la necesidad de incluir contexto/s a distinta escala, y su selección estará subordinada al objeto de estudio. José Gaos lo dice de forma explícita: “al hablar de la historia de las ideas es obligatorio decir en-donde sea”.<sup>14</sup>

11 ABELLÁN, José Luis. *La idea de América. Origen y evolución*. Madrid, Tiempo Emulado. 2009. p. 18.

12 ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas, tomo VI*. Madrid, Alianza Editorial. 1983. p. 388.

13 *Ibidem*, p. 391.

14 GAOS, José. *En torno a la filosofía mexicana*. México, Porrúa y Obregón. 1952. p. 17.

Como en el caso de la Historia de las Ideas, *lo político* o, simplemente, la Historia Política refiere o referencia una dimensión de las prácticas humanas de manera integral. Representa asimismo, un campo que analiza las variadas y complejas relaciones que establecen los hombres con el poder. En este sentido nos contacta con modos de organización, formas de ejercicio del poder, creación y desarrollo de instituciones, relaciones interpersonales y temas como violencia entre otros.<sup>15</sup>

La Historia Política pretende un análisis del conjunto de la sociedad enfatizando en las relaciones que se establecen con el poder en sus diversas dimensiones. Estas interacciones se evidencian entre sujetos, cuya característica central es que poseen distintos niveles de poder que dan como resultado relaciones específicas ya sean de dominación o dependencia. También indaga en el tema del poder para sumar herramientas a la hora de comprender el funcionamiento del Estado, su relación con la sociedad, la participación de esta en aquel, los canales de comunicación, los caracteres materiales y simbólicos, etc.

La Historia Política podría encontrar sus orígenes en los postulados de Leopold von Ranke (1795-1886), al considerar por primera vez a la Historia Política como una ciencia y no como un cuento o el relato de personas sobre acontecimientos de un pasado que excedía las posibilidades de vida de sus relatores.

Pero la Historia Política atravesó, y atraviesa aun quizá, una renovación dentro de su campo, sumando temáticas de análisis tales como los tipos ideales de la legitimidad política, los modelos del liberalismo, las variantes ideológicas del socialismo, los tipos de cultura política, de partidos y sistemas de partidos, las diferentes líneas de conceptualización de algunas nociones clave como las de libertad, soberanía, representación, etc.<sup>16</sup>

15 Cfr. FOUCAULT, Michel. *Las redes del poder*. Buenos Aires, Edit. Almagesto. 1993. Cfr. FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa. 1996. Cfr. FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI Editores. 1995. Cfr. FOUCAULT, Michel. *La Arqueología del Saber*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores. 2002.

16 ECHEVERRÍA, Olga y LIONETTI, Lucía. “La Historia Política en su complejidad: los aportes de la historia cultural y la historia intelectual”, en: *V Jornadas Nacionales de Historia Moderna y Contemporánea*. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata. [www.historiapolitica.com](http://www.historiapolitica.com), s/f. p. 4.

Apelamos a la Historia Política, entonces, para pensar el *98 cubano*, como el momento de conflicto en el que diversos colectivos de actores políticos pujan por proyectos diferentes que persiguen el fin último del *dominio*. En este sentido, este artículo exhibirá la importancia de las relaciones de poder como una gran red compuesta por diversas mallas que en tanto alcanzan rigidez en la tensión pondrán de manifiesto las escalas de poder instaladas en la sociedad contemporánea a los hechos.

En lo que respecta al Campo Comunicacional son varios los puntos a considerar. En primera instancia al seleccionar fuentes de prensa nos vinculamos necesariamente con las Ciencias de la Comunicación. Y en este sentido, las fuentes seleccionadas para nuestro estudio sobre el *98 cubano* serán consideradas como un actor político más, que da a conocer sus ideales y posturas frente al proceso independentista cubano. Así mismo, como medio de comunicación no debemos olvidar que puede convertirse en un referente en lo que respecta a la construcción de opiniones sobre un hecho que, en este caso, puede ir más allá de la lucha por la independencia.

Esto nos lleva a otorgarle una importancia considerable al estudio de la comunicación dentro de nuestro planteo investigativo. Para Daniel Bounoux, el concepto de comunicación, “parecería implicar una acción sobre el pensamiento de las personas; la acción comunicativa no relaciona al sujeto y al objeto (pareja técnica) sino al sujeto con el sujeto (pareja pragmática). *Es el hombre que actúa sobre (las representaciones del) hombre por medio de los signos*”.<sup>17</sup>

Aunque de mediana trayectoria en las prácticas investigativas, parece entonces que la comunicación ha experimentado la influencia de diversas corrientes de pensamiento tales como el funcionalismo, el conductismo, el marxismo, el estructuralismo, el liberalismo. Este enfoque nos permite rescatar los dilemas y debates que al interior del campo comunicacional se ha realizado a fin de dimensionarlos dentro de un campo mayor conocido como Ciencias Sociales.

En cuanto a la conformación de su objeto de estudio si bien es compartido con el resto de las Ciencias Sociales, también se construye en base a

17 BOUGNOUX, Daniel. *Introducción a las ciencias de la comunicación*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1999. p. 25 (El resaltado es del autor).

elementos propios, y en la medida de lo posible únicos. En este sentido Follari apunta a que un aspecto determinante de la especificidad epistemológica de las Ciencias de la Comunicación es “haberse establecido desde el campo de lo profesional hacia el de lo científico, y no a la inversa”.<sup>18</sup> Esto las diferencia de otras ciencias de tinte más académicas como el caso de la Sociología o la Física, que partieron de la investigación teórica y empírica, y que al institucionalizarse en las universidades permitieron la profesionalización de quienes las estudiaban. Las ciencias de la comunicación, en cambio, “surgen desde necesidades operativas provenientes del auge mediático, y por ello hacen un camino inverso, desde la definición de la profesión y su rol social, hacia la constitución posterior y correlativa de un discurso académico sistemático en las universidades”.<sup>19</sup>

En síntesis, lo que les da especificidad no sería el objeto puntual sobre el que investigan, sino la perspectiva desde la cual lo hacen. En la comunicación, entendida como ciencia, el aporte esencial se centra en el análisis de las construcciones de sentido que circulan en relación a ciertos discursos y prácticas socioculturales.

De esta manera queda claro que el Campo Comunicacional se caracteriza por ser un campo de conocimiento transdisciplinario, en construcción y legitimación permanente. Y esa construcción se realiza desde una doble paradoja: por un lado, la vinculada a la acción de los hombres que se relaciona siempre con la comunicación y corre el riesgo de diluirse en la posibilidad de explicarlo todo sin importar cómo lo hace. Por otro lado, aunque las investigaciones en materia de comunicación apelan a la colaboración de los discursos de la lingüística, la semiótica, la sociología y el psicoanálisis entre otras, esta no representa simplemente una variedad de discursos ni tampoco hace que prevalezca uno sobre otro.

Los aportes que nos otorga el Campo Comunicacional, desde lo metodológico es muy amplio. La realidad es que la mayoría de los planteos para el trabajo con prensa se refieren a los sucesos del siglo XX. Por ello es necesario reinterpretar las diversas teorías de la comunicación, propias del si-

18 FOLLARI, Roberto. “La moldura del espejo: encrucijadas epistemológicas de las Ciencias de la Comunicación”, en: *Portal de la comunicación InCom-UAB*, enero 2005. [http://www.portalcomunicacion.com/both/aab/txt/follari\\_2.pdf](http://www.portalcomunicacion.com/both/aab/txt/follari_2.pdf) 2005. p. 181.

19 *Idem*.

glo pasado, para su utilización en el siglo XIX. En este sentido, y partiendo desde lo específico, construimos re-significaciones que en algún punto contribuyeron a la construcción de técnicas de análisis originales para la prensa escrita decimonónica.

Con relación a lo dicho anteriormente, nos proponemos analizar las formas de mediatización del proceso independentista cubano entre 1895 y 1898 en los semanarios *Cuba Libre* y *La República de Cuba*,<sup>20</sup> en función de las problemáticas relacionadas con el circuito de legitimación de la causa pro-cubana, que involucra a quienes escriben, como a quienes conforman el campo de recepción de las construcciones textuales de estas fuentes periodísticas.

Así es que se torna necesario apelar a la Historia de las Ideas, la Historia Política y el Campo Comunicacional como instrumentos cruciales para comprender los procesos de construcción de la realidad y de los imaginarios sociales.

Consideramos que los testimonios documentales exhiben una agenda de época<sup>21</sup> que se relaciona directamente con nuestro objeto de estudio, hecho que nos posiciona frente a la instalación del tema en la fuente, para posibilitarnos la identificación de los medidores temáticos y su forma de tratamiento, generando así, una agenda atributiva que se diferencia del resto, buscando la generación de una opinión alternativa frente a las existentes.

Esta forma de abordaje y sus resultados nos facilitó ingresar plenamente al análisis crítico de los discursos, teniendo en cuenta la agenda temática y la agenda atributiva que manejan los semanarios, y las semantizaciones y subjetivaciones en torno al tema en estudio.

A lo largo de toda la investigación, se contempló la relación prensa – ideología – poder, rastreando las marcas o registros de los distintos tipos de discursos construidos en torno al *objeto en estudio* y los intereses que subyacen contemplando la falsa dicotomía objetividad – subjetividad.

20 Cfr. VOLOSHINOV, Valentín. *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires, Nueva Visión. 1976.

21 Cfr. FORD, Aníbal. *La Marca de la Bestia*. Buenos Aires, Norma. 2002.

La Noticia es abordada desde la perspectiva del análisis del discurso pero centrándonos en categorías de análisis ideológicas que nos faciliten identificar las pujas por el sentido y la monoacentuación de las palabras y los textos, teniendo en cuenta los aportes de Althusser, Laclau y Žizek, entre otros.

Otro punto importante, lo constituyó el relevamiento de los actores que los órganos de prensa realizaron, en relación a la participación en el conflicto, tema estrechamente asociado a las temáticas que retoma y cualifica, es decir a sus agendas. Es de suma utilidad, para insertarnos en el plano histórico, observar las jerarquizaciones, los roles, y la dinámica que adquieren en el desarrollo de los hechos.

Como ya señalamos ampliamente, nos centramos en la utilización de fuentes vinculadas al marco periodístico, que nos direccionan a profundizar en estudios sobre el discurso en sus distintos aspectos y al campo comunicacional como herramienta de análisis de las fuentes propuestas.

Consideramos que la acción política, cualidad esencial de nuestro tema de estudio, no es comprensible fuera del orden simbólico que la genera, y del universo imaginario que ella misma engendra dentro de un campo determinado de relaciones sociales. De esta manera, el análisis de los discursos se presenta como el camino preferencial para acceder a los mecanismos imaginarios y simbólicos, asociados no sólo al sentido de la acción, sino a la consumación de la acción misma que se refleja en un hecho histórico.

### **Teorías de la Comunicación y su función en la construcción de la realidad. Conceptos fundamentales**

Como ya señalamos, la investigación que se realizó necesitó de un contacto con diversos campos disciplinares entre los que se encuentra las Ciencias de la Comunicación y más aun si tenemos en cuenta el tipo de fuente utilizada que se relaciona íntimamente a este campo que le determina su autenticidad.

El objeto de estudio de la comunicación radica en el análisis del intercambio de mensajes dentro de la vida social como un fenómeno propio que se conoce como comunicación colectiva, comunicación social, comunicación de masas, información y comunicación mediática, entre otros.

Ya para los inicios del siglo pasado podemos encontrar estudios sobre la comunicación colectiva basados en el análisis de prensa que con el correr de los años se fueron sistematizando. En esta etapa inicial, podemos encontrar dos teorías o corrientes: una, con nacimiento y auge en los Estados Unidos, vinculada a conceptos empíricos propios del positivismo, y otra de raíz europea que se plantea el análisis y la descripción de los fenómenos comunicativos en clave cualitativa.

El propósito del presente apartado busca clarificar de manera sucinta, pero no incompleta, las diferencias entre comunicación e información, actualidad y acontecimiento, aspectos útiles para el desarrollo posterior de la presente investigación. Para ello nos centraremos en las diversas teorías científico-sociales referidas a la comunicación, conocidas como Positivismo y Teoría Crítica.

En franca relación con postulados provenientes de las Ciencias Naturales y al igual que en otras ciencias sociales, los positivistas en el campo de la comunicación sostienen que los fenómenos sociales también responden a leyes naturales universales invariables frente a las cuales el investigador, por medio de una observación objetiva debe conservar una actitud neutral precisamente como base la objetividad pretendida. La comunicación como fenómeno social, se regiría por estas reglas.

En este sentido, postulan a la comunicación como un impulso genético primario que respondería a la necesidad humana de interrelación en base a cuestiones netamente de supervivencia. Este acto primigenio representaría el germen de las relaciones sociales.

El empirismo se erige como la estrategia metodológica que atraviesa cualquier trabajo de tipo científico. Sólo tiene en cuenta datos u hechos considerados medibles a través de los sentidos y en base a la observación directa.

Junto a la importancia que le otorgan a la exigencia de neutralidad se destaca el no cuestionamiento a temáticas referidas a las tensiones o conflictividades que puede contener u arrastrar un tema vinculado al campo comunicacional, a manera de ejemplo, el desigual acceso a la información o la distribución asimétrica del poder de legitimación de un medio de acuerdo a su contexto de circulación y producción. Esta corriente pretende considerar a la comunicación como una forma de diálogo social, y por ello construye técnicas y vínculos que permiten el entendimiento.



Por su parte, la Teoría Crítica<sup>22</sup> se enfrenta a la positivista y considera, a la hora de referirse a la comunicación, las características sociales en las que está inmerso el acto comunicativo, incluyendo desigualdades económicas, educativas, de control y de poder. El interés radica en analizar las posibles implicancias de la comunicación en la preservación de sistemas económicos, políticos y sociales. En otras palabras intentan esclarecer qué papel juegan los medios de comunicación en la transmisión de la ideología dominante en términos de Marx.<sup>23</sup>

En cuanto a su preocupación metodológica, la Teoría Crítica desarrolla estudios comprensivos, basados en la auto-reflexión, de la sociedad partiendo del análisis de datos de naturaleza cualitativa. Consideran a los medios de comunicación, o sistemas de comunicación, como los canales que dan anuencia al intercambio de ideas en la sociedad, focalizando en este tópico su importancia.

Comprender a la sociedad de esta manera nos lleva a pensar en la utilización de la comunicación que hacen los distintos gobiernos. Por ello, y siguiendo a Theodore Peterson y Wilbur Schramm<sup>24</sup> podemos clasificar las estructuras de los medios de comunicación en función del gobierno en el que se desarrollen:

#### **Teoría autoritaria:**

Se remonta a los tiempos del surgimiento de la imprenta en donde los monarcas comenzaron a considerar la peligrosidad de la circulación de las ideas y la democratización del conocimiento. Hacia 1530 en Inglaterra ya existían libros prohibidos denominados los “amordazados”, término que perdura hasta la actualidad cuando se alude a censura de la prensa en regímenes autoritarios.

La distribución de la información parte de la consideración del líder. Es decir, se dará a través de los medios de comunicación lo que el gobierno

22 Compuesta en general por marxista y neomarxistas provenientes de la Escuela de Frankfurt se destacan Theodor Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse.

23 MARX, Karl. *La Ideología Alemana*. Buenos Aires, Ed. Pueblos Unidos. 1985. pp. 15-38

24 Cfr. PETERSON, Theodore y SCHRAMM, Wilbur. *Four theories for press: the authoritarian, libertarian, social responsibility and Soviet communist concepts of what the press should be and do*. Illinois, Universidad de Illinois. 1963.

considere necesario. La libertad de los medios, en este caso, depende de la voluntad de quien ejerce el gobierno.

#### **Teoría liberal:**

Hacia el siglo XVII, la teoría liberal se enfrenta a la anteriormente analizada justificando que la libertad era la base de la felicidad y el desarrollo humano. Tomando como base a los postulados de John Locke (1632-1704), relacionan a los medios de comunicación con sociedades democráticas, y supuestamente libres, de allí que la información debía circular sin restricciones habilitando a los lectores en la formación opinión.

#### **Teoría soviética-comunista:**

Con el triunfo de la revolución, en lo que fue la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, se desarrolla una nueva teoría de la comunicación. Se considera a los medios como un aparato esencial de propaganda y legitimación de las ideas y políticas del gobierno. Más allá de las semejanzas que se pueden observar con la Teoría autoritaria, la diferencia radica en que para la Teoría soviética-comunista los medios constituyen un instrumento primordial del Estado que no debían caer en manos privadas, como podía ocurrir en la Teoría autoritaria.

Este tipo de concepción y utilización de los medios exhibe control, un control directo que era direccionado desde el partido en este caso comunista.

#### **Teoría de la responsabilidad social:**

Esta teoría se preocupa por analizar a los medios de comunicación en su versión empresarial, es decir como generadores de ganancias. Así su identidad y dinámica se basa en el logro de ingresos, en el rédito económico dejando fuera de circulación a quienes no cumplieran con esta premisa. Se instala así una tendencia hacia la monopolización generando un freno a la pluralización de opinión y la instalación de un pensamiento único. Por eso es que se apela a la responsabilidad social a la hora de transmitir las ideas en sociedades en donde el sistema económico rige las directivas.

Luego del análisis de las diversas teorías sobre la comunicación y la información, sería conveniente diferenciar estos conceptos ya que se caracterizan por su polisemia. Es verdad que en el lenguaje coloquial representarían prácticamente lo mismo haciendo alusión a los procesos de interacción social y de intercambio de mensajes, pero si avanzamos un poco más podemos establecer diferencias. Observamos la distinción entre estos conceptos tanto en la interacción humana como en el contexto de los medios de comunicación y en el contexto de las funciones semióticas.

En el contexto de la interacción humana, cuando hablamos de comunicación hacemos referencia al intercambio de mensajes, y en este caso la información podría ser considerada de dos maneras: como el mensaje o como la medida física y cuantificable de la posibilidad de intercambio.<sup>25</sup> En este sentido la comunicación representaría a los actos comunicativos en donde se transfiere y difunde información.

En lo que respecta al contexto de los medios de comunicación, la información representaría el proceso humano y técnico de elaboración de mensajes, mientras que la comunicación haría alusión a la situación posterior en donde se comparten los mensajes, sería el momento de puesta en común de los mensajes.<sup>26</sup>

Podemos sintetizar afirmando que el acto de comunicar es siempre un término más amplio y complejo si lo comparamos con el de informar. Cuando nos referimos a comunicación estamos necesariamente asociándolo a interacción, en tanto respuesta de quien es interpelado en el proceso de manera visual, gestual y escrita. Si no hay respuesta no hay comunicación.<sup>27</sup>

En el caso del contexto de las funciones semióticas, la información, siguiendo a Montes, este autor clasifica a la información, por un lado como sencilla, representada en la información lisa y llana como la conocemos, y, por otro lado, la elaborada, también llamada expresión, donde entran en juego emociones y, sobre todo, el componente simbólico. Si las queremos diferenciar, la primera representa la parte denotativa del mensaje mientras que la segunda la parte connotativa.<sup>28</sup>

Esta diferenciación nos sirve para comentar que a la hora de analizar los mensajes tanto periodísticos como publicitarios en la prensa, debemos tener en cuenta el componente argumentativo y la expresión inmersos en los mensajes.

25 Cfr. SHANON, Claude y WEAVER, Warren. *Teoría matemática de la comunicación*, Madrid, Forja. 1981.

26 Cfr. BENITO, Ángel. *Fundamentos de Teoría General de la Información*. Madrid, Pirámide. 1982.

27 Cfr. VALBUENA, Felicísimo. *Teoría General de la Información*, Madrid, Noesis., 1997.

28 Cfr. MONTES, Santiago. *Teoría de la información*. Madrid, Pablo del Río. 1976.

En lo que respecta a los procesos comunicativos podemos considerar diversas situaciones tales como la comunicación interpersonal, la comunicación en grupos o la de organizaciones. Pero como aquí no radica nuestra investigación, sí nos parece imprescindible retomar el concepto de comunicación colectiva que ya mencionamos anteriormente y no desarrollamos.

La comunicación colectiva es propia de las sociedades modernas. Se caracteriza por la difusión de un mensaje en forma indirecta y unilateral a determinados individuos a través de medios técnicos, estableciendo una distancia temporal y espacial entre los actores comunicativos. El emisor del mensaje se enfrenta a un público despersonalizado y desconocido. En resumen, la comunicación colectiva representa la interacción entre los medios de comunicación con un público heterogéneo y disperso.

Según Davara Rodríguez, el núcleo de la comunicación colectiva representa la interrelación de variados elementos para el intercambio de mensajes.<sup>29</sup> Y en este sentido, cualquier proceso comunicativo refiere a:

- a) El emisor: Representa a la persona, grupo de personas, institución, organismo, etc., que inicia la comunicación elaborando un mensaje. En general se lo considera como una empresa informativa que lleva las riendas del proceso.
- b) El destinatario: Representa a la persona, grupo de personas, institución, organismo, etc., que recibe el mensaje. También conocido como audiencia o público que continúa con el acto comunicativo por medio de la respuesta.
- c) El canal de comunicación: Puede ser entendido de dos formas. Por un lado, el canal físico, comprendido como el soporte material por donde circulan los mensajes (muy cambiante a través del tiempo producto de la evolución tecnológica), y el canal cultural, es decir, el conjunto de los protagonistas de la comunicación que comparten códigos culturales comunes.
- d) El mensaje: Representa el elemento fundamental del proceso comunicativo. Se encuentra en la intersección de dos ejes que se cruzan. Por un lado, el eje de la comunicación, el soporte que sirve de unión para el emisor y el receptor y, por otro lado, el eje de la representación que une

29 DAVARA RODRÍGUEZ, Javier. *Estrategias de comunicación en marketing*, Madrid, Dossat. 1990. pp. 109-110.

virtualmente el acontecimiento con la imagen significativa que se produce en la imaginación del receptor.

En este sentido, el mensaje no es más que la suma de signos organizados intencionalmente por los emisores, que los receptores también comprenden. Por eso, cuando nos referimos a la comunicación hacemos alusión a un proceso de significación que apela a tres funciones distintas, y a su vez complementarias, según Morris: la función sintáctica, la función semántica y la función pragmática.

La función sintáctica nos pone en contacto con la problemática de la codificación, es decir, la correspondencia de los signos que forman el mensaje, su estructura. Por su parte, la función semántica vincula los signos con las cosas que representan. Y por último, la función pragmática hace hincapié en la relación de los signos con las personas, con la sociedad, con su uso y valor.

También podemos establecer otra clasificación de teorías en torno a la comunicación colectiva. En este caso, y continuando con los postulados de Davara Rodríguez, encontramos cuatro paradigmas:

- a) Paradigma cibernético: centrado en la problemática de la evolución de la tecnología relacionada con la comunicación;
- b) Paradigma sociológico: analiza las formas de comunicación en vinculación con preceptos psicosociales;
- c) Paradigma semiótico: se encarga de estudiar los fenómenos comunicativos desde el texto y el discurso; y
- d) Paradigma antropológico: pone el énfasis en la dimensión humana de la comunicación, en el carácter simbólico y axiológico de los procesos comunicativos.<sup>30</sup>

Luego de este breve recorrido por las teorías de la comunicación colectiva, creemos necesario realizar una salvedad que fue válida para nuestra investigación: el periodismo como fenómeno propio de la comunicación.

El periodismo, representa una forma de comunicación colectiva que refiere a la información proveniente de la realidad contemporánea, a la actualidad más precisamente, estructurada por profesionales de la comunicación para públicos o audiencias dispares.

30 *Ibidem*. pp. 120-125.

De esta manera, vemos al periodismo como una forma concreta y determinada de comunicación colectiva con el objetivo de informar sobre la realidad humana y social, considerando la secuencia de los acontecimientos, sobre todo los sucedidos en el presente y relacionado con el mismo.

Los mensajes emitidos por el periodismo pueden ser entendidos en un sentido amplio representando la totalidad de la realidad, mientras que en un sentido estricto refiere, únicamente, a aquellos acontecimientos que por medio de técnicas empleadas por periodistas pueden convertirse en noticias.

El periodismo nos remite, obligadamente, a la información de la actualidad, su actividad primordial es “difundir de una forma objetiva hechos e ideas de carácter general, hechos e ideas que son considerados, en un momento dado, como noticias en un proceso constante de carácter social y de interacción de personas y de grupos sociales.”<sup>31</sup>

Ahora bien, otro concepto que debemos aclarar es el de *actualidad*. El mismo hace referencia a las *novedades* que ocurren en un presente y que se erigen por sobre los demás acontecimientos por generar interés en el público. La actualidad en el periodismo representa, entonces, un recorte consciente donde intervienen las personas de la vida cotidiana y los profesionales de la comunicación como estructuradores del recorte para elevarlo a la categoría de objeto de estudio o simplemente de información.

Por último, queremos también aclarar la diferencia que se suscita entre el acontecimiento y la noticia. Por un lado, la noticia es un hecho que deviene en mensaje para poder ser comprendido por medio de la comunicación colectiva, mientras que el acontecimiento refiere a la actualidad que despierta interés por parte de algún sector del público.

Como sostiene Valbuena “las noticias están unidas a los emisores; los acontecimientos a las audiencias. Cualquiera puede originar un hecho pero son las audiencias quienes prestan su interés al hecho y lo transforman en acontecimiento”.<sup>32</sup>

31 MARTÍNEZ ALBERTOS, José Luis. *Curso general de Redacción Periodística*. Madrid, Paraninfo, 1992. p. 37.

32 VALBUENA, Felicísimo. *Teoría General de la Información*, Madrid, Noesis. 1997. p. 420.

En resumen, las noticias refieren a hechos reales y concretos, para muchos considerados verdaderos y por ello comprobables, de interés general y recogido por los medios de comunicación para su difusión a escalas mayores.

### ***Cuba Libre y La República de Cuba y su vinculación al 98 cubano***

Todos los campos de producción cultural están sometidos a la coerción estructural de los órganos de prensa, podríamos decir entonces, que el campo periodístico actúa sobre los demás campos. En este marco, el discurso de los medios es un recurso de poder de gran peso y capacidad transformadora creciente.<sup>33</sup>

Por medio del periodismo interpretamos de manera sucesiva y regular a la sociedad. Nos enfrentamos a una interpretación en un primer plano descriptiva, donde nuestra fuente nos comenta lo que ha pasado, en función de sus fuentes de insumo en las que colecta la información, y luego en un segundo plano aparece la interpretación, la opinión.

Esa interpretación periódica es difundida por nuestra fuente en tanto medio de comunicación, propiciando de esta manera una unión y hasta un control. Queda claro entonces que la influencia que genera todo medio de comunicación es un elemento considerable de análisis. La misma funciona a través de la persuasión, que busca la generación en el público de la adopción de los preceptos de quien ejerce persuasión: ambos poseen un interés común. Como bien lo dijo Perelman “el lenguaje no es sólo un medio de comunicación, también es un medio para influir en los hombres, un medio de persuasión”.<sup>34</sup>

La influencia<sup>35</sup> de la opinión pública en el seno de la vida política tiene sus orígenes en la aceptación de la soberanía popular. A medida que los hombres se fueron igualando en relación a los derechos, la opinión de los mismos fue considerada de manera correlativa. Así, la opinión de la mayoría es tomada como legítima y como guía la acción común.

33 BOURDIEU, Pierre. *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, Eudeba. 2000.

34 PERELMAN, Chaim y OLBRECHTS-TYTECA Lucie. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid, Gredos. 1989. p. 216.

35 Según Parsons, la influencia es un medio simbólico generalizado de interacción social que circula entre las unidades sociales en el contexto de la persuasión, distinguiéndola de otros medios generalizados como el poder o el dinero: sólo opera sobre las intenciones de quien es objeto de persuasión.

La construcción de una realidad recreada por el lenguaje periodístico se expresa por medio de la representación de un determinado “mundo posible” o de unos determinados hechos, en franca relación con un “mundo de referencia”, en la tarea de que sean compartidos por unos destinatarios de manera neutra. Junto a ello, habrá de expresarse por medio de actos que sean juzgados convenientemente por los receptores como “adecuados”, a través de opiniones relativas al “mundo” o a los “hechos” que sean consideradas, a su vez, como verosímiles.

Lo que debemos lograr, entonces, es detectar los elementos y las estructuras que configuran al “mundo de referencia” y “al mundo posible”, que dan cuenta del “mundo real” que intentan legitimar mediante la matriz de un medio gráfico, marcando el registro de la recepción.

Cuando nos referimos a la recepción no tomamos el concepto en un sentido estrictamente estético que se centra en el lenguaje, dejando de lado el proceso de producción o el encuadre, ni de los estudios de recepción sobre audiencia utilizados en Ciencias de la Comunicación. Nos focalizamos en la utilización de las fuentes como unidad receptora del Encuadre/Marco y la forma de textualizar de sus integrantes, que refleja una toma de posición diferente que contiene valiosas aristas de análisis, entre la cuales percibimos la posibilidad de formas de abordaje que nos permitan ir más allá del discurso y del lenguaje, para introducirnos en el marco decisorio de políticas, el compromiso con la causa independentista y la problematización de la emancipación nuestroamericana.

Es necesario recordar la politicidad que genera la construcción de discursos y más aún teniendo en cuenta la permeabilidad del tema abordado. El mayor poder en la construcción y definición de los discursos pertenece, *per se*, al polo de la producción discursiva. En tanto, el polo de la recepción, es decir, aquel donde se sitúa audiencia, participa sólo en menor medida en la determinación de los contenidos y de la difusión de los mensajes.

Recordemos también que la prensa no contempla un alcance de totalidad de público sino sólo una franja del mismo. A su vez cada periódico, articula la realidad de manera diferente dependiendo de las características de su audiencia.

Queda claro que el *98 cubano*, así como cualquier conflicto histórico-ideológico moviliza la intelectualidad, la prensa, la política, etc. En este caso la Argentina, instalada como “país observador” de un hecho que se de-



sarrolla por fuera de su geografía, dispara en la prensa posturas antagónicas e irreconciliables de legitimación del accionar de la Madre Patria (España), frente a otras posturas, un tanto minoritarias de adhesión a la intervención de Estados Unidos. Por su parte, *Cuba Libre* y *La República de Cuba*, ponen de manifiesto al sujeto genuino en cuestión: el actor cubano en su lucha libertaria.

Las ideas eslabonadas por la prensa se encuentran asociadas a posturas positivistas, propias de la época, que buscan, de alguna manera, el reconocimiento de las potencias en pugna con relación al progreso y la civilización más allá de que les importe en sí la causa cubana.

Especialmente en el caso de nuestras fuentes se evidencia que el *98 cubano* logra instalarse en el campo periodístico y erigirse como noticia, estructurando un temario informativo que le otorgó un perfil al periódico. En este sentido, las noticias se presentaron en forma de crónica rescatando, principalmente, el desarrollo de la guerra en la Isla y las acciones de los cubanos. La crónica sigue una secuencia cronológica, pero no es éste el único objetivo del semanario, ya que el mismo se complementa con información de carácter evaluativa, que va componiendo un marco de situación variable en torno a los hechos que exceden parámetros temporales.

La guerra en Cuba, como parte de la Agenda de época, adquirió particularidades específicas y diferenciadoras en la agenda atributiva de los semanarios seleccionados y en comparación con el resto de la prensa nacional.

De lo expuesto, podemos inferir que *Cuba Libre* y *La República de Cuba* intentaron construir un universo basado en la descripción de hechos concretos acontecidos en la Isla, y que fue a través de las mismas formas de comunicabilidad utilizadas para el tratamiento del conflicto cubano, que se edificó un cuerpo informativo y formativo, que contuvo diversas aristas de análisis que se vincularon a clarificar el contexto de producción, la reconstrucción ideológica del semanario, la identificación y profundización de los editorialistas, la caracterización de la red de actores que publican, entre otras temáticas que quedan abiertas.

Nuestras fuentes afirmaron, de manera implícita y explícita, que la revolución en Cuba representó mucho más que una simple insurrección sobre su metrópoli como expresaron en general el resto de los medios. Los sucesos cubanos plantearon el desmantelamiento de una estructura colonial en total decadencia, por medio de la instauración de una República con demo-

cracia popular a fin de satisfacer las necesidades tanto espirituales como materiales de un pueblo en continua lucha.

Sin duda alguna, el *98 cubano* representó el Gran Relato de fines del siglo XIX desde el cual se desarrollaron todo tipo de interpretaciones. Como era usual en el siglo XIX, la profesión del anticolonialismo se consideraba un arma útil a favor de la extensión del poder de Estados Unidos. Pero también fue un hecho vector del relato la instauración de una República cubana, objetivo primordial de la revolución.

Revista de Filosofía, N° 73, 2013-1, pp. 75 - 92  
ISSN 0798-1171

## **Apuntes para una lectura antropológica del trabajo**

Notes for an Anthropological Reading of Work

*Ciro Schmidt Andrade*  
*Universidad Católica de Valparaíso*  
*Chile*

### **Resumen**

El trabajo como toda actividad del hombre debe insertarse en un mundo de sentido, que hoy pareciera ser el productivo, olvidando otras dimensiones del mismo, que enriquecen el vivir del hombre en su avance hacia un mundo más humano y humanizante

**Palabras clave:** Trabajo, hombre, naturaleza, mercancía.

### **Abstract**

Work, like all activities of man, should be inserted in a world of meaning, which today seems to be the productive, forgetting other dimensions of the same, which enrich man's living in his advance toward a more humane and humanizing world.

**Key words:** Work, man, nature, goods.

## **Introducción**

La vida humana en su conjunto, así como en sus expresiones, se caracteriza por búsquedas que le den sentido último a todas sus dimensiones. Una de ellas es el trabajo mirado hoy como negocio, opuesto al ocio, en un mundo y unas sociedades –unas más que otras– que se caracterizan por ser “trabajólicas”.

Se cuenta como anécdota que Don Miguel de Unamuno dormitaba en la hamaca del jardín de su casa cuando un vecino que pasaba le dice “Don Miguel ¿descansando?” a lo que él respondió “No, trabajando”. Unos días más tarde pasó el mismo vecino y viendo que Don Miguel se afanaba en el arreglo de su jardín, le indica” Don Miguel, ¿trabajando? A lo que este responde “no, descansando”.

Esta modesta anécdota nos mueve a preguntarnos qué sentido tiene el trabajo en el existir del hombre que es añoranza de sentido. Qué papel, desempeña en lo que se ha llamado “proceso de humanización creciente” ¿Un pensador no trabaja? Trabajo no es lo mismo que actividad y no se mide por su utilidad.

Se ha llegado a decir que el origen de la filosofía, el principio que compromete y acompaña todo su desarrollo, es el asombro. Pero lo que confirma su movimiento, lo que en definitiva consagra y consolida su sentido, es la admiración. La admiración está acompañada por el arrobamiento y el consentimiento. Da lugar a un éxtasis y completa una plenitud inesperada. La admiración alegra el espíritu y lo satisface, pero es difícil en nuestros tiempos, llenos de la atronadora gloria de las ciencias, de sus imágenes y de nuestros escepticismos. Miramos sin ver, nos oímos sin escucharnos. Ni siquiera vemos el esplendor de la luz y la belleza de los cuerpos. Tampoco oímos ya el murmullo del viento y el grito del sufrimiento. Estamos distraídos de la realidad a fuerza de preocuparnos por nuestros proyectos y de manipular nuestros cuerpos. La asfixia de nuestros días suscita en nuestro mundo deseos que flirtean con la alienación, con experiencias que se dicen extáticas pero que, por artificiales, carecen de humanidad y provocan desfondamientos espirituales o humanos. La admiración es tranquila, sin duda más austera que esos éxtasis, menos agitada, pero responsable, unificada interiormente y, sobre todo, modesta.<sup>1</sup> Desde ella nos preguntamos por nuestro quehacer y, en definitiva, por nuestro existir en su totalidad.

## Visión histórica

La caracterización del trabajo ha sido considerada desde diversos parámetros con respecto a los aspectos que hacen patente la diversidad y la complejidad del ser del hombre y de su historia, con los valores que en ellas predominan. Así nos referimos a su ser como *Homo Faber*, *Homo Sapiens*, *Homo Ludens* y son una muestra del sentido cambiante, a través de la historia del quehacer del hombre e incluso de la comprensión de su naturaleza.

Surge en una lectura literal de las Escrituras como un castigo impuesto por Dios a los primeros padres y al mismo tiempo como una necesidad para obtener sustento “con el sudor de la frente”. Aun cuando existen atisbos de colaboración con la creación que dan algo de profanidad a su naturaleza, esta concepción se extiende por largo tiempo.<sup>2</sup>

En Grecia al igual que en Roma se consideraba solo el trabajo productivo y de servidumbre, por lo que era propio de las clases más bajas. El noble no trabaja, al igual que en la Edad Media; se dedicaba a la guerra, la vida cortesana y la vida política. Sólo los monjes le dan algo de nobleza a pesar de que su ocupación principal era el estudio y la vida contemplativa. Un poco más tarde sería la vida de predicación.

Hay marcado sentido económico en el “mundo del trabajo”. Se convierte poco a poco en una mercancía de trueque en los procesos industriales, de masificación y de automatización. El mundo del trabajo es el mundo de la producción en sentido material.<sup>3</sup> Con ello el trabajo adquiere como sentido único el ser un medio de sustento que en el quehacer económico del mundo actual muchas veces se ve enfrentado al capital. Al margen de ello permanece siempre presente una visión religiosa parcializada y más o menos acentuada según épocas, lugares, creencias, en que aparece como castigo.

A fin de comprender plenamente la circunstancia humana y las posibles elecciones que el hombre enfrenta, debemos estudiar un tipo de conflicto fundamental, ya insinuado e inherente a la existencia humana. Por

1 Cfr. GILBERT, P. *La simplicidad del principio*, UIA, México, 2001. pp. 59-74.

2 Una de esas excepciones es la presentación del Jesús obrero, hijo de carpintero y el hecho de los primeros apóstoles en su mayoría simples pescadores.

3 Recomiendo ver la película “Los Tiempos modernos de Ch. Chaplin, que constituye una tragicomedia de los inicios del mundo de la automatización.

cuanto que el ser humano tiene un cuerpo y necesidades corporales, las mismas esencialmente que las del animal, tiene también un impulso intrínseco a sobrevivir físicamente, aun cuando los métodos que emplea no poseen el carácter instintivo y reflejo que está más desarrollado en el animal. El cuerpo del hombre lo hace querer sobrevivir sin importar las circunstancias, aun las relacionadas con la felicidad o con la infelicidad, con la esclavitud o la libertad. Consecuencia de esto es que el hombre debe trabajar u obligar a otros a que trabajen para él. En el pasado, el hombre invirtió la mayor parte de su tiempo en la recolección de alimentos. Utilizo aquí la expresión “recolección de alimentos” en un sentido muy amplio. En el animal, esto quiere decir esencialmente recoger el alimento en la cantidad y la calidad que su aparato instintivo le indica. En el hombre hay una flexibilidad mucho mayor en cuanto al tipo de alimento que puede elegir; pero, por encima de esto, el hombre, una vez que ha comenzado el proceso de la civilización, trabaja no sólo para reunir alimento, sino para vestirse, para construir refugios y, en las culturas más avanzadas, para producir las variadas cosas que, sin ser estrictamente necesarias para su supervivencia física, se han desplegado como necesidades reales formando la base material de una vida que permite el desarrollo de la cultura.

Si el hombre estuviera satisfecho con gastar su vida cuidando de su subsistencia, no habría problema. Aunque no tiene el instinto de la hormiga, podría soportar perfectamente una existencia de hormiga. Sin embargo, forma parte de la condición humana el que el hombre no esté satisfecho con ser una hormiga, el que al lado de esta esfera de la supervivencia biológica o material haya una esfera característica del hombre, que podemos llamar transutilitaria o de la trans-supervivencia.<sup>4</sup>

Sin embargo, desde el comienzo de la era industrial, la verdad cristiana sobre el trabajo debía contraponerse a las diversas corrientes del pensamiento materialista y economicista. En esta corriente el trabajo se entiende y se trata como una especie de mercancía que el trabajador vende al empresario, que es a la vez poseedor del capital, es decir, del conjunto de los instrumentos del trabajo y de los medios que hacen posible la producción. Hoy en día esta corriente ha cedido a un modo más humano de pensar y de valo-

4 FROMM, Erich. *La revolución de la esperanza*. Fondo de Cultura Económica. México, 1° ed., 4° reimpresión, 1987 pp. 74-75.

rar el trabajo. A pesar de todo, el peligro de considerar el trabajo como una mercancía o como una fuerza anónima necesaria para la producción existe siempre. En estos casos el hombre es considerado como un instrumento de producción.<sup>5</sup> Si la economía tiene su razón de ser en la satisfacción de las necesidades materiales del ser humano, entonces no cabe la menor duda que la clave del quehacer económico lo constituye el trabajo, porque mediante este el ser humano y el grupo humano pueden, en concreto, satisfacer sus necesidades materiales y alcanzar un nivel de vida humana.

¿Qué significa esto? Pues que precisamente porque el hombre tiene consciencia e imaginación y el poder de ser libre, tiende connaturalmente a no ser. Él quiere no sólo saber lo que se necesita para sobrevivir, sino comprender qué es la vida humana. Constituye entre los seres vivos el único caso que tiene consciencia de sí mismo. Y quiere utilizar las facultades que ha desarrollado en el proceso de la historia, las cuales le sirven más que el proceso de la mera supervivencia biológica. El hambre y el sexo, en cuanto fenómenos puramente fisiológicos, pertenecen a la esfera de la supervivencia. (El sistema psicológico de Freud padece de este error definitivo que era parte del materialismo mecanicista de su tiempo y que lo llevó a erigir una psicología sobre esas pulsiones que están al servicio de la supervivencia.) Pero el hombre tiene pasiones que son específicamente humanas y que trascienden la función supervivencial.<sup>6</sup>

Ambas formas de existencia, la de coleccionar alimentos para sobrevivir, en el sentido que sea, y la actividad libre y espontánea, que es la expresión de las facultades del hombre y que adquiere sentido más allá del trabajo utilitario, son inherentes al existir humano<sup>7</sup>

Todo gran arte se halla, por su esencia misma, en conflicto con la sociedad con la que coexiste. Expresa la verdad acerca de la realidad, a despecho de que esta verdad favorezca o impida los esfuerzos por sobrevivir de una sociedad dada. Todo gran arte es revolucionario porque se refiere a la realidad del hombre y pone en duda las diversas formas transitorias de la sociedad humana. Es más revolucionario -si es un gran artista- que los artistas del “realismo socialista” que se limitan a reproducir la particular forma

5 MIFSUD, Tony. *Moral del discernimiento*. Ediciones Paulinas, Chile, 1988. p. 126.

6 FROMM, E. Op. Cit. pp. 74-75.

7 *Ibidem*. p. 76.

de su sociedad incluyendo sus contradicciones. Es un hecho asombroso que el arte no haya sido proscrito a lo largo de la historia por las distintas fuerzas que existieron y que existen. Son varias tal vez las razones de esto. Una es que sin arte el ser humano languidece y acaso ni siquiera sea útil para las finalidades prácticas de su sociedad. Otra razón es que el gran artista por su particular forma y perfección ha sido siempre un “extraño” y, en consecuencia, mientras sólo estimula a la vida y la crea no resulta peligroso porque no traslada su arte al terreno político. A más de esto, por lo general el arte estaba únicamente al alcance de las clases cultas o políticamente menos peligrosas de la sociedad. Los artistas han sido los bufones de la corte de toda historia pasada. Les permitieron decir la verdad porque la representaban en una forma artística propia de ellos, pero socialmente restringida.<sup>8</sup>

La sociedad industrial de nuestros días se enorgullece de que millones de personas tienen oportunidad, y en verdad que la utilizan, de escuchar excelente música viva o en grabaciones, de ver arte en los numerosos museos del país y de leer las obras maestras de la literatura desde Platón hasta Russell en ediciones baratas y fáciles de adquirir. Sin duda alguna, este encuentro con el arte y la literatura es para una pequeña minoría una genuina experiencia. Para la vasta mayoría, en cambio, la “cultura” es otro artículo de consumo y también un símbolo de status, por cuanto que ver los cuadros “debidos” conocer la “buena” música y leer los “buenos” libros indica tener una educación esmerada y resulta, por tanto, útil para ascender en la escala social. Lo mejor del arte ha sido transformado en un artículo de consumo, o sea que se reacciona ante él de una manera enajenada. La prueba es que muchas de las mismas personas que van a conciertos, escuchan música clásica, compran una edición barata de Platón miran sin disgusto los programas vulgares y sosos de la televisión. Si su experiencia con el arte fuera genuina, apagarían sus aparatos televisores cada vez que presentan “dramas” chabacanos y triviales.

Sin embargo, el anhelo del hombre por lo dramático, por lo que toca el fondo de la experiencia humana, no está muerto. Mientras que la mayoría de los dramas del teatro o del cine no son más que mercancías no artísticas o productos para consumo enajenado, el “drama” moderno, cuando es auténtico, es primitivo y bárbaro. El ansia de drama en estos tiempos se mani-

8 *Ídem.*



fiesta más genuinamente en la atracción por los accidentes, los crímenes y la violencia reales o de ficción. Un accidente automovilístico o un incendio atraerán una multitud de gente que observará con gran atención. ¿Por qué es así? Simplemente porque la confrontación elemental con la vida y la muerte resquebraja la experiencia convencional y fascina a la gente ansiosa de drama. Por igual razón, nada vende más un periódico que las noticias de crímenes y de violencia. El hecho es que mientras, superficialmente, se dispensa a la tragedia griega, o a las pinturas de Rembrandt la más alta estimación, sus verdaderos sustitutos son el crimen, el asesinato y la violencia, sea que se desarrollen directamente en la pantalla del televisor o que se los lea en los periódicos.<sup>9</sup>

La historia como creación de un mundo más humano por obra del hombre está sostenida en su realización por dos factores, por otra parte inseparables: la palabra y el trabajo. El trabajo es el punto de apoyo de la obra histórica, en cuanto que todo bien cultural es creado por el trabajo humano, en el contexto de una comunidad de palabra y de praxis. Todo el patrimonio cultural (técnicas, bienes culturales en sentido estricto, principios educativos, etc.) es fruto del trabajo realizado durante infinitas generaciones que se han ido siguiendo en el tiempo. La expresión del hombre en la interioridad, obligatoria.<sup>10</sup>

El concepto de «trabajo», como todos los demás conceptos que indican dimensiones fundamentales del hombre, tiene diversos significados. Hay dos especialmente que merecen nuestra atención. El término trabajo en sentido estricto indica especialmente el trabajo corporal y manual, o bien el trabajo productivo. En este sentido se distinguirá entre el «mundo del trabajo» y el mundo de la cultura (en sentido igualmente restringido). Los trabajadores no se confunden con los profesores, los administrativos, los empleados, etc. El trabajo en este sentido estricto podría caracterizarse en estos términos: todo esfuerzo corporal que se hace para transformar la materia y producir un plusvalor; por ejemplo, la agricultura, la industria, la pesca, etc. Podría decirse también que el trabajo indica todas las actividades humanas que se desarrollan en el marco del proceso productivo que transforma a la materia.

9 *Ibidem.* pp. 79-80.

10 RICOEUR, P. *Le travail et la parole*, en el volumen *Histoire et vérité*, París 1955, pp. 183-212. y Gevaert, Joseph: *El problema del hombre*. Edic. Sígueme Salamanca, 1976 p. 243.

El término trabajo tiene además un sentido más amplio y más rico. El trabajo es cualquier actividad humana (el trabajo en el sentido anterior, las actividades intelectuales, etc.) hecha para realizar un fin serio y necesario.

Estos dos conceptos son legítimos y sobre todo complementarios. Entre el trabajo y la cultura, entre el trabajo manual e intelectual existe una especie de relación dialéctica.<sup>11</sup> El hombre trabaja cuando utiliza sus fuerzas corporales y espirituales para realizar un fin serio, que debe alcanzarse o realizarse.<sup>12</sup>

### Visión antropológica

No podemos establecer acá un estudio del ser del hombre pero si debemos destacar algunos aspectos: el hombre es consciente y libre y constituye un ejército de hormigas que “trabajan”. Por lo mismo su actividad debe ser expresión de esa Naturaleza humana, la que condiciona su realización.

Podemos interpretar el universo a la luz de las relaciones humanas, porque el universo ampara una interpretación así. Y descubrimos entonces que si el universo vive debido a los hombres, los hombres viven de lo que también pertenece al universo. La esperanza de nuestros ojos y de nuestros oídos se eleva entonces hacia el Viviente, que viene cerca de nosotros, entregándose pacientemente.<sup>13</sup>

El hombre modifica el medio natural al introducir entre él y la naturaleza un conjunto de instrumentos que le pertenecen: vestidos, útiles de cocina, aperos de labranza, armas defensivas, depósitos, graneros, ciudades, industrias, caminos, autopistas, parques y jardines, fuentes, etc.<sup>14</sup>

El martillo es para clavar un clavo. El clavo es para que la mesa tenga patas y pueda sostener los vasos, los vasos remiten a la jarra, la jarra es para el grifo, etc. Ningún utensilio humano se puede considerar aisladamente; to-

11 GEVAERT, J. Op. Cit. pp. 244-245.

12 No interesa insistir en el carácter de dureza (física y psíquica). El trabajo no es menos trabajo por el hecho de que se haga con gozo y satisfacción.

13 Gilbert Paul: “Metafísica: La paciencia de ser” Ediciones Sígueme, Salamanca. 2008. pp. 387-388.

14 Los griegos definían la casa como *el conjunto de todos los instrumentos* que el hombre tiene para satisfacer sus necesidades. La casa es el lugar donde se guardan los instrumentos. Éstos se guardan juntos, no se pueden considerar aisladamente. Cfr. Aristóteles, *Política*, 1253a 30.

dos guardan una relación al cuerpo y a la función que ejercen sobre los demás instrumentos: «al ser del útil es inherente siempre un todo de útiles»<sup>15</sup>. Cada instrumento o útil pone al descubierto «una totalidad de útiles» que podemos llamar «*plexo* de referencia». El hombre vive rodeado de los instrumentos que él mismo ha fabricado. Esos instrumentos forman un *plexo o red* en la cual unos se refieren a otros, y todos ellos forman *el mundo humano*. Una ciudad no es más que un plexo gigantesco de instrumentos técnicos, dentro del cual el hombre vive. Una casa es un *lugar* donde se guardan los instrumentos, siendo la propia casa otro instrumento que cobija a todos los demás, y al hombre mismo.

Importa mucho destacar aquí que la referencia de unos instrumentos a otros procede del hecho de que un instrumento abre posibilidades de crear otros nuevos, y éstos no serían posibles sin el primero: sin rueda no cabe inventar el carro, sin pólvora no caben armas de fuego, sin motores no caben coches, etc. Una parte no pequeña de la historia de la humanidad es el descubrimiento y aprovechamiento de las posibilidades que ofrecen los inventos técnicos ideados por el hombre.

Por otro lado, el conjunto de útiles o instrumentos incluye en sus referencias a la naturaleza: «el bosque es parque forestal, la montaña cantera, el río fuerza hidráulica, el viento es viento *en las velas*». Y así, el plexo de instrumentos en cuanto está inmerso en la naturaleza configura el *mundo humano* como *paraje* donde uno vive, como «todo lo que hace frente» y está «en tomo a nosotros». El conjunto de seres naturales y artificiales en medio de los cuales nos encontramos viviendo es nuestro «mundo».

El plexo de los instrumentos modifica el entorno físico original en el que el hombre se instala. Aquí surge el problema ecológico: esa modificación puede ser perjudicial o excesiva para la naturaleza, e incluso no del todo necesaria para el hombre. Ahora lo importante es advertir que la persona humana *no se adapta al medio* sino en una medida pequeña; más bien el hombre es el ser que *adapta el medio a él*, modificándolo según sus necesidades.<sup>16</sup>

Pasividad no significa sufrir la actuación de otra nota (esto puede ocurrir o no ocurrir, según las notas y los casos), sino recibir la determinación o

15 HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica. México, 1951, & 15, 82.

16 GLBERT, P. Ob. Cit., p. 388.

configuración de la onda entera por el hecho de estar «en» ella. Y esto es un modo de actividad. La pasividad es un momento de la actividad misma. Se pertenece a la onda, pero pasivamente. Pasividad no es un «estar» pasivo, sino un «actuar» en pasividad, pasivamente: actividad pasiva, actividad receptiva. No se recibe por una especie de choque, sino en y por un modo de actividad propio. Entonces la nota no ejecuta nada, pero al pertenecer a la onda recibe activamente la determinación configuracional de ésta. La dominancia no se manifiesta entonces en disponibilidad, sino en pasividad. Junto al modo de trabajo accional y de trabajo en disponibilidad, es un tercer modo de trabajo, trabajo en pasividad<sup>17</sup>.

La actividad indicada no es ni accional ni en disponibilidad, es mera acción pasiva. Nos lleva a la experiencia de una materia hostil y extraña. Por el hecho mismo de que el trabajo es una operación que se aplica a una materia para transformarla, el trabajo supone una resistencia que hay que vencer. El objeto a producir no existe al principio más que como idea de lo que hay que hacer. La idea tiene que llegar a ser cosa y esta realización o encarnación de la idea exige un esfuerzo tanto o más penoso cuanto que la materia en la que la idea tiene que encarnarse ofrece mayor resistencia.

Además de estas resistencias que vienen del exterior hay que añadir las del sujeto mismo que trabaja: orientación constante a la dureza y oposición de los materiales, para vencerlos y cambiarlos y la tensión de la voluntad hacia un fin a alcanzar.

Pero si esta primera reacción la podríamos llamar de “violencia” viene una segunda de colaboración y de respeto. La civilización técnica ha puesto de relieve la primera. Por eso el sentido del respeto está más amenazado de tal forma que al hacer de las cosas una prolongación del cuerpo, se llega a tratar al cuerpo como una cosa. El trabajo cobrará su plena significación humana en la medida que se le entienda como una colaboración con la naturaleza. Entonces ayudará al hombre a realizarse como ser en el mundo. No es el cuerpo el que trabaja sino el hombre entero. Allí están presentes sus músculos, su sistema nervioso, sus automatismos y sus reflejos. La mano viene precisamente a significar esta participación de los diferentes órganos y de las diversas funciones del cuerpo. De ahí que el trabajo se lo califique fun-

17 COLOMER, Eusebio. “Mundo y Dios al encuentro: El evolucionismo cristiano de Teilhard de Chardin” Edit. n° 2 p. 70.

damentalmente de "manual". Pero al mismo tiempo es un espíritu también el que está a la obra. El trabajo se constituye a base de la unidad de la actividad corporal y de la espiritual. La mano es cuerpo y espíritu. No se pueden separar estos dos aspectos del trabajo sin mutilarlo y sin dejarlo privado de su humanidad.<sup>18</sup>

*El trabajo en sentido objetivo: la técnica.* El dominio del hombre sobre la naturaleza se realiza en el trabajo y mediante el trabajo. Emerge así el sentido objetivo del trabajo, el cual halla su expresión en las varias épocas de la cultura y de la civilización. Pero el sujeto propio del trabajo es el hombre. La técnica -entendida como un conjunto de instrumentos de los que el hombre se vale en el trabajo- es indudablemente una aliada del hombre porque le facilita el trabajo, lo perfecciona, lo acelera y lo multiplica. Sin embargo, es un hecho que a veces la técnica puede transformarse de aliada en adversaria del hombre, como cuando la mecanización del trabajo suplanta al hombre, quitándole toda satisfacción personal y el estímulo a la creatividad y responsabilidad; cuando quita el puesto de trabajo de muchos trabajadores antes ocupados, o cuando mediante la exaltación de la máquina reduce al hombre a ser su esclavo.

*El trabajo en sentido subjetivo: el hombre, sujeto del trabajo.* El hombre debe someter a la naturaleza porque como imagen de Dios es una persona, es decir, un ser subjetivo capaz de obrar de manera programada y racional, capaz de decidir acerca de sí y que tiende a realizarse a sí mismo. Como persona, el hombre es sujeto del trabajo. Los trabajos, independientemente de su contenido objetivo, han de servir a la realización de la humanidad del hombre. El "dominio" sobre la naturaleza se refiere a la dimensión subjetiva más que a la objetiva: esta dimensión condiciona la misma esencia ética del trabajo. En efecto, no hay duda de que el trabajo humano tiene un valor ético, el cual está vinculado completa y directamente al hecho de que quien lo lleva a cabo es una persona, un sujeto consciente y libre, es decir, un sujeto que decide por sí mismo. El evangelio del trabajo determina el valor del trabajo no del tipo de trabajo que se realiza, sino en el hecho de que quien lo ejecuta es una persona. Las fuentes de la dignidad del trabajo deben buscarse principalmente no en su dimensión objetiva sino en su dimensión subjetiva.<sup>19</sup>

18 ARNAÍZ, J. *Antropología del obrar humano*. Ediciones Paulinas. Chile, 1984. p. 239.

19 MIFSUD, Tony. Op Cit. p. 126.

Así pues, el hombre «trabaja» cuando desarrolla sus actividades en el marco de lo que se ha juzgado como necesario para la realización de la sociedad en todos sus aspectos, aun cuando esa actividad no sea productiva y no implique prácticamente ningún esfuerzo muscular. Así es como trabaja el artista, el estudiante en la escuela, el investigador en su biblioteca o en su laboratorio, el asistente social en un barrio de la ciudad, el sacerdote enseñando religión o esforzándose en armonizar a un matrimonio, el psiquiatra que pacientemente escucha al enfermo, etc.<sup>20</sup>

El trabajo productivo, en sus expresiones actuales, sólo es posible sobre la base de una amplia difusión de la cultura y de una determinada estructura de la vida social: amplia instrucción de base, especialización tecnológica avanzada, investigación profunda en los laboratorios, diversas formas de asistencia social, etcétera. Por otra parte, la expansión de la cultura en una sociedad concreta está profundamente determinada por las posibilidades de trabajo y por el nivel tecnológico alcanzado. Por tanto el trabajo es la base de la cultura y al mismo tiempo está en profunda dependencia del nivel cultural en cuanto a las modalidades y las formas con que se realiza ese trabajo. El trabajo manual y el trabajo intelectual no son más que dos lados inseparables y dialécticos de una misma creación de cultura y de historia humana.

«Trabajar», en estos sentidos específicos, es una dimensión fundamental de la presencia humana en el mundo. La existencia humana es una tarea y esa tarea no puede llevarse a cabo más que mediante la transformación y la humanización del mundo: la creación de un mundo- más humano.<sup>21</sup>

### **El trabajo y el ser del hombre**

El autor de la ciencia, no es el todo del hombre, a menos que destruya al otro, que manipule al pobre y al débil, a aquél que no puede defenderse y hacerse reconocer como una persona capaz de coacción. La diferencia *querida* por los autores modernos entre el individuo activo y la naturaleza pasiva no es primera. Nosotros reconocemos una diferencia más profunda y originaria, la del mundo y la naturaleza, y en el mundo el de las personas que se unen en el trabajo.<sup>22</sup>

20 GEVAERT, J. Op. Cit. p. 246.

21 Idem.

La palabra lo indica: admirar es «mirar hacia», dejar que lo que se ve guíe la mirada, sin nunca penetrar en ello y apropiárselo, sin nunca absorberlo. La admiración es tensión y espera, es esperanza, es atención más que intención. La reserva y la prudencia hacia sí misma le son esenciales. Constituye la experiencia metafísica primera, la de la alianza del espíritu que espera el ser en el ente y del ser que se anticipa al espíritu en el ente.

Por tanto, el hombre no está inactivo, como los leones cuando no tienen hambre. Se mueve, va y viene, se instala, trae «sus cosas», trabaja y modifica el paisaje donde vive: parece siempre afanado en mejorar su vivir. El hombre no «pasa» por los sitios sin dejar huella, sino que «se queda», permanece en un lugar, y *lo habita*. El hombre convierte la Tierra en Mundo, habita el mundo, no se limita a vivir en la tierra; ¿Qué significa «habitar»? «Habitar quiere decir estar en un sitio teniéndolo»<sup>23</sup>.

Efectivamente: si es cierto que la Creación no está terminada todavía, sino que se realiza de una manera más hermosa que nunca a nuestro alrededor, mediante nuestra acción en el mundo y por el mundo colaboramos con la potencia creadora de Dios; coincidimos con ella, nos volvemos, por decirlo así, su instrumento y su prolongación. Este contacto es continuo, puesto que siempre obramos. Y mientras no pongamos límites a nuestra fidelidad y a la rectitud de nuestra intención, unida nuestra voluntad con la divina, nos ponemos en contacto en cierta manera, por nuestro corazón, con el corazón de Dios.

Nuestro obrar será humano si además de situarse en el hombre hace al hombre más hombre. Y para ello tiene que asimilar la triple relación que incluye lo humano: subjetiva, intersubjetiva y cósmica. Nuestra manera de existir no es la propia de los objetos. Somos realidad dada y libertad creadora.<sup>24</sup> El trabajo -obra típica del hombre- aparece para T. de Chardin como factor de verdadera socialización, principio de vida comunitaria, y como

22 GILBERT, Paul. *Metafísica: La paciencia de ser*. Ediciones Sígueme, Salamanca. 2008. p. 349.

23 YEPES, Ricardo y ARANGUREN, Javier. *Fundamentos de Antropología: un ideal de la excelencia humana*. EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 6° ed, 2006. pp. 86-87.

24 ARNAÍZ, José. *Antropología del obrar humano*. Ediciones Paulinas. Chile, 1984 p. 209.

modo de participar en el progreso humano y de tomar contacto con la materia.<sup>25</sup>

El trabajo es sin duda la actividad que más y mejor contribuye a que conozcamos el misterio de las “cosas”, su resistencia, exterioridad, impermeabilidad, su querer seguir siendo lo mismo. No es un pasatiempo que deje las potencias y tendencias a su libre juego o las dirija a placer. Tiene como carácter esencial la seriedad e implica esfuerzo continuado ya que requiere constancia.

En primer lugar, es falso que todo lo social sea de tipo laboral. ¿Cómo se va a pretender que la opinión pública sea un fenómeno de colaboración? En segundo lugar, no toda labor es de carácter social. Ahí es donde aparece el abismo que separa la sociedad humana, aun en su aspecto laboral, de las llamadas sociedades animales. En una sociedad animal, cada uno de sus componentes trabaja por sí, aunque como resultado de un fenómeno de adaptación biológica. Ejecuta una labor que no depende más que de su propio organismo, aunque el resultado de esa labor sea convergente con la labor de los demás.<sup>26</sup>

El domicilio nos conduce así al otro foco de la estructura total que estamos analizando, a la razón cotidiana por la cual se abandonó el domicilio: el trabajo. Ahora bien, mientras que el domicilio representaba un inmediato estar disponible para mí, un espacio vuelto permanentemente a mis requerimientos, con objetos a la mano para mi uso y mi goce personales, el trabajo representa el lugar de mi disponibilidad para lo Otro: disponibilidad para la máquina que debo hacer producir para el patrón, para el jefe, para la clientela; disponibilidad para el auditorio, para el consumidor. Un ser para otros a fin de ser para sí, en un tiempo externo y mediatizado. Tiempo ferial, lo llamaremos, en contraposición al tiempo festivo y domiciliario.<sup>27</sup>

Y cabe afirmar que el grado de distancia y exterioridad de este ser para otro, respecto de un ser para sí, en otro tiempo y en otro lugar, define con bastante exactitud el tipo de sociedad dada la que se pertenece: desde la sociedad en que el trabajador vende, enajena sus fuerzas simplemente a

25 T. de Chardin: “*Science et Christ*” Edit Seuil, Paris, vol. II op. 39-44.

26 ZUBIRI, Xavier. *Sobre el hombre*. Alianza Editorial, Madrid, 1998, pp. 250 – 251.

27 GIANNINI, Humberto. *La reflexión cotidiana*. Edit Universitaria, Chile, 6° ed., 2004, p. 35.



cambio de una paga -la ignominia del trabajo como mercancía- hasta la sociedad en que el trabajo implica esencial y concretamente un ser para nosotros, esto es, una efectiva comunidad en la inteligencia y en el destino de la obra. El primer signo de un tiempo democrático, común.

De aquí se deriva para todo hombre el deber de trabajar fielmente, Por lo cual, el primer fundamento del valor del trabajo es el hombre mismo, su sujeto. Por consiguiente, es cierto que el hombre está destinado y llamado al trabajo, pero -ante todo- el trabajo está en función del hombre y no el hombre en función del trabajo. Suponiendo que algunos trabajos realizados por los hombres puedan tener un valor objetivo más o menos grande, sin embargo, cada uno de ellos se mide sobre todo, con el metro de la dignidad del sujeto mismo del trabajo, o sea de la persona, del hombre que lo realiza. La finalidad del trabajo, de cualquier trabajo realizado por el hombre permanece siempre el hombre mismo.

Decir que el trabajo es una dimensión esencial de la presencia en el mundo, no equivale a decir que toda la humanidad del hombre se agote en el trabajo. El hombre trabaja para que le sea posible vivir y estar en un nivel digno del hombre. Esto quiere decir que el ejercicio de la humanidad comprende otros aspectos fundamentales. Se trabaja para ser alguien frente a los demás, esto es, frente a las personas queridas. Se trabaja también para tener tiempo de contemplar, de meditar, de pasar un rato alegre con los demás, de estudiar e investigar, de rezar y adorar. Vivir sólo y únicamente en medio de las relaciones de trabajo, con toda la racionalización y constrictión que esto supone, no puede menos de producir, según la frase de G. Marcel, «une étouffante tristesse». El hombre no existe para trabajar, sino que trabaja y debe trabajar para existir como ser humano en la dignidad y en la nobleza de su existencia. El trabajo no es una dimensión que haya que superar y abreviar todo lo más posible. Pero tampoco tiene que ocupar todas las expresiones humanas y todo el espacio del tiempo. Es y debe seguir siendo un camino esencial e insuperable para el ejercicio más pleno de la humanidad del hombre.<sup>28</sup>

La denuncia de la mentalidad tecnológica no es una afirmación burguesa en contra de la afirmación del marxismo. Se trata de una auténtica

28 GEVAERT, Op. Cit. p. 247.

preocupación por la humanidad del hombre. En último análisis es el hombre mismo el que tiene que usarlo para su propia liberación.<sup>29</sup>

El concepto mismo de trabajo queda restringido con frecuencia y parece estar ya superado. El trabajo productivo, con la acentuación de la dimensión manual, es indudablemente un factor central del proceso de humanización. Pero ese trabajo es posible solamente cuando va acompañado de otras formas de trabajo que son específicamente de orden intelectual y social. Todo el proceso de producción depende en gran parte de la razón, esto *es, de la capacidad de investigación, de proyecto, de sondeo* de las necesidades sociales. Ninguna técnica productiva puede caminar sin una aportación sustancial de las ideas que de nuevo hacen caminar a la historia.<sup>30</sup>

### **Apéndice: Visión ética**

Un tema que queda pendiente en tanto no se refiere directamente a nuestro análisis es el de la ética en torno al trabajo. Salarios, relación trabajo-capital y muchos otros, para lo cual, a pesar de las notas que siguen me permito remitir a obras sobre ética como las ya señaladas de M. Vidal y T. Mifsud.

El trabajo, viene ligado por una parte a la condición humana misma, pero el hombre necesita esforzarse para hacerse trabajador. El trabajo que definimos como actuación para la creación de valores desempeña un papel importante en el desarrollo del hombre hacia su destino, que radica en el despliegue de los valores personales que lo realizan en su ser. La primacía axiológica del trabajo da una orientación peculiar a todo el edificio de la ética económica. Los restantes factores de la vida económica han de ser juzgados y transformados desde esta opción por el trabajo.<sup>31</sup>

Con frecuencias nuestros niños y los seres que amamos están entendiendo que el trabajo sólo sirve para comprar cosas, cuando lo primero que tendrían que saber es que, independiente de las dificultades y problemas, yo amo lo que hago, para luego entrarse de que con eso vivimos.<sup>32</sup>

29 GEVAERT, Op. Cit. p. 249.

30 GEVAERT. Op. Cit. p. 252.

31 VIDAL, Marciano. *Moral de Actitudes*. PS Editorial, Madrid 4º ed. 1981, T. III p. 353.

32 SORDO, Pilar: *Bienvenido dolor*, Edit. Planeta, Bs. As., 2012, p. 69.

El hombre trabaja cuando pone en actividad sus fuerzas intelectuales o corporales, dirigiéndolas a un fin determinado que debe ser alcanzado o realizado. Estudiar y orar son verdaderos trabajos, aunque ninguno de los dos produzca nada; otros trabajos de orden *intelectual* y todos los de naturaleza corporal conducen a un resultado exteriormente perceptible, ya sea un producto, ya un cambio de estado o situación. Conceptualmente es posible trazar límites definidos entre trabajo y juego, mas, de hecho, tales límites son imprecisos: una cosa que en sí es juego puede resultar serio y penoso trabajo para quien la ejecuta.

El animal y la máquina también trabajan, pero sólo mientras el hombre aprovecha y dirige su actividad; el animal comparte con el trabajo humano la fatiga; la máquina, únicamente el movimiento y la simultánea superación de una resistencia a lo largo de un camino (concepto físico del trabajo). El trabajo en su acepción propia es un privilegio del hombre y constituye su nobleza. El trabajo supone tendencia a un fin y esfuerzo. Con la primera, la razón dirige el trabajo que así adquiere responsabilidad moral y mérito; el segundo acrecienta su valor moral en cuanto que exige del hombre un empleo real de sus energías.<sup>33</sup>

El trabajo intelectual fue siempre apreciado, lo cual, faltando a la justicia, no ocurrió con el corporal. Inversamente el trabajo encaminado a la producción de bienes materiales fue a veces sobrevalorado de un modo unilateral a causa de su manifiesta utilidad. La valoración del trabajo debe ser primeramente «moral»; en este respecto, el provecho económico del resultado de la actividad laboral ha de relegarse como criterio valorativo al último lugar. A criterio enteramente distinto obedece la valoración «económica», la cual cobra tanta importancia porque hoy, para muchísimos hombres, la remuneración (el «equivalente») que reciben por su trabajo constituye la base de toda su actitud en la vida.

Los valores culturales en su totalidad sólo pueden crearse y conservarse mediante el trabajo; de ahí la importancia de revestir de dignidad cultural el trabajo y las condiciones de vida del trabajador, siendo indiferente que su trabajo sea intelectual o corporal, de dirección o de ejecución. Una cultura

33 BRUGGER, Walter. *Diccionario de Filosofía*. Edit. Herder 4º ed. Barcelona, 1965 p. 470.

dirigida al placer, se hunde; una cultura que aprecia y honra el trabajo, prospera.<sup>34</sup>

El trabajo es siempre una bendición, nunca una maldición; pero puede trocarse en maldición si es sobremanera fatigoso y monótono y deja perecer el espíritu. El mundo del trabajo es fuente de profunda amargura por el espectáculo inmensamente doloroso de innumerables trabajadores de muchas naciones y de continentes enteros a los que se remunera con salario tan bajo que quedan sometidos ellos y sus familias a condiciones de vida totalmente infrahumana<sup>35</sup> y a trabajos indignos.

Sin embargo, es muy superior a los restantes elementos de la vida económica, pues estos últimos no tienen otro papel que el de instrumentos. El trabajo humano, autónomo o dirigido, procede inmediatamente de la persona, quien imprime sus huellas sobre la materia que trabaja y la somete a su voluntad. Además, es para el trabajador y para su familia el medio ordinario de subsistencia; por él el hombre se une a sus hermanos y les hace un servicio; y con la oblación de su trabajo a Dios, se unen al proceso creativo y a la búsqueda de un mundo más humano y humanizante.

34 *Ídem.*

35 MIFSUD, Tony. *Moral del discernimiento*. Ediciones Paulinas, Chile, 1988 p. 51.



*Revista de Filosofía*  
*Universidad del Zulia*  
*Centro de Estudios Filosóficos*  
*“Adolfo García Díaz”*



**DIRECTORIO DE AUTORES**

**Gilberto Valdés Gutiérrez**

**Yohanka León del Río**

Instituto de Filosofía

La Habana - Cuba

Correo electrónico: galfisa@ceniai.inf.cu

**Federica Scherbosky**

CONICET FFyL-UBA

Buenos Aires - Argentina

Correo electrónico: fedescherbo@yahoo.com.ar

**Claudio Gallegos**

CONICET Universidad Nacional del Sur

Bahía Blanca - Argentina

Correo electrónico: cgallegos80@gmail.com

**Ciro Schmidt Andrade**

Universidad Católica de Valparaíso

Chile

Correo electrónico: keno.sans@gmail.com



**Normas para la presentación de artículos a ser publicados en**  
***Revista de Filosofía***  
**del Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”,**  
**Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia**

1. **Extensión máxima:** Para artículos, 9.000 palabras; para notas y comentarios, 2.500 palabras.
2. **Caracteres:** Utilizar únicamente caracteres latinos, en presentación normal o, para destacar, en cursivas.
3. **Encabezamiento:** Solamente el título del artículo (en castellano y en inglés).
4. **Hoja de información (aparte):**
  - 4.1. Título del artículo.
  - 4.2. Nombre y apellido del autor, institución, ciudad, país.
  - 4.3. Dirección postal, teléfono y dirección electrónica del autor (a pie de página).
  - 4.4. **Declaración del autor, del carácter inédito de su trabajo.**
  - 4.5. **Resumen (sólo para artículos - debe aparecer también en el artículo mismo):**
    - 4.5.1. Extensión máxima de 100 palabras.
    - 4.5.2. Redacción impersonal, evitando abreviaturas y símbolos.
    - 4.5.3. Enunciar, al final del resumen, hasta cinco **palabras clave** que den cuenta del contenido del artículo.
    - 4.5.4. Idioma: el mismo en el que se escribe el artículo. Consignar adicionalmente una **traducción al inglés (abstract)**, incluyendo título y palabras clave.
5. **Título y subtítulo:** en letra negrita (no en mayúsculas).
6. **Citas:** Entre comillas, usándose las cursivas sólo para destacar. Citas de más de doscientos ochenta caracteres (con espacio) irán sangradas.
7. **Notas:**
  - 7.1. A pie de página, con numeración consecutiva a través de todo el trabajo.
  - 7.2. **Referencias bibliográficas:** No se aceptará bibliografía al final del artículo, sino solamente referencias bibliográficas en nota, según los siguientes modelos:
    - 7.2.1. Libros: Apellido del autor (en mayúscula), nombre del autor, título del libro (en cursiva), traductor, editorial, ciudad, año, páginas citadas.
    - 7.2.2. Capítulos de libros o colaboraciones: Apellido del autor (en mayúsculas), nombre del autor, título del capítulo o colaboración (entrecomillado), ‘en’, título del libro (en cursiva), traductor, editorial, ciudad, año, páginas citadas.
    - 7.2.3. Artículos de revistas: Apellido del autor (en mayúsculas), nombre del autor, título del artículo (entrecomillado), nombre de la revista (en cursiva), volumen y/o número, año, páginas citadas.
8. **Consignación:** **Enviar, o una copia impresa junto con una versión digital (CD), o un archivo adjunto a correo electrónico.**
9. **Reseñas bibliográficas:** Las reseñas enviadas a publicación deben ser de libros relacionados con la investigación y la reflexión filosóficas que no tengan más de cinco años de haber sido publicados. Las reseñas han de tener carácter crítico. Deben indicar título del libro, nombre del autor, editorial, ciudad, año de publicación y número de páginas. Al final de la reseña, el autor de la misma debe indicar su nombre, la institución a la cual pertenece y el país donde está ubicada.



***Revista de Filosofía***  
***Universidad del Zulia***  
*Centro de Estudios Filosóficos*  
*“Adolfo García Díaz”*



### **Recepción de Artículos**

*Revista de Filosofía*, fundada en 1972, es una publicación arbitrada cuatrimestral, incluida en varios registros internacionales (*The Philosopher's Index*, *Repertoire Bibliographique de la Philosophie*, *Ulrich's*, *FONACIT*, etc.). La Redacción de *Revista de Filosofía* recibe contribuciones inéditas -artículos (estudios, ensayos, investigaciones históricas de la filosofía), notas o comentarios, reseñas bibliográficas- sobre temas de cualquier área de la filosofía. La publicación de los textos recibidos es decidida por un Comité Editorial, asesorado por un Comité de Árbitros especializados. La respuesta sobre la posibilidad de publicar el texto enviado se dará en un plazo máximo de cuatro meses a partir de su recepción. Las contribuciones deben ser elaboradas de acuerdo a las *Normas de Presentación* que aparecen en las páginas finales del número más reciente de la revista. Para más información, comunicarse a través de la dirección electrónica **revifilo@gmail.com**

Las contribuciones pueden enviarse a la siguiente dirección postal:

#### ***Revista de Filosofía***

UNIVERSIDAD DEL ZULIA - Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”  
Nuevo Edificio de la División de Postgrado. Facultad de Humanidades y Educación  
Apartado 526, Maracaibo 4011, VENEZUELA





**Revista de Filosofía**  
**Universidad del Zulia**  
 Centro de Estudios Filosóficos  
 “Adolfo García Díaz”



**COMITÉ DE ARBITRAJE**

**Nombre del artículo:**

**Nombre del Evaluador:**

**Fecha:**

**Firma:**

1. **Evaluación:** Marque con una equis (X) su opinión referente a los distintos aspectos aludidos:

| Aspecto | Valoración  | Totalmente de acuerdo | De acuerdo | Parcialmente de acuerdo | En desacuerdo |
|---------|---|-----------------------|------------|-------------------------|---------------|
| 1.1     | El tema tratado es pertinente para la revista             |                       |            |                         |               |
| 1.2     | El trabajo posee originalidad                             |                       |            |                         |               |
| 1.3     | La metodología empleada en el trabajo es adecuada         |                       |            |                         |               |
| 1.4     | El trabajo posee coherencia argumentativa                 |                       |            |                         |               |
| 1.5     | El trabajo muestra fundamentación bibliográfica           |                       |            |                         |               |
| 1.6     | La redacción es clara                                     |                       |            |                         |               |
| 1.7     | El resumen es adecuado                                    |                       |            |                         |               |
| 1.8     | Las conclusiones se derivan de lo planteado en el trabajo |                       |            |                         |               |

2. De acuerdo con la evaluación realizada, el trabajo presentado puede ser recomendado como: estudio \_\_\_\_\_, ensayo \_\_\_\_\_ o artículo \_\_\_\_\_

3. Según su criterio el trabajo presentado puede ser:

Publicable \_\_\_\_\_

Publicable con modificaciones ligeras \_\_\_\_\_

Publicable con modificaciones sustanciales \_\_\_\_\_

No publicable \_\_\_\_\_

4. En caso de que su recomendación sea la de **publicarlo con modificaciones** (ligeras o sustanciales), por favor señale en la página adjunta cuales son.

5. En caso de que su recomendación sea la de **no publicar** el trabajo, por favor argumente ampliamente sus observaciones al respecto, con el fin de comunicar al autor, de forma clara, las razones del veredicto.

6. Observaciones.



***Revista de Filosofía***

Revista cuatrimestral

Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”

Nuevo Edificio de la División de Postgrado.

Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia, Apartado 526

Maracaibo 4011, VENEZUELA

E-mail: revifilo@gmail.com

**Suscripción Anual**

Nombre: \_\_\_\_\_

Institución: \_\_\_\_\_

Domicilio: \_\_\_\_\_

Ciudad, estado, país: \_\_\_\_\_

Teléfono: \_\_\_\_\_ Fax: \_\_\_\_\_

Recuperación de costos de la Revista:

Deseo suscribirme a partir del N° \_\_\_\_\_

|                            | <u>Nivel Nacional</u>  | <u>Nivel Internacional</u> |
|----------------------------|------------------------|----------------------------|
| Precio por número:         | N° simples: Bs. 10,00/ | US\$: 10,00                |
| Suscripción Anual:         | Bs. 30,00/             | US\$: 30,00                |
| Números anteriores:        | N° simple: Bs. 5,00/   | US\$: 7,00                 |
| Costo de flete por número: | Bs. 30,00/             | US\$: 25,00                |



Anexo cheque a nombre de *Revista de Filosofía, CEF-LUZ*

Fecha: \_\_\_\_\_ Firma: \_\_\_\_\_





**UNIVERSIDAD DEL ZULIA**  
**Maracaibo, Venezuela**

Rector  
**Jorge Palencia**

Vice-Rectora Académica  
**Judith Aular de Durán**

Vice-Rectora Administrativa  
**María Guadalupe Núñez**

Secretaria  
**Marlene Primera**



**Consejo de Desarrollo**  
**Científico y Humanístico (CONDES)**

Coordinador-Secretario  
**Gilberto Vizcaíno**

**Facultad de Humanidades y Educación**

Decana  
**Doris Salas**

Directora Escuela de Filosofía  
**Lorena Velásquez**

Coordinadora Maestría en Filosofía  
**Yamarilis Quevedo**

Director Centro de Estudios Filosóficos  
"Adolfo García Díaz"  
**Antonio Tinoco**

**Revista de Filosofía N° 73**, del Centro de Estudios Filosóficos  
“Adolfo García Díaz” de la Facultad de Humanidades  
y Educación de la Universidad del Zulia,  
se terminó de imprimir en abril de 2013,  
en los Talleres de Ediciones Astro Data S.A.,  
y su tiraje fue de 1000 ejemplares.  
Maracaibo - Venezuela.