

Pueblo, unidad, fraternidad

Cecilia Blanco de Di Lascio

“Los fenómenos de la historia desbordan las opciones entre Kant y Hegel o entre Weber y Marx si se incorporan otras voces. Si se asume una perspectiva y un concepto diferente de totalidad que incluye en el concepto de lo humano a vastas capas sociales de las regiones periféricas.”

Alcira Argumedo. *Las otras idas en América.*

El título de este trabajo condensa los puntos centrales de las páginas que siguen, en las que asumimos el pensamiento filosófico no como una mera reproducción de lo pensado en prestigiosas academias, sino como una práctica emancipadora en el marco de un mundo que manifiesta las graves antinomias de un desarrollo excluyente, de creciente marginalidad aún en sus propios espacios de poder y por lo tanto un replanteo a la misma gestión de lo público en sus objetivos, sus métodos y su contenido. Desde América Latina, asumimos la responsabilidad de pensar en, y desde la historia que acontece para encontrar claves para la construcción de una sociedad donde los bienes y capacidades sean motivo de condivisione en el marco de la pluralidad cultural hacia una convivencia enriquecida en la reciprocidad de múltiples universos, que permitan un nuevo diseño de futuro de paz.

Elegimos pensar desde los desafíos próximos, del rostro y el dolor de quienes transitan nuestro presente, leyendo en ellos la voz de muchos otros en el marco de un mundo siempre más co-responsable de los efectos globales de su gestión del poder.

Como se ha dicho, “lo que se asume como natural e incuestionable no hace pensar”; por eso en este trabajo partimos de un acontecimiento en el que podemos percibir una voz que hace ver lo que no era visible, que reconfigura el reducido espacio político que la democracia representativa suele tener en cuenta. Lo sucedido en Nazareno, su negativa a la instalación de una hostería para turistas nos muestra una comunidad que asume en común una pregunta fundamental: ¿cuáles son las condiciones para un desarrollo de equidad e integración, en particular, para toda América Latina?

Creemos que la tradición filosófica occidental ha silenciado otros mundos de gran riqueza. El concepto de “fraternidad” nos permitirá pensar lo que América Latina puede aportar no es un silenciamiento inverso, despreciativo de otras voces por no ser americanas: el pensamiento filosófico debe conjugar saberes, tradiciones, expresiones

artísticas, recorridos políticos. Ese *desde y para* tiene como condición el acercamiento a la expresión en acto del pensamiento latinoamericano; en este sentido, el acercamiento a Nazareno nos permite establecer la relación con dicho concepto de “fraternidad”. Encontrar cuál es el fruto histórico, de la práctica de la fraternidad como vínculo social, entendiendo como afirma Durkheim¹ que las experiencias sociales constituyen nuevas dimensiones de la conciencia personal y colectiva y son el fundamento de las instituciones que constituyen el lazo social.

Lo haremos también desde la experiencia del Tinku Kamayu, taller de hilados de un grupo de mujeres en Santa María de Catamarca; buscaremos la categoría de pueblo a partir de los vínculos y símbolos que constituyen identidad y dinamizan el proceso de autogestión del proyecto a partir de la recuperación de prácticas de hilandería como medio de autonomía.

Urgencia de la filosofía

Partimos de una convicción y de una constatación. Es responsabilidad de la filosofía favorecer el encuentro entre verdad y vida, es decir, favorecer el camino hacia el mejor mundo posible. Y debemos asumir la responsabilidad de tomar hoy esta tarea como una tarea de particular urgencia.

Por otro lado, constatamos por todas partes la crisis de equilibrio de las fuerzas del desarrollo, las contradicciones del avance científico en la construcción de una real expansión y no extinción de las condiciones de vida. Esto reclama una reflexión acerca de los fundamentos sobre los que se está construyendo el modelo de convivencia social que ofrecen los países llamados desarrollados, y que es impulsada como el camino a seguir para lograr esa expansión de la calidad de vida a todo nuestro planeta.

El modelo de desarrollo neoliberal, que se presenta como el único válido para el camino de la humanidad, está imponiendo sus pautas a todos los niveles, desde la economía hasta la cultura. Como dice Fernet Berancour “hemos de reconocer, en efecto, que, precisamente en la presente fase de la globalización neoliberal, el poder de diseñar la vida en el planeta se ejerce desde la estrategia homogenizante de un modelo civilizatorio tan convencido de su supremacía que relega el diálogo a niveles insignificantes o controlados por sus propios intereses”²

Esta propuesta globalizadora que parece hoy posible por los medios tecnológicos no logra dar respuesta a las innumerables situaciones de tensión y conflicto y sobre todo de grave inequidad en las condiciones de existencia de pueblos enteros. Podemos seguir aquí a Fernet Betancourt: *“La constelación de los saberes y experiencias culturales, como resultado de la creciente autoconciencia y autovaloración de voces hasta ahora excluidas del proceso histórico, como los desafíos que nos agobian a nivel planetario, desde el hacer justicia a los empobrecidos de la tierra hasta el asumir la*

*ecología como paradigma de vida y acción, nos están evidenciando la necesidad de una profunda transformación de la filosofía”.*²

Esta antinomia entre la fuerza expansiva del modelo noroccidental de civilización y progreso y las múltiples manifestaciones de silenciamiento, postergación y exclusión de vastos sectores de nuestra sociedad interpelan a la responsabilidad hermeneútica de la filosofía. El pensamiento que desee ser expresión del presente real de nuestra historia tendrá la tarea de sospechar si las escandalosas diversidades en nuestras sociedades son simplemente deficiencias temporales de un camino ineluctable hacia la única historia posible o hay oportunidad para algo diferente. Estamos hablando de la posibilidad de que las voces silenciadas del dolor y de las fuerzas vitales de la cultura de nuestros pueblos logren despertarnos del sueño de universalidad que construimos durante la noche de una razón que abandonó el sonido y el sabor de la vida³.

El silenciamiento de las originalidades culturales intrínsecas en cada pueblo, en favor de una presunta igualdad y libertad lleva, en realidad, a una homologación y al individualismo. A tal propósito dice Hannah Arendt: “Si la identidad del sujeto ya no puede ser individualizada, ninguna naturaleza común de los hombres, y menos todavía el innatural conformismo de una sociedad de masas, puede impedir la destrucción del mundo común, que generalmente es precedida por la destrucción de la multiplicidad de perspectivas en la cual ésta se presenta a la pluralidad humana. Esto puede suceder en condiciones de aislamiento radical, en el cual nadie puede entenderse con los demás, como sucede en el caso de una tiranía. Pero también puede suceder en las condiciones de una sociedad de masas y de histeria de masas, donde vemos a todos comportarse de improviso y prolongando cada uno la perspectiva de su vecino. En ambos casos los hombres se han vuelto totalmente privados, es decir, han sido privados de la facultad de ver y oír a los demás, de ser vistos y de ser oídos por ellos. Están todos aprisionados en la subjetividad de su experiencia singular, que no deja de ser singular aunque esa misma experiencia se multiplique una cantidad innumerable de veces”⁴. La individualización del sujeto y su aprisionamiento en la subjetividad tienen su origen en los albores del pensamiento europeo en Grecia.

El desarrollo del pensamiento filosófico occidental está erigido sobre los postulados de la cualidad racional del ser, como correspondiente al concepto. La realidad comprendida metafísicamente requería, como nos refiere Parménides, alejarnos en un carro alado de la cercanía de lo que acontece sometido a la pluralidad y por ello, justamente por ello, a la doxa de lo cotidiano histórico y vital. .

En esa violencia inicial acarrea la verdad al acontecer para dejarla en el saber inmutable. Allí está ínsita la supresión de aparición de toda diferencia a aquella “luminosidad metafísica” que se elevó como faro y guía para reconocer la verdadera realidad.

Es natural que el propio proceso lógico abandonara la oscuridad de lo múltiple y estableciera a la sustancia como categoría fundamental de la realidad: lo que en todo ser es posible de ser definido como permanente. A partir de ella será concebida y afirmada la noción de naturaleza, de ley universal, y por ello más tarde de “derechos humanos”. Ese estilo de racionalidad que, como su origen, se presentó como sagrada, implicaba una construcción de saber que se afirmaba por su propia fuerza por sobre lo que no contenía igual fuerza de “universal eternidad”. Así afirma Dussel: “Lo Mismo”, como Totalidad, se cierra en un círculo que eternamente gira sin novedad. La aparente novedad de un momento de su dialéctica, de su movimiento, es accidental, porque todo es uno y la verdad es todo. “Lo Mismo” devora la temporalidad histórica, y termina por ser lo Neutro “desde siempre”⁵

El tiempo estaba a disposición de la razón y el progreso que, primero como universo greco-romano y luego como cristiandad, fueron guiando las ansias de poder en modelos de imposición y dominio. En la Modernidad estos alcanzaron la fuerza para introducir la Universalidad en la dimensión de la razón científico instrumental. Se convirtieron en modelos de despotismo y conquista que se interpretaron como momentos racionales, necesarios, de expansión del orden racional-civilizatorio de la racionalidad noroccidental.

Sin embargo en el corazón mismo de la pretensión de unidad de aquel ser parmenídeo, de las ideas platónicas, del primer motor y del *Summum deus* la unidad monolítica implicaba dialécticamente, como existencia negada, el no-ser. La exigencia de su nombre exigía una degradación que otorgara fuerza a lo que se reconocía. Por ello lo nouminoso, bárbaro, infiel, salvaje y aún lo “naturalmente no racional” eran el fondo oscuro donde la claridad del saber-poder se autoafirmaban en la expansión civilizadora⁶

Esa división entre lo racional y lo que no tiene derecho a serlo, aparece ya en la conocida distinción que hace Aristóteles, en su *Política*, entre el hombre y el animal. ¿Cuál es la diferencia entre ellos? Todos, hombres y animales, poseen una voz (*phoné*), que sirve para expresar dolor y placer. Pero únicamente al hombre la naturaleza le ha concedido la palabra (*logos*). Y la palabra le “ha sido concedida para expresar el bien y el mal y, por consiguiente, lo justo y lo injusto, y el hombre tiene esto de especial entre todos los animales: que sólo él percibe el bien y el mal, lo justo y lo injusto y todos los sentimientos del mismo orden cuya asociación constituye precisamente la familia y el Estado”⁷.

Luego de esta división entre *phoné* y *logos*, el Estagirita analiza la cuestión del poder ya no del hombre sobre los animales, sino del señor sobre el esclavo: ¿es o no un derecho natural el de dominar a otro? Esto lleva, por supuesto, a la pregunta acerca de la justicia de la esclavitud: ¿es justo que un señor *posea* esclavos, es decir, que tenga como *propiedad* a otro hombre? Esclavo por naturaleza es aquel “que por una ley

natural no se pertenece a sí mismo, sino que, no obstante ser hombre, pertenece a otro". Y "es hombre de otro el que, en tanto hombre, se convierte en una propiedad, y como propiedad es un instrumento de uso y completamente individual". Para justificar que existe justicia en esta distribución de roles, Aristóteles apelará a lo que para él es evidente: autoridad y obediencia son cosas *necesarias y útiles*; y si es necesaria, es porque "algunos seres, desde el momento en que nacen, están destinados, unos a obedecer, otros a mandar". Y se compara esto con la relación que existe entre alma y cuerpo, hecha la primera para mandar y el segundo para obedecer, siempre que se quiera tener un hombre sano y no un ser corrupto. Continúa el filósofo (y creemos que vale la pena lo extenso de la cita):

"Lo mismo sucede entre el hombre y los demás animales: los animales domesticados valen naturalmente más que los animales salvajes, siendo para ellos una gran ventaja, si se considera su propia seguridad, el estar sometidos al hombre. Por otra parte, la relación de los sexos es análoga; el uno es superior al otro; éste está hecho para mandar, aquél para obedecer. Esta es también la ley general que debe necesariamente regir entre los hombres. Cuando es un inferior a sus semejantes, tanto como lo son el cuerpo respecto del alma y el bruto respecto del hombre, y tal que es la condición de todos aquellos en quienes el empleo de las fuerzas corporales es el mejor y único partido que puede sacarse de su ser, se es esclavo por naturaleza. Estos hombres, así como los demás seres de que acabamos de hablar, no pueden hacer cosa mejor que someterse a la autoridad de un señor; porque es esclavo por naturaleza el que puede entregarse a otro; y lo que precisamente le obliga a hacerse de otro es el no poder llegar a comprender la razón sino cuando otro se la muestra, pero sin poseerla en sí mismo. (...) [Animales domesticados y esclavos] nos ayudan con el auxilio de sus fuerzas corporales a satisfacer las necesidades de nuestra existencia. La naturaleza misma lo quiere así, puesto que hace los cuerpos de los hombres libres diferentes de los de los esclavos, dando a éstos el vigor necesario para las obras penosas de la sociedad, y haciendo, por lo contrario, a los primeros incapaces de doblar su erguido cuerpo para dedicarse a trabajos duros, y destinándolos solamente a las funciones de la vida civil, repartida para ellos entre las ocupaciones de la guerra y las de la paz. (...) Sea de esto lo que quiera, es evidente que los unos son naturalmente libres y los otros naturalmente esclavos; y que para estos últimos es la esclavitud tan útil como justa.⁷

Sin embargo, que de lo que es *útil* se derive lo que es *justo* es una "evidencia" que depende necesariamente del sostenimiento de la división entre el señor y el esclavo a partir de la distribución inegalitaria del *logos* frente a la universalidad de la *phoné*. Y esta división aristotélica entre quienes sólo emiten ruidos y quienes tienen la capacidad de pronunciar palabras con sentido no ha cesado de reproducirse hasta

nuestros días, tal como planteábamos al comienzo del texto. Más precisamente en el continente americano – aunque no es demasiado difícil ver las semejanzas con otros territorios allende nuestro continente – ha sido continua la reproducción, de un modo o de otro, de *cierto* modelo de “verdad” que ya habría sido producido en los centros intelectuales (Europa en mayor medida, aunque es preciso no dejar pasar la cada vez más creciente influencia de la academia norteamericana) y al que, en tanto periferias, deberíamos aspirar. Esa “verdad” entiende también que hay una sola Cultura válida (y la mayúscula es todo menos casual: se trata de *una* Cultura, modelo en el que deberían mirarse todas las manifestaciones artísticas, políticas, religiosas, económicas...). Ya se sabe: aquí sólo podemos expresar el placer o el dolor; el pensamiento, mejor se lo dejamos a los que son señores por naturaleza.

Esta es la denuncia que don Arturo Jauretche expresa en el condicionamiento de la reflexión que nos ha condenado a pensarnos desde presupuestos que él llama “zonceras” desde las cuales hemos construido una imagen de país a espaldas del país real: “Que la oligarquía haya creído un éxito definitivo de la zoncera Civilización y Barbarie, lo que llamó “el progreso”... ha sido congruente con sus intereses económicos. Alineada al desarrollo dependiente del país, su prosperidad momentánea le hizo confundir su propia prosperidad con el destino nacional”⁸

Raul Fonet Betancourt nos permite repensar estos conceptos de Civilización y Barbarie como un tema central de nuestro presente pero desde una nueva lógica de aplicación. Nuestro tiempo es también productor y reproductor contemporáneo de “Barbarie post civilizatoria de alcance planetario”² que se patentiza en el desequilibrio que genera el modelo de vida de destrucción de las culturas, exclusión social, destrucción ecológica, racismo. Se trata entonces de emprender un camino de reflexión crítica sobre nuestros supuestos, eligiendo como estrategia el reconocimiento real de las diversas culturas como patrimonio de sentido e imperativo ético fundamental. Desde allí queremos alcanzar soluciones viables y universalizables que ofrezcan una alternativa “Civilizatoria” de una universalidad condivisible y no meramente aplicable a pueblos capaces de metas de convivencia compartidas.

La expansión de la Barbarie civilizatoria

La lógica de la expansión dominadora se manifestó en modo más evidente cuando la *potestas y autoridad legítima*, sacralizada por el poder imperial y religioso se impone como “*ius bellum*” (guerra justa) que llevaba a efecto el derecho natural de someter y gobernar a los inferiores y exigir de éstos su obediencia, sumisión y vasallaje. Así acusa Ginés de Sepúlveda a los indígenas de actos contra natura: “A los que se resisten y no quieren someterse es lícito aplicarles el arte de la caza, del cual conviene usar no sólo contra las bestias, sino también contra aquellos hombres que habiendo nacido para obedecer recusan del vasallaje; tal guerra es justa por naturaleza”.⁹

Otras voces se han alzado afirmando el sinsentido de una acción que se afirmaba sobre la negación de la misma dignidad y alteridad humanas. Así se expresa Fray Bartolomé de las Casas: “La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días, y subir a estados muy altos de y sin proporción de sus personas, conviene a saber, por la insaciable codicia y ambición que han tenido (...) Nunca los indios de todas las Indias hicieron mal alguno a cristianos, antes los tuvieron por venidos del cielo, hasta que, primero, muchas veces hobieron recibido ellos o sus vecinos muchos males, robos, muertes, violencias y vejaciones dellos mesmos”¹⁰.

Sin embargo la justificación ideológica del poder tuvo más fuerza que el dolor y muerte de miles de indígenas justificadas por un proyecto económico-político que se valió de estructuras de pensamiento donde la sustancialidad de las ideas era el molde ordenador de los proyectos de transformación y acción sobre lo real.

Estas verdades son parte del discurso hegemónico desde los griegos hasta Hegel, discurso que hoy permanece *débil* en su afirmación filosófica pero fuerte en su organización económico-política. Es, de hecho, aquello que justifica la dominación de los civilizados sobre los bárbaros. Hoy, sin embargo, esa fortaleza domina por doquier, y si tiene algún sentido hablar de “posmodernidad”, de “fin de la historia” o de tantos otros latiguillos similares, es sólo en el sentido en que, actualmente, no hay punto del globo que no esté sometido al modo de producción creado en Occidente, esto es, el capitalismo. La globalización capitalista hegemónica es un proceso cultural y por ello económico-político de imposición por sobre los otros modelos de culturales. Como afirma Friedric Jameson –cuyo concepto de “posmodernidad” ha sido a menudo malinterpretado como una apología del capitalismo globalizado–, y como habían comenzado a entrever los investigadores de la Escuela de Frankfurt, lo decisivo de nuestra época es que la cultura es lo primero que hay que pensar a la hora de abordar el modo de producción capitalista.

Pero, ¿qué es cultura? Y, en segundo lugar, ¿qué estilo de cultura/s para el hombre de hoy? Sin querer responder exhaustivamente a estas preguntas esbozamos una propuesta que nos servirá como base para plantear sucesivas líneas interpretativas. Siguiendo una vez más a Fornet Betancourt llamamos cultura: “el proceso concreto por el que una comunidad humana determinada organiza su materialidad en base a los fines y valores que quiere realizar (...) hay cultura allí donde las metas y valores por los que se define una comunidad humana, tienen incidencia efectiva en la organización social del universo contextual-material que afirman como propio porque están en él”.²

Aparece claro ya desde estas pocas líneas como la categoría de cultura implica *culturas* en plural, valores distintos, pluralidad de voces. Exactamente lo contrario de la propuesta abarcadora uniformadora del neoliberalismo que pretende allanar las

distinciones en nombre de una igualdad que es homologación y de una libertad que es seguridad. Siguiendo a Zygmunt Bauman¹¹, el politólogo italiano Antonio Maria Baggio dice que “un número cada vez mayor de personas que vive en los países desarrollados hoy solicita mayor seguridad (de orden público, de trabajo, de futuro) y está dispuesta, en cambio, a renunciar a una parte de libertad. La paridad que sustituye a la igualdad tiene una semejanza superficial de tipo imitativo, en relación a los consumos difundidos y a los status symbol, de modo que vemos que muchos se ponen la misma ropa y usan los mismos electrodomésticos. Sin embargo, tienen profundas diferencias en las oportunidades de elección más importantes: la posibilidad de educación, de vivienda, el acceso a la salud. En definitiva, la paridad en lo superfluo esconde la desigualdad en lo necesario¹². Resulta urgente a partir de este análisis recuperar la dimensión plural de la cultura para evitar la homologación y la exclusión, para conquistar siempre nuevos espacios de libertad sin renunciar a ella. Por eso es necesario hoy buscar lugares donde una tradición cultural no domine la otra; donde las experiencias filosóficas puedan convivir, se trata, por ello, de buscar caminos nuevos, de diálogo que favorezcan “un proceso eminentemente polifónico donde se consigue la sintonía y armonía de las diversas voces por el continuo contraste con el otro y el continuo aprender de sus opiniones y experiencias”²

El diálogo, entonces, nos parece el desafío y el estilo cultural para el hombre que esté dispuesto a construir, como nos decía Martí, “con el estudio oportuno y la unión tácita y urgente del alma continental”¹³ un nuevo tiempo para la convivencia y expansión de nuevos modelos de convivencia político-social.

Este planteo del convivir político-social nos lleva a otro desafío. ¿Cuál es el lugar del diálogo? Hemos hablado antes, si bien sólo de paso, de igualdad y de libertad. La diada igualdad-libertad cuya encarnación histórica dio fundamentos a distintas constituciones de los Estados modernos nació, sin embargo, como tríptico revolucionario, en 1789. La revolución francesa juntos con libertad e igualdad tenía en su bandera la categoría de fraternidad. “Nacida como uno de los componentes del tríptico revolucionario de 1789 en Francia, la fraternidad quedó prontamente relegada y ensombrecida por la encarnación histórica de las otras dos consignas que la acompañaban inicialmente: la libertad y la igualdad. Pero el recorrido temporal de estas últimas, a pesar de su potencial revolucionario, sólo sirvió para que se afianzaran parcialmente en ciertas partes del mundo, y a costa de su negación deliberada en el resto del planeta”¹⁴

Dar lugar al diálogo fecundo de experiencias y proyectos exige el reconocer otras voces. Esta horizontalidad de encuentro e intercambio, presupone transformar las condiciones de verticalidad relacional para hacer audibles nuevas voces silenciadas por el modelo cultural pero indispensables en la construcción de un mundo de hermanos.

La emergencia de la alteridad

Volviendo a nuestra propuesta inicial, pretendemos en lo que sigue abordar el estudio de algunas experiencias que han sido habitualmente excluidas de la Razón y colocadas del lado de esas “sinrazones” de las que habla Eduardo Grüner¹⁵.

Sin embargo la responsabilidad que nos cabe en nuestra reflexión es si es posible encontrar en la propia trama de relaciones culturales de nuestras comunidades elementos que evidencien una identidad subyacente que identifique otros estilos relacionales y otra alternativa en la gestión de lo público. Renunciar a la búsqueda es negar la posibilidad de emergencia de la novedad que cada ser humano aporta a la historia. Así lo afirma Hannah Arendt: “El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer (...) entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir de vivir como ser distinto y único entre iguales.”⁴

La emergencia de esa alteridad es lo que nos ocupa como única posibilidad de transformación del proceso de silenciamiento de la identidad de nuestros pueblos y por ello paralización de la *acción* como dimensión pública esencialmente humana.

¿Cómo podemos escapar al pensamiento que concibe que sólo algunos son privilegiados con el *logos* y están destinados a mandar? En los párrafos que siguen intentaremos partir de una experiencia política concreta aparecida en el Norte de la Argentina. Sostendremos así que los acontecimientos ocurridos en la localidad de Nazareno, provincia de Salta, hacen aparecer otro modo de pensar, actualizan otra posibilidad distinta a las que se vienen considerando del lado de la Razón. Buscamos otra verdad que escape a esa división aristotélica entre el hombre y algo que es menos que un hombre. No se tratará aquí de tratar de imitar un modelo que, desde afuera, se pretende exitoso: esa frontera que divide lo válido de lo inválido, el mandar del obedecer, el diseñar las líneas de acción que seguirá la humanidad y el seguir esas mismas líneas, esa frontera ha sido puesta en entredicho en Nazareno. Nos interesa este quiebre del esquema que reproduce la condición de dominado. Es una voz que vuelve audibles a las muchas voces que en lo oscuro de la “no visibilidad racional” se alzan para afirmar otra verdad. Se vuelve posible la oportunidad de recorrer la búsqueda de un modo diferente de comprender la identidad latinoamericana y su presencia como tal en el mundo y las relaciones socio-políticas del presente y futuro.

Así lo expresa Mario Casalla “es necesario hacer el esfuerzo de pensarla (de pensarnos), con toda la rica ambigüedad que ello supone; vale decir, desde una relación crítica con ese proyecto, que por lo demás es nuestra posición cultural real y concreta. Pero cuando hablamos de relación crítica no hablamos de rechazos, ni de denuncias, ni de protestas a priori, sino de la construcción de un espacio especulativo – basado precisamente en nuestra alteridad histórica con aquel proyecto dominante – que sea capaz de dar cuenta de nuestra peculiaridad en ese orden mundial”¹⁶.

Cuando nuestra reflexión filosófica se dirige a comprender la realidad de nuestro continente debe asumir que los procesos por los cuales nos hemos pensado han soslayado la emergencia no sólo de las individualidades sino en modo especial de los vínculos en los cuales era posible comprendernos. La comprensión hegemónica de la razón moderna absorbió en la universalidad objetivante la presencia del diverso. Nuestro compromiso es de-construir ese “encantamiento simplificador”, para dar lugar a un pensar que a partir de la emergencia del rostro y el dolor de todo otro permita una nueva perspectiva de la universalidad que reconoce como punto de inicio del pensar las múltiples dimensiones de la realidad y que el mismo Mario Casalla denomina como Universal situado¹⁷. Para caminar hacia nuestro concepto de Pueblo elegimos situarnos y dejarnos interpelar por la voz de quienes entre nosotros expresan su sentir y su dolor, precisamente por no sentirse escuchados. En ese sentido nos parece luminosa la afirmación del Papa Francisco cuando considera la dimensión de la totalidad oponiendo el modelo de la esfera a del poliedro. “Es la conjunción de los pueblos que, en el orden universal, conservan su propia peculiaridad”¹⁸

Una voz a lo que aún no es audible

En diciembre de 2007, en la localidad de Nazareno (perteneciente al departamento de Santa Victoria Oeste, al norte de la provincia de Salta), comenzaron las obras del Ministerio de Turismo provincial –con el apoyo del Intendente del Municipio de Nazareno– para construir una Hostería. Si nos interesa en particular este hecho, tan común en otros municipios, es porque como en tantas otras localidades, el proceso de construcción se inició sin que en la comunidad de Nazareno hubiese un consentimiento pleno. No se realizó, tampoco, ninguna evaluación del impacto ambiental que traería el emprendimiento, y por supuesto ninguna audiencia pública donde concebir el emprendimiento desde la identidad social de la comunidad que recibiría el impacto transformador.

Sin embargo, desde la propia población de Nazareno surgieron numerosos pedidos rechazando la iniciativa del Ministerio de Turismo. La propuesta de construcción de la hostería era una intervención con intereses y procedimientos ajenos a las aspiraciones de la comunidad. Es así que, las diversas etnias que conviven en el territorio de Nazareno se pudieron agrupar en una institución que les permite presentarse ante las autoridades civiles y políticas como un sujeto comunitario: la OCAN (Organización de

Comunidades Aborígenes de Nazareno). Si bien los mayores no han superado el analfabetismo, los más jóvenes han construido un estatuto que les ha dado identidad jurídica, que les permite comprender algunos de los rasgos característicos de su “estar siendo miembros de esa identidad plural”, y así defender sus puntos de vista.

Es desde esa identidad profunda y compartida que la propuesta de intervención del Ministerio Provincial fue vivida como un nuevo modelo de colonización, hoy en los marcos de una globalización capitalista que categoriza la realidad desde la lógica económica objetivante, enmascarada en la categoría de progreso.

La OCAN se alzó dejando oír una voz parte de la exterioridad del mundo civilizado, ofreciendo una motivación nueva que nace de un existir diverso en su relación con el espacio y el trabajo humano. Pero sobre todo con su saberse sujeto de palabra y decisión sobre su estar allí.

Entre las razones aducidas para rechazar la iniciativa provincial la OCAN señalaba:

“a) No fuimos consultados, ni hubo acuerdo pleno.

b) No sabemos qué es turismo, ni estamos preparados para una explotación turística en la zona.

c) Necesitamos mucho más tiempo para, tomar conciencia, analizar y decidir sobre esto.

d) Si a futuro querríamos hacer turismo, haríamos UN TURISMO COMUNITARIO HECHO POR NOSOTROS y no impuesto como lo quieren hacer ahora, por el Ministro de turismo y el intendente Municipal.

e) Como pueblos originarios y reconocidos por el Estado en el Artículo 75 inc. 17 de la Constitución Nacional no estamos siendo respetados. Al contrario, las autoridades hacen oído sordo al artículo mencionado y estamos siendo atropellados, avasallados por las autoridades de turno.”

Este pronunciamiento pone el foco sobre una cuestión fundamental: el *tiempo*. Uno de los puntos más ricos que Nazareno nos entrega para pensar es el de la construcción de *otra temporalidad*, temporalidad que se sustrae a las exigencias de la política representativa, para la cual la voz del pueblo se limita a esos quejidos emitidos cada dos años en un cuarto oscuro. La construcción de una comunidad fraterna no puede reducirse ni verse limitada por los tiempos de la política estatal, de las elecciones. El NO que Nazareno grita es un NO que atenta también contra toda *realpolitik* que pretende “patear para adelante” todo lo que no sea pensable en términos electorales. De este modo, cualquier relación comunitaria, cualquier interés o exigencia que venga de abajo, será pasada por alto a no ser que sea redituable desde el punto de vista de esa temporalidad que ha mostrado sus fisuras en Nazareno.

Si como decía Borges, el tiempo es el problema fundamental de la filosofía, entonces una concepción filosófica distinta no puede sino venir junto con una concepción diferente del tiempo. En sus *Tesis sobre la historia*, Walter Benjamin relata cómo en París, durante las revueltas de 1830, se disparaba contra los relojes de las torres: “La conciencia de hacer saltar el *continuo* de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el instante mismo de su acción”¹⁹. Rebelarse contra el dominio del orden existente es poner en cuestión los tiempos que nos damos en las relaciones con los otros, los tiempos que rigen las formas en que decidimos, en que pensamos, en que actuamos.

Una vez más creo ilustrativo referirnos al Papa Francisco cuando en el análisis de las condiciones del diálogo social afirma como principio “*El tiempo es superior al espacio*”¹⁹, poniendo los procesos como el modo de transitar la tensión bipolar entre la plenitud y el límite. Oponiéndose a la visión de conquista de espacios como modo de intervención sobre la realidad. Dar lugar al otro significa tomar el tiempo como ámbito de libertad y por ello de aparición de la novedad que el otro aporta en su proceso que no podemos programar. Paciencia, entonces, es la disposición activa del dar lugar, del favorecer la aparición de lo inesperado.

Supone además, en primer lugar, una *paciencia* que, como se dijo antes, debe sustraerse a las exigencias temporales de la representación eleccionaria. En una conferencia del 2000 – casi como anticipo de lo que sucedería un año después en nuestro país – el filósofo francés Alain Badiou finalizaba así: “Termino entonces con dos consejos: primero, seamos pacientes. Pero hablo de paciencia constructiva, la paciencia que inventa un tiempo. Un poco como lo hacen los artistas, capaces de inventar el tiempo para su obra hasta en la soledad más grande. Y en ese sentido la política es un arte. Quizá tengamos que pensar un poco menos que es una ciencia y un poco más que es un arte. Porque el partido pensó alguna vez que la política era una ciencia. Pero en nuestra paciencia nosotros somos más artistas.”

Paciencia, entonces, porque este nuevo tiempo que hay que inventar no tendrá, no podrá tener, la aceleración que se nos impone en la temporalidad dominante. Esto no significa darle la espalda a la dimensión política ni a la participación con la administración estatal, lo cual sería una actitud de ingenuidad pre-racional. Significa, más bien, conjugar activamente las dos lógicas, comunitaria e institucional, sin por ello relegar ese *tiempo otro* que, sabemos, no puede satisfacernos tan rápidamente como el electoral.

Sin embargo, la oposición al proyecto no se quedó en este primer NO. Cuando en 2009 el intendente de Nazareno anunció que – estando ya construido el edificio y contando con el equipamiento y el personal necesario – se habilitaría la Hostería, se oyeron más fuerte las voces de protesta. La OCAN y la Asociación de Mujeres Warmis solicitaron la primera reunión entre representantes del Ministerio de Turismo provincial, el

intendente de Nazareno y diversos representantes de la comunidad. Sin embargo, en la reunión, no todas las voces fueron escuchadas. Frente al malestar, se acordó una segunda reunión donde se decidiría el mejor modo de informar y consultar a la población de la comunidad. Nuevamente, algunos de los representantes comunitarios no fueron autorizados a participar.

Casi un mes después del primer encuentro, delegados de las comunidades reunieron a los vecinos y les consultaron respecto de los sucesos acaecidos desde 2007, cuando comenzara la construcción de la Hostería. Desde septiembre de 2009, todas las comunidades de la localidad comenzaron a pronunciarse por escrito en contra del proyecto, demostrando de este modo el consenso entre las diversas poblaciones del lugar.

Creemos que este consenso, que dio el respaldo necesario para que delegados y pobladores de las Comunidades se presentaran ante el Intendente y los representantes del Ministerio, exigiendo el freno en la autorización para el funcionamiento de la Hostería, surge de una identidad común de sentir extraño a su sentido de construcción de la identidad comunitaria y fortalecido por los vínculos que se han desarrollado entre las diferentes etnias, celebraciones y reuniones en especial de mujeres porque los hombres muchas veces están fuera del territorio para conseguir trabajo. Sin embargo, en ese compartir comunitario han podido construir una vivencia que nutre su modo de “estar siendo” en su vínculo con la naturaleza y con el paisaje que nada tiene que ver con el modelo de turismo de corte capitalista-consumista que se pretendía imponer.

El proceso de esa “presencia firme y sostenida de sus intereses” como una “resistencia” a la imposición abierto por las comunidades fue continuado con un plebiscito que se realizaría en agosto de 2010. Sin embargo, en los meses previos a la votación se sucedieron “extraños” acontecimientos, que diversos delegados comunicaron a la Cámara de Diputados salteña en una carta. Allí expresan, por ejemplo, su disconformidad (ya expresada y desoída anteriormente) con el sistema de voto electrónico implementado, dado que “muchos pobladores, no saben leer ni escribir y mucho menos manejan nuevas tecnologías que los pueden confundir, violando el derecho a estar bien informado”. Por otro lado, denuncian las acciones realizadas por diversas personas (la mayoría desconocidas por los pobladores) que se encuentran por esos días en Nazareno “promoviendo en los niños el turismo”.

“Una señora llamada Patricia Caracho, el nuevo administrador y otros señores de quienes no sabemos los nombres, proponen actividades para niños de 9 a 13 años, cuyo premio consiste en un viaje a la ciudad de Salta en dónde estos niños se convertirían en “Pequeños Turistas”. Aparentemente el objetivo es trabajar con los niños. Por otra parte reparten golosinas en bolsitas que promueven el Turismo y también stickers que dicen “conoce gente – conoce

salta - www.turismosalta.gov.ar". Además invitan a los niños a participar de una chocolateada en las instalaciones edilicias de la hostería como así también está planificado organizar la fiesta del padre con exhibición de videos que promueven actividades turísticas de otros lugares".

Todo esto deja de manifiesto las múltiples manifestaciones del modelo de intervención y dominación sobre la comunidad por parte del gobierno. También la educación, cuando no prevé la reactivación de la conciencia individual y social, se vuelve instrumento de alienación y sostenimiento de los modelos de dominación. Estos nuevos modelos de intervención aumentan los efectos de la penetración social de la globalización mediante prácticas de domesticación cultural de las conciencias, en especial de los niños y jóvenes.

Sin embargo la voz de hombres y mujeres no se detuvo. Acción compartida de reuniones o encuentros en las casas esparcidas entre los cerros. Se colocaron comunicados en los lugares más concurridos. Por fin se decidió la realización de un plebiscito. En uno de los textos que convocaban a la votación se leía:

"Políticas y formulas neoliberales nos quieren empujar al mundo del mercado materialista; dónde todo es dinero y para colmo de mal es ese dinero se llevarán los forasteros de siempre, que aún siguen pensando que los aborígenes tenemos que seguir siendo animales de carga como hace cientos de años. Nos quieren hacer creer que el turismo traerá progreso y riqueza, que tendremos agua de mejor calidad, mejor servicio en salud. Esa es una gran mentira, lo cierto es que corremos el riesgo que se privaticen estos servicios como en las ciudades y tengamos que pagarles una barbaridad por nuestra agua y por nuestra salud."

Hay en estas palabras una afirmación que revierte la objetivación que la lógica capitalista hace de la naturaleza como espacio a ser dominado y consumido en el tiempo del sujeto consumidor que se expresa en dinero como fetichización del capital, fruto de respectivas relaciones sociales que lo sostienen y acrecientan. Las comunidades reconocen que el sentido de la vida como bien de los individuos y su relación con la naturaleza no están contenidos en la propuesta de desarrollo y modernización que se propone instaurar. El turismo, en este sentido, subordina el *valor de uso* de la tierra a un puro valor de cambio cuya realización será ajena a los habitantes de esa comunidad que produce el valor²⁰. Esta actitud de rechazo de intereses monetarios en el uso de sus tierras abre para nosotros una posibilidad de reencontrarnos con un vínculo cultural novedoso con la naturaleza que no ha sido fagocitado por el sentido utilitario de la relación de apropiación capitalista. Las tierras y el trabajo reclaman ser instrumentos de significación para la vida, es decir se reencuentran con los vínculos comunitarios como significado esencial. De hecho la

comunidad reclama el reconocimiento de los títulos de propiedad comunitaria de la tierra y propone sistemas de producción asociativa y también comunitaria.

Finalmente, el 8 de agosto de 2010 se realizó el plebiscito, que por 573 votos contra 519 decidió que la hostería no sería tal, sino que el predio se reconvertiría en un albergue para estudiantes y tendría allí lugar un Instituto de formación terciaria para dar mejor salida laboral y formación para la calidad de los trabajos de la producción local (por el momento, sin embargo, este terciario no existe).

La propuesta innovadora de una voluntad de autodeterminación en la propuesta del Instituto de formación terciario no es fácil de ser sostenida ante las pretensiones de un proceso de expansión del modelo capitalista global. Como advierte Boaventura de Souza Santos, la misma globalización hegemónica genera un cierto modo de localización como la “globalización de los perdedores”, es decir un confinamiento de las raíces locales particulares a acciones acotadas que no ofrecen alternativas significativas a la expansión dominante de otro modelo particular pero que se impone como alternativa vencedora.²¹

En las razones de dilación de respuesta efectiva activa a la demanda de la población de Nazareno, constatamos la sistemática postergación de los derechos de autodeterminación y dignidad de nuestros pueblos de la América Profunda. Y por ello la necesidad de hacer consciente los procesos de dominación y proponer un camino ético de reivindicación de su dignidad.

Reconstruir el discurso a partir de la presencia viva del “otro”, de todo otro, como víctima de un proceso de dominación.

La responsabilidad que nos compete desde la filosofía es hacer de conciencia o memoria del sufrimiento del otro, como suma de injusticias cometidas por el hombre y sus estructuras de organización-dominante, como instrumento para participar en los debates que conllevan los procesos políticos-sociales, y juzgar éticamente las prácticas sociales como construcciones que sostienen y garantizan –o no– la dignidad y los derechos de los hombres comprendidos como humanidad plural.

La situación a la que hacemos referencia en relación a la comunidad de Nazareno es una constatación del *modus operandis* de la mal llamada globalización, como modelo que pretende unívocamente presentarse como fuerza universalizadora de un modelo económico y social basado en el *homo oeconomicus*, es decir en el sujeto como productor y consumidor del mundo comprendido como objetividad. Preferimos, siguiendo a de Souza Santos llamarla “globalización hegemónica”²¹ cuyos efectos se manifiestan no sólo en la uniformidad de los modelos impuestos desde las fuentes del poder económico sino desde la normatividad ética de un modelo de convivencia sostenido por el marco ético-jurídico que la sostiene y naturaliza.

Todos somos conscientes de las graves condiciones de inequidad que genera el propio desarrollo capitalista que en la localidad de Nazareno se manifiestan, por ejemplo, en la ausencia de caminos (caminos de tierra entre montañas donde es necesario trasladar a enfermos en camillas porque no es posible ningún medio de transporte, y con hasta 8 horas de caminata para acceder a un vehículo que lo transporte al centro médico más cercano). Esto produce que los ancianos, por ejemplo, quedan aislados en su imposibilidad de trasladarse, impidiendo su participación y acompañamiento; ni que decir de la ausencia de medios de comunicación efectivos, de servicios de telefonía eficaz y sobre todo de condiciones sanitarias y educativas promotoras de auténtico desarrollo.

Dussel apela a la figura de “el Otro” como silenciado y excluido, como el que está “más allá” del estado de derecho en principio como no participante en la construcción del mismo argumento en que se define la legitimidad de su presencia²⁰, recibe como afectado (víctima) los efectos de un acuerdo exclusión fáctica, en la imposición a posteriori de los intereses hegemónicos y simbólica en el silenciamiento. El “Otro” es ignorado, desconocido, excluido como un momento ético necesario en la estructura. En modo particular, las mujeres, han sido excluidas del sentido de penetración civilizadora impuesta por la conquista. Vinculadas a la tierra y a la vida como debilidad, opuesta a la adultez de la fuerza conquistadora, han mantenido funciones de dependencia y sumisión.

A partir de una nueva conciencia de protagonismo , en la comunidad de Nazareno son en modo especial las mujeres, quienes que han asumido la tarea del rescate de su memoria histórica y de su identidad. Ellas conservan las raíces lingüísticas y las tradiciones, así como el esfuerzo de mantener viva en la comunidad la conciencia de postergación y deseo de mejores condiciones de vida. La irrupción de lo femenino en los intereses de lo público es también un signo positivo de despertar de una relacionalidad “*cara a cara*” como proximidad inmediata sin mediación –como afirma Dussel– que les otorga esa irreductibilidad como sujetos éticos ante las lógicas del “derecho instituido” para hacer presente la vida y el rostro del otro.

La experiencia relatada por los representantes de la OCAN nos muestran la conciencia de una postergación sostenida en el tiempo de la que ellos se vuelven testimonio también en este nuevo intento de intervención negadora de las reales posibilidades e intereses del sujeto social histórico. “La memoria histórica confronta a la filosofía con el desafío de recuperar y activar aquellas experiencias históricas que, testimoniando situaciones de sufrimiento e injusticia, la “cultura” oficialmente reconocida como el “espíritu” de una época, se empeña en reprimir y condenar al olvido, porque son memoria del despertar de la libertad humana (...) y representan una orientación ética efectiva en la tarea, siempre actual, de darle un sentido humano a la historia en curso.”²

Reconstruir los lazos socio-institucionales a partir de un nuevo paradigma: “Fraternidad”

A partir de todo lo anterior, podríamos pensar en la categoría de fraternidad como clave de organización de la experiencia cultural propia de la realidad humana como espacio interpersonal constitutivo de nuestra identidad no sólo comunitaria sino también personal. Somos seres cuya vivencia social personalizante es primigenia en la constitución de nuestro proceso racional consciente.

Esa socialidad no parte de una estimulación extrínseca sino de una condición de empatía y descentralidad que solo podemos reconocer en los seres humanos. Es la condición de apertura hacia la novedad que cada ser humano nos ofrece no sólo con su presencia sino con su sensibilidad y acogida. Es una capacidad que podemos llamar *espiritual*, integrando no sólo las concepciones basadas en el origen sagrado del hombre sino de quienes como Michel Foucault reconocen que no es posible pensar en vida social y política sin espiritualidad, es decir sin una hermenéutica del sentido del existir que sólo se alcanza a partir del vivir y sufrir junto a otros²².

En este sentido sabemos que tomamos posición ante la concepción del hombre como ser de racionalidad para legitimar junto a la inteligencia la vivencia emocional como legítima apertura y introyección del mundo. En ese ámbito de apertura y receptividad el ser humano se constituye tú relacional es decir no sólo un tú ante otro sino ante todo Otro, y por ello capaz de reciprocidad. La disponibilidad de recepción del otro en tanto otro y de su convalidación en la existencia a partir de nuestra propia existencia es lo que llamamos capacidad de amar. El amor por ello, funda la relación fraterna en la condición de igual dignidad y diversidad. Esa distancia de lo diverso es lo que permite que todo acto humano en tanto destinado a afirmar al otro en sí mismo es gratuito.

Este concepto de la gratuidad es lo que consideramos esencial al vínculo fraterno que reconoce en la otredad un espacio irreductible de libertad, en el mero hecho de existir en sí sino en la posibilidad de conducir esa libertad a una meta. Hablar del concepto de gratuidad implica una transformación en los presupuestos de la acción humana sostenida en el poder como imposición y exclusión y en el tener como fagocitación de lo ante mí, que está en la base del pensamiento moderno y del modelo noroccidental de desarrollo capitalista

Al mismo tiempo esa vinculación no anula sino fecunda la novedad personal que surge del intercambio vivencial con el medio, y la propia vida interior, otorgando originalidad a nuestro estar en el mundo. Sin embargo, la legítima diversidad en la convivencia de iguales presupone, por ello mismo, las tensiones o intereses diversos, plantea naturalmente la legitimación de la organización del poder.

El juego de libertades, y el desafío siempre presente de los muchos, presupone también el conflicto. No es posible concebir la relacionalidad humana y social sin la tensión de armonización de impulsos de autoafirmación y necesidad de apertura que implica lo plural. Es una tensión que Freud expresa con la pulsión tanática y erótica ya desde la estructura básica de constitución de la personalidad, así como la experiencia de “vacío o falta” que reconoce Lacan en la estructuración de todo proceso de identidad y que Erick Fromm expresa como nostalgia de retorno al paraíso, definitivamente perdido²³. Pero si la autoafirmación supresora del otro está presente en todos nosotros, y la apetencia del yo imperial se ha constituido en alma de las leyes y reglas de la democracia y la vida económica del mundo de hoy, tenemos que permitirnos pensar sobre qué fundamentos creemos posible gestar un estilo de convivencia que permita vehicular las energías conflictuales de la diversidad hacia una posible armonización superadora pero no disuasora de las diferencias.

En la riqueza simbólica de la tradición judeo-cristiana el relato mítico de Caín y Abel, no concluye con la anulación de la fuerza conflictual. Aún después de la muerte de Abel, Jahvé signa a Caín para que nadie lo toque. Construir la convivencia no será tarea paradisiaca. El creador de la ciudad sabe que su libertad es un camino de construir lo común a muchos, sabiendo transformar las diversidades.

Estas tensiones sociales ínsitas en las relaciones humanas y que llamamos conflicto, son la condición en la que nos asomamos a las relacionalidad humana y desde esa pluri-tensión encontramos diversos modelos de organización social que dan cuenta de la gestión de lo plural. Porque esta novedad personal se juega en el seno de relaciones múltiples que reclaman la responsabilidad de elecciones de nuestros modos de relación que en el juego de las fuerzas de asimilación, intercomunicación y dominio pueden establecer diversos escenarios de convivencia social. Aquí la noción de fraternidad emerge como clave paradigmática de lo que se manifiesta en la originalidad de todo ser humano, en su autodeterminación vinculante de dar lugar a la novedad de todo “ser frente a mí” como absoluta otredad y desafío a la libertad más originaria que es la de volverme disponible a su presencia.

La fraternidad está apareciendo en la reflexión política y filosófica de los últimos años, por un lado como principio *ineludible* – como lo define un reciente estudio de Enrique Del Percio – por otro lado como principio *olvidado* – según la tradición de estudios que empieza por las reflexiones de A.M. Baggio y del Movimiento Políticos por la Unidad (MPPU). La investigación académica sobre esta categoría es contemporánea a la praxis fraterna que está surgiendo en muchos lados del planeta involucrando a comunidades, pueblos y políticos de distintos partidos. Esta búsqueda tanto teórica como práctica de un nuevo paradigma muestra, entre otras cosas, por un lado la insuficiencia de una reflexión política y filosófica enraizada sólo en la libertad o en la igualdad; por otro, la

necesidad de una fundamentación más originaria de la reflexión sobre la praxis política.

La categoría de fraternidad nos parece particularmente fecunda para pensar desde Latinoamérica. Como tendremos modo de decir más adelante, la categoría de pueblo, fundamental para interpretar Latinoamérica, se halla en estricta conexión con la de fraternidad. Con la palabras de J.C. Scannone: “La categoría “pueblo”, categoría clave para la interpretación política, social, histórica y cultural de América Latina, deriva de la de “mestizaje cultural”, como el pueblo se deriva en su ethos cultural de un tal mestizaje, por el entrecruce de dialécticas. Por ello, sin negar los antagonismos en el seno del pueblo, esta categoría sirve para descubrir en la realidad la primacía ontológica de la fraternidad y la unidad nacional sobre la conflictividad”³

Este estar ante un “OTRO” liberando su presencia de todo afán de homologación o fagocitación es lo que ofrece el término fraternidad, una presencia de iguales en dignidad y diversos en recorridos, llamados a sostenerse en su alteridad por el vínculo que los esencializa. El espacio interhumano de la fraternidad, porque abierto a toda posibilidad, es el espacio esencial de la política como la dimensión amplia de la convivencia social. No toda política es fraterna. Hemos visto las condiciones en las que la convivencia se instala sobre la diferencia insuperable o el apetito de dominio irrefrenable.

La fraternidad es el presupuesto epistemológico desde el cual es posible que la realidad de América Latina pueda emerger con la riqueza de su novedad al dialogo del pensamiento filosófico sumando y conjugando nuevas texturas humanas en el vivenciar de los símbolos contenidos en las tradiciones populares y las expresiones artísticas, así como nuevas modalidades de gestión del poder y la propiedad que nos permiten entrever el camino a una convivencia polifónica. Es “una nueva comprensión de la universalidad; pues se trata de una universalidad que supone liberación realizante de todos los universos culturales y que por eso mismo, ni se impone por imperio de algún centro, ni se logra al alto precio de la reducción y de la nivelación de lo diferente, sino que crece desde abajo como un tejido de comunicación libre y de solidaridad”².

Ante la tentación de esperar todo de un vértice de perfección que nos llama, o un origen que nos “predestina” a la fraternidad, tenemos una tercera alternativa, la de la reciprocidad a partir del reconocimiento de la alteridad diversa, y al mismo tiempo constitutiva de la relación, que expresamos con el término Fraternidad. Lo entendemos como un devenir en acción en el actuar consciente y libre, que altera por completo toda regla de juego o modelo social establecido. Porque no será un modelo o proyecto el que actúe como fundamento del articularse social, ni los intereses sumados de los sujetos constituidos como tales, sino que es la *relación social* la que instituye a un mismo tiempo al individuo y a la sociedad.

La “relación” fundante de la “sustancia”

Pensar la sociedad como realidad en sí como constitutiva de la persona o a la inversa es siempre reconocer una sustancialidad del hecho social previo a la interrelación. Son posturas que parten de una visión esencialista que pone el peso ontológico en el individuo o en la sociedad. *“Pero si pensamos –dice Del Percio- que la relación no es una categoría de “segundo nivel” frente a la sustancia, sino que, por el contrario, como bien entiende por ejemplo la filosofía andina (el bosque no es un conjunto de árboles, sino que el árbol existe porque es parte de un ecosistema) o la teología trinitaria tomista (la esencia de Dios se deriva de la relación entre las tres personas divinas), la relación es una categoría fundante de la realidad, entonces podemos pensar que el individuo existe en tanto que es, en relación con los demás y con el cosmos, y que, por ende, también la sociedad existe en tanto que es la articulación de esas relaciones”*²⁴.

En los intercambios epistolares que mantuvieron el subcomandante Marcos y el filósofo mexicano Luis Villoro alrededor del tema “Ética y política”, el primero escribía párrafos que nos resuenan con lo anterior:

“En su misiva, Don Luis, toca usted el tema del individuo y del colectivo. Una añeja discusión de arriba los contrapone y ha usado eso para hacer la apología de un sistema, el capitalista, frente a las alternativas que surgen frente a él como resistencia.

El colectivo, se nos dice, borra la individualidad, la subyuga. Y entonces, en un salto teórico ramplón, se pasa a cantar alabanzas al sistema donde, se repite, cualquier individuo puede llegar a ser lo que sea, bueno o malo, porque existe la garantía de libertad.”

La filosofía europea ha mantenido toda clase de dualismos a la hora de concebir al ser: esencia y apariencia, cuerpo y alma, objeto y sujeto, teoría y práctica. El pensamiento filosófico dominante ha concebido la relación como categoría de segundo orden, donde *el origen* es, siempre, la identidad individual de cada término. Parafraseando a Del Percio, son filosofías que han concebido que la *sustancia* es previa a la *relación*. En estas corrientes de pensamiento, además, los dos términos previos a la relación están jerarquizados. O la teoría dicta los recorridos de la práctica o viceversa, pero nunca habrá una correlación in-originaria. O el objeto es una consecuencia de la actividad del sujeto o bien el sujeto se produce por acción del mundo exterior, pero nunca se hablará de mutua imbricación.

Aún la dialéctica hegeliana sostiene en tensión dos polos esenciales a la dinámica de oposición amo y esclavo. No se trata de someter a los otros a la esclavitud, sino de anular la esclavitud en general. En el optimismo de la libertad europea siempre más

alcanzada dependió siempre de las esclavitudes de otras regiones del globo: libertad, igualdad y fraternidad, sí, pero para nosotros los franceses, no para los haitianos.

El pensar instrumental civilizatorio moderno y en particular Hegel nos lleva a un atolladero si queremos pensar la posibilidad de la emancipación. Al afirmar que “todo lo racional es real y todo lo real es racional”; el tercer término – lógico y cronológico – de la dialéctica hegeliana reconcilia razón y realidad, justificando así lo existente como resultado de un proceso racional. Frente esto se han levantado filósofos europeos como Theodor Adorno. Su noción de *dialéctica negativa* se levanta frente a la evidencia de una humanidad que, para ser libre, precisa de la esclavitud de otra; hay en esta idea adorniana una tensión dialéctica insuperable, sin *Aufhebung*, es decir, sin una síntesis que reúna y concilie los momentos anteriores. La identidad que para Hegel llega en este último momento conciliador, es impugnada por Adorno. La dialéctica negativa se convierte en una postura que deja a salvo a la razón frente a los acontecimientos; deviene en crítica permanente incluso sobre sí misma y frente a la historia. En este sentido es negativa, al no buscar ni aceptar su transformación en doctrina o en nuevo mito. Es una dialéctica invertida, una dialéctica en permanente revisión y, sobre todo, dotada de memoria, a despecho de la razón instrumental²⁵.

De la an-arquía a la unidad fraterna

Esta frase de Adorno sobre una “dialéctica en permanente revisión” nos hace regresar a los acontecimientos de Nazareno: pobladores que se levantaron contra lo que era *lógico*, contra lo que era supuestamente *necesario*. Al mismo tiempo, también están afirmando que el problema no son los *individuos* (el intendente de la localidad, el gobernador de la provincia de Salta, etc.). El problema es el sistema, la estructura, la lógica política que lleva a que el intendente, el gobernador, sean lo que son: como dice ya una vieja frase, no se trata de cambiar de collar, sino de dejar de ser perros. O como lo que proclama el personaje que representa Gerard Depardieu en *Novecento*, el film de Bernardo Bertolucci: cuando algunos comunistas quieren ejecutar a Alfredo Berlinghieri (Robert De Niro), su amigo (Gerard Depardieu) se opone diciendo: “*El patrón [ya] ha muerto, pero Alfredo Berlinghieri vive. Y no tenemos que matarlo (...) porque él es la prueba viviente de que el patrón ha muerto*”. El actor social (aquí, el patrón) encarna una *relación* social y no se homologa con un individuo o un conjunto de individuos, sino que su identidad está en la trama de relaciones que lo han constituido y que por ello también pueden dejarlo con vida pero vacío de significación.

¿Podremos advertir en el plebiscito de Nazareno un tipo de participación que escape a la lógica de esta “democracia” donde elegir una autoridad no difiere mucho de elegir un canal en el zapping o una mayonesa en el supermercado? Ya citamos el intercambio de cartas entre Villoro y Marcos. En una de ellas, la pluma de este último parece pensada para lo que estamos diciendo:

“El sistema canta loas al individuo de arriba o al de abajo. Al de arriba porque el resaltar su individualidad buena o mala, eficiente o deficiente, brillante u oscura, escamotea la responsabilidad de una forma de organización de la sociedad. Así tenemos que hay individuos gobernantes malos... o más malos (perdón, no encontré ninguno que me permitiera poner “o buenos”), individuos de poder económico ídem, etcétera. Si el individuo de arriba es perverso, torpe, cruel y terco (la fantasía del lector pondrá nombres en este espacio), entonces lo que se tiene que hacer es quitar a ese individuo malo y poner en su lugar a un individuo bueno. Y si no encontramos individuos buenos, pues elegiremos entonces al menos malo (lo sé, parece que estoy repitiendo una consigna electoral de hace 5 años y pronta a reciclarse). El sistema, es decir, la forma de organización social, queda intacto, o sujeto a las variaciones permisibles. Es decir, se pueden hacer algunos cambios, pero sin que cambie lo fundamental, a saber: hay unos pocos que están arriba, unos muchos que están abajo, y los que están arriba lo están a costa de los que están abajo.”

Hay que considerar pues el poder de la palabra, el poder de ese “NO” que los habitantes de Nazareno opusieron a la lógica dominante. Para seguir con la referencia aristotélica, la novedad no pasará por imitar a quienes tienen logos, sino en cuestionar y señalar la arbitrariedad de la supuesta naturalidad de la división entre quienes mandan y quienes obedecen, quienes tienen logos y quienes sólo tienen su voz.

En este sentido, quizás, lo ocurrido en Nazareno actualiza los acontecimientos del monte Aventino que narra el filósofo francés Jacques Rancière cuando trabaja sobre el concepto de “política”. En 493 a.C., algunos plebeyos del imperio romano marcharon hacia ese monte, rebelándose así contra las clases patricias. Los patricios más extremos rechazan cualquier tipo de negociación (como la que propone Agripa Menenio Lanato): ¿cómo se va a discutir con quienes no emiten palabras, sino ruidos indignos de ser escuchados y tenidos en cuenta?

Eso fue precisamente lo notable de Aventino: los plebeyos allí reunidos “hacen lo que era impensable para éstos: instituyen otro orden, otra división de lo sensible al constituirse no como guerreros iguales a otros guerreros sino como seres parlantes que comparten las mismas propiedades que aquellos que se las niegan. Ejecutan así una serie de actos verbales que imitan los de los patricios: pronuncian imprecaciones y apoteosis; delegan en uno de ellos la consulta a sus oráculos; se dan representantes tras rebautizarlos”²⁶.

¿Qué es, entonces, la *política*? Para Rancière, la política aparece cuando “quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común la distorsión [el *desacuerdo*], que no es otra cosa que el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo”²⁶. Política es, pues, la actividad “que rompe la

configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte (...) La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar: hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido.”²⁶

Aquello que nos obliga a pensar lo ocurrido en Nazareno es precisamente esa instancia en la que se suspenden las reparticiones de roles, de funciones, de *lugares* que nos han sido asignados. Ni amos ni esclavos: iguales. Cuando las comunidades se oponen a la construcción de la Hostería no buscan seguir en el atraso económico, en la pobreza. Por el contrario, se presentan a sí mismas como interlocutores válidos en una discusión política, y reivindican el derecho de los habitantes de la localidad a tomar en sus manos sus propios destinos (laborales, económicos, educativos, en fin, políticos...). Pero no replican el modelo violento ni responden a él con su misma lógica. La tenacidad de la lucha está en sostener la palabra hasta hacerla audible y permitir otro relato y otro destino

La categoría de “fraternidad” ha de servirnos para pensar lo ocurrido en Nazareno, ha de ser entonces una categoría que no sólo renuncie a la imposible tarea de excluir el disenso, sino que lo asuma como una parte central de la vida comunitaria. Sin ir más lejos, los habitantes de Nazareno no asumieron la “fraternidad” como algo que los obligaba a aceptar sin más lo que ellos entendían como una injusticia. Es precisamente a través de su disenso que demuestran que lo que se asume como “correcto”, “obvio” es también contingente, pero creen necesario sostener el vínculo social/institucional ampliado a la dimensión municipal y provincial.

De la muerte del padre a la Kenosis del Padre

Ese *hacer ver lo que no era visto*, puede ser un cambio de vértice de la pirámide del ejercicio del poder, como sucedió con el principio mismo de la fraternidad que enarboló la Revolución Francesa, y que quedó eclipsado por la emergencia de las burguesías ilustradas, ávidas de poder. Esto no supone un movimiento de superación de la dependencia. Sobre el modelo de la verdad poseída y asociada a un poder superior de los diversos períodos de la historia, la “muerte del padre” es el fin de la creencia en un principio trascendente a la historia humana, un principio inmutable que daría sentido y prescribiría el funcionamiento de las sociedades humanas. Ese proceso enunciado dramáticamente por Nietzsche es el proceso que representa la modernidad y que vemos consumado en el modelo de dominación contemporánea donde la ciencia y la técnica son los instrumentos de la razón prometeica de la modernidad, que se autodetermina universal y necesaria. Los modelos de organización representados por la visión de un padre como origen del orden se han expresado en los diversos modelos

autoritarios desde las monarquías, a los procesos de organización de las minorías burguesas, hasta el panóptico foucaltiano de organización del poder.

Desde este punto de vista, esa fraternidad es *anárquica*, si entendemos por este adjetivo la ausencia de un *arché* que dé sustento *a la forma* en que se organiza una sociedad.

Sin embargo, en el nuevo Santuario de Schöenstatt en Florencio Varela en el altar principal hay una imagen de la trinidad que nos da una posibilidad de pensar lo uno y lo múltiple desde la elocuencia del símbolo: En el regazo del Padre yace sostenido por su brazo no tanto poderoso cuanto amante, el Hijo muerto y en su otra mano ofrecida como paloma el Espíritu Santo. Los fecundos símbolos religiosos nos ofrecen otra perspectiva del poder y de la libertad. En el sacrificio del Hijo, el Padre renuncia a ejercer su paternidad como Logos, y entrega a la humanidad la misma libertad de Dios en el Espíritu donado para que el hombre libre de obediencias patriarcales, construya su relacionalidad desde el modelo de amor-donación trinitario, supremo analogado. No es una muerte, es una Kenosis de amor que pone el sentido originario en manos del hombre mismo para llevarlo a su realización. Un llamado a la unidad que parte de la donación y la reciprocidad como afirmación del ser. El Padre extiende su paternidad, negada y ofrecida por el Hijo a todos los hombres, como ámbito de libertad y oportunidad de respuesta responsable y creadora.

La cruz de Jesús aparece así como el lugar de la fundación de la fraternidad propuesta por el Nazareno. En la muerte de cruz, afirma el teólogo Piero Coda “al retomar desde el principio el proyecto de Dios, Jesús se identifica en el amor con Abel, en cuanto éste es muerto injustamente; pero también con Caín, porque en realidad es este último el que se ha puesto fuera del proyecto de Dios. Él se vuelve así, en su abandono, el principio nuevo y definitivo de la fraternidad universal, convirtiéndose en el espacio personal de la reconciliación con Dios y entre Abel y Caín”. Coda continua su reflexión afirmando que en el abandono Jesús rompe la barrera que separaba el pueblo de la alianza con el resto de la humanidad. La fraternidad, por ende, se revela universal. Esto es expresado en la *Carta a los Efesios* que “ve en Jesús al reconciliador, e incluso la misma paz en persona, dado que “Él ha unido a los dos pueblos en uno solo, derribando el muro de enemistad que los separaba, y aboliendo en su propia carne la causa de la enemistad [...] creó con los dos pueblos un solo Hombre nuevo en su propia persona” (2, 14-15). De este modo ya nadie puede sentirse extranjero o simplemente huésped, sino conciudadano (*sym-polítes*) y de la casa (*oikeíos*) de Dios (2,19)”¹⁴

La *an-arquía* fraterna, en la conciencia de asumir la condición de responsabilidad no considera que “todo vale”. No es posible imponer principios inmutables, ni flujo indiferenciado de valores y comportamientos. Por el contrario, se requiere un despertar a la fraterna atmósfera del nosotros construido y fortalecido

institucionalmente, una vigilancia colectiva mucho más fuerte por sobre los mecanismos a través de los cuales se decide la vida en común.

Esta capacidad de disenso continuo de nuestros procesos sociales (es decir, *cualquier* orden social se asentará sobre principios contingentes, no existirá nunca un reino de la libertad, un fin de la historia, en el que la política haya desaparecido para siempre) que estamos definiendo como constitutiva de la fraternidad es la que afirma la idea de que una sociedad fraternal no es la que acepta sumisamente cualquier cosa por carecer de *archai* que justificarían el orden existente.

Allí están para demostrarlo los pronunciamientos de Nazareno, en donde queda bien clara la partición clasista y racista que existe detrás del discurso del desarrollo a través del turismo, discurso ya perteneciente al “sentido común”. Creemos muy importante la explicación que puede leerse en las negativas a la construcción de la Hostería:

“-Porque nuestros jóvenes serán sirvientes de los empresarios (lava copas, lava pisos, limpia vidrios, lava sábanas, etc.), en lugar de ser ellos los empresarios, los manejadores de proyectos como verdaderos dueños de sus cosas que heredaron de sus padres y ancestros.

-Porque harán sus negocios utilizando nuestros recursos naturales, nuestras culturas, nuestra gente, nosotros más pobres, más marginados, mas excluidos, esclavizados y estaremos únicamente para sus servicios. Ellos serán cada vez más ricos, más poderosos gracias a nuestras cosas, que nos pertenecen por derecho natural, legítimo y constitucional a nuestros hijos y generaciones que vendrán al gobierno y a los empresarios no les cuesta nada más que un simple engaño, promesas, divisiones, peleas, enfrentamientos. Y todavía algunos de nuestros hermanos no se dan cuenta de que están siendo utilizados, manejados y comprados con unos míseros regalos.”

El arte de la política fraterna: la construcción de la unidad en la diversidad

Si el arte de la política es construcción de la unidad en la diversidad hay que entender bien lo que se entiende por “unidad”. No es superfluo detenernos sobre esta palabra tan llena de significaciones y, por eso, pasible de malentendidos. Unidad en Latinoamérica puede recordar el dominio de los unos sobre los otros para imponer una unidad civilizada a todo costo (no importa si para alcanzar este objetivo hay que eliminar el indio, bárbaro incivilizado) o para imponer *una* visión de mercado sobre otra (y por ende una moneda y un dominio económico del norte dolarizado sobre el sur). Criticando la unidad totalizante y uniformadora, Tomás de Aquino, en su Filosofía Política escribe: *“Por naturaleza, la ciudad no debe tener una unidad tal que todos los ciudadanos sean semejantes entre sí, como algunos han sostenido; por otra parte, aquello que se considera como el máximo bien para la ciudad, es decir, la unidad absoluta, de hecho destruye a la ciudad: ésa es la razón por la cual la unidad total no*

*puede constituye un bien para la ciudad, porque todo ser se conserva con aquello que representa su bien*²⁷. Tomás nos avisa de que la unidad no puede ser uniformidad, homologación de la igualdad. La igualdad fraterna salva las distinciones y por eso no se propone eliminar los conflictos, sino buscar un diálogo entre los conflictos. En esta línea se coloca también el discurso de Arendt sobre la *condición humana*. La filósofa alemana afirma de hecho que *“la condición humana es vivir como distintos entre iguales”*⁴. Ya en 1612 Francisco Suárez habla de unidad en política relacionándola a un concepto del cual hemos ahora de hablar más detenidamente: el amor recíproco. “El género humano, a pesar de estar dividido en distintos pueblos y reinos, mantiene siempre una cierta unidad no sólo específica, sino también casi política y moral, la cual se expresa en el precepto natural del amor recíproco y de la misericordia, extendida a todos los hombres, también a los extranjeros, y cualquiera sea su modo de pensar. Por lo tanto, si bien cada Estado – república o reino – es en sí una comunidad soberana, subsistente en sus miembros, también cada uno de ellos es miembro, de alguna manera, de la comunidad universal, que comprende a todo el género humano”²⁸.

Reciprocidad: Una cualidad del amor político

Amar es un arte, afirma Erick Fromm²⁹ que considera al arte como el conocer asociado al ejercicio, a la experimentación, es decir la resonancia interior reflexiva de los supuestos culturales junto al ejercicio de las mismas emociones y de la experiencia como modo de vinculación humana. Adhiriendo a esta concepción, comprendemos que el encuentro con el otro presupone no solamente el ejercicio de corrimiento de mi centralidad, sino el reconocerlo como un absoluto ante mí. No en el sentido metafísico de sustancialidad sino como un sí mismo-ante mí, es decir, abierto a la interrelación, proponiendo con su sola presencia la relación sin la cual quedaría la distancia conceptual objetiva como único vínculo. El reconocimiento del otro como valor presupone el dato ontológico del otro como existente y como portador de sentido. No en tanto sustancia ante mí, sino como provocador de una nueva dimensión de comprensión recíproca que dilata la interioridad a la dimensión del otro generando una dimensión abierta a la interacción plural³⁰. Es, por ello, un espacio de capacidad política. Esa novedad de la presencia de quien ante mí se presenta como un “otro” reclama una nueva dimensión del tiempo y del espacio. El tiempo de la manifestación que hace a dar lugar a la novedad que ofrece su condición de persona y por ello de único, y el espacio que no puede por eso pensarse como un “entre” sino como la conjugación de presencias que se autoimplican. Esa dimensión del mutuo implicarse existencial es el espacio de la libertad que construye el diálogo, utilizando los términos de Arendt como dimensión política en acto.

El rostro de otro como prójimo

El paradigma de la igualdad nos sugiere una reflexión acerca de qué tipo de relación hay entre iguales. Uno de los logros de la filosofía latinoamericana es la recuperación y

la profundización del rostro del otro. El otro, como lo entiende Lévinas, con su otredad me interpela, me llama a la responsabilidad antes de que yo pueda decidirme por ser responsable de él, porque, el otro – decimos – es el *hermano* con el cuál vivo codo a codo porque parte del mismo *pueblo*.

“Se plantea así – dice Domingo Ighina refiriéndose a los procesos de constitución de la independencia como conciencia de pueblo - una solidaridad evidente que forja una identidad. (...) No estamos ante la proclamación de una esencia americana, sino de una colonialidad histórica cuyo rasgo es la colonialidad sufrida”³¹. Hans Jonas, en su Principio de responsabilidad, sugiere un tipo de responsabilidad hacia el otro muy parecido a lo de Lévinas y de la filosofía de la liberación latinoamericana: el otro, en cuanto víctima, huérfano, viuda, pobre, me interpela con su sufrimiento. La medida de mi acción, por ende, deberá siempre tener en cuenta el último, el que más sufre. Este, nos parece, es el ejemplo sugerido por Nazareno. Es el débil la medida de la acción. El pensamiento y la acción política fraterna expresa la acción hacia el otro como otro, como el *amor al prójimo*.

En este marco hay que entender que es “amar” y que es amar en política. Las reflexiones sobre gratuidad, don y solidaridad pueden darnos una ayuda en este sentido. Amar es *hacer que el otro sea lo que tiene que ser*. En un sentido es *liberación* del otro en cuanto otro, en cuanto *hermano*. Porque el otro es mi hermano él es también igual a mí, pero ¿en qué sentido?.

Dice Del Percio: “Jesús no dice “ama a tu prójimo igual que a ti mismo”, sino “como a ti mismo”. No se trata de monto o de cantidad de amor, sino de tipo de amor (...). Lo irracional, entonces, no radica en amar al prójimo como a nosotros mismos, sino en amarlo como si fueran objetos cuyo principal y único cometido fuera la satisfacción de nuestras necesidades primarias”²⁴. Nos encontramos entonces en una posibilidad de ejercicio de la libertad jugada en términos de reciprocidad. Reconocer al otro en sus necesidades es darle lugar en mí y ante mí, y construir un nosotros abierto a muchos otros llamados a la relación ya constituida como social. En el encuentro donde el dolor del otro, la postergación se hacen presente se transforma el vínculo de objetividad por el de solidaridad comprometida propia de la fraternidad .

Este concepto en el pensamiento de Adela Cortina se expresa como reconocimiento compasivo que concibe en un doble sentido: a) como vínculo de participantes en un diálogo que “funda una comunidad unida por el deseo de descubrir lo verdadero y lo justo”; y b) como vínculo entre seres humanos que se reconocen como “carne de la misma carne”, y de ahí que se sepan y sientan obligados a empoderarse mutuamente para llevar adelante proyectos de vida buena”³².

Carl Schmitt estriba lo *político* en la diada *amigo-enemigo*. Schmitt nos muestra no sólo que en política hay enemigos, sino que esa tensión de oposición es el motivo de la

acción política. Muchas veces los intereses de utilización de la energía política en la espectacularización mediática - y por ello económica - tienden a exacerbar el conflicto en sus vértices de oposición, sin dar lugar a un diálogo reflexivo que pueda favorecer un ordenamiento de intereses en proyectos comunes y sobre todo en el replanteo de las profundas razones de los proyectos de vida a largo plazo.

Sin embargo las tensiones de la diversidad existen. Ante ellas la libertad hace del conflicto su motivo de afirmación o su oportunidad de exponer los proyectos existenciales y comunitarios ante la libertad del otro. Eso es prometer. Así reconoce Hannah Arendt ese conjugarse de libertades en el espacio público mediante la promesa: “Sin estar obligados a cumplir las promesas no podríamos mantener nuestras identidades, estaríamos condenados a vagar desesperados, sin dirección fija, en la oscuridad de nuestro solitario corazón, atrapados en sus contradicciones y equívocos, oscuridad que sólo desaparece con la luz de la esfera pública mediante la presencia de los demás, quienes confirman la identidad entre el que promete y el que cumple”⁴. La tensión entre la promesa y su cumplimiento es el debate y el tiempo político comprendido como construcción plural. Allí permanece vigente la diversidad y la oposición, en el juego de los procesos institucionales.

¿Cómo se relaciona el amor al prójimo con el amor al enemigo? Todavía aquí es Arendt quien arroja luz sobre posibilidad de otorgar a la enemistad un camino de transformación, no en su diversidad sino en la inmovilidad de tensiones que la oposición propone, con sus reflexiones sobre el perdón. “La posible redención del predicamento de irreversibilidad – de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo - es la facultad de perdonar”⁴. Entonces pensar en la condición de amor en política implica la disposición activa de reconocimiento de la diversidad antinómica, asumiendo la responsabilidad ética de la participación, dialogo o contraposición, en búsqueda de una verdad superadora de la tensión de intereses. Ante la negativa o rechazo queda siempre el espacio del respeto por la alteridad, indispensable en la construcción de la complejidad social y la defensa comprometida por los valores irrenunciables de la vida y el bien de la sociedad, es decir, de cada uno de los que la componen.

El “*nosotros estamos*” como inicio de diálogo fraterno

En la riqueza de los ritos de la comunidad de Nazareno y en la fortaleza con la que buscan sostener sus proyectos asociados a la producción regional y a sus tradiciones artesanales, en ellos está presente un deseo de organización productiva que permita la formación de los jóvenes y que estos permanezcan en la localidad con mejores condiciones de trabajo y proyectos de desarrollo. Esos objetivos no son simplemente metas de acción: son proyectos comunitarios que hablan de la identidad de nuestro pueblo. Por ello, la filosofía – como nos propone por ejemplo Juan Carlos Scannone – debe ir al encuentro atento, de escucha y acogida de la “sabiduría popular” que como

tal contiene el sentido último de la vida, el horizonte simbólico-vital propio del pueblo y de nuestros pueblos latinoamericanos. Para alcanzarla, Scannone, junto con Dussel, proponen el método analéctico que, superando la intermediación dialéctica, reconoce el valor de mediación de la cultura popular acerca del sentido de la vida y el estar humano, mediado a través del símbolo, religiosidad, narrativa popular. En la noción de “inculturación”, Scannone nos ofrece un camino para ir al encuentro de la “racionalidad sapiencial” que constituye, en tanto universal situado, un aporte filosófico particular pero universalizable en la riqueza simbólica y práxica del pueblo.

Tinku Kamayu como experiencia de construcción de una nueva identidad personal y comunitaria.

En los años 80 a partir de la experiencia educativa de rescate de la rica cultura Chachaquí y Quilmes presente en los Valles Catamarqueños, la *Escuela Aurora de un mundo nuevo* acompaña a jóvenes de la Ciudad de Santa María del Valle de Catamarca a reencontrarse, mediante las técnicas del arte calchaquí, con la riqueza simbólica y comunitaria de la cultura originaria de esos territorios. La Escuela Aurora es la primera escuela provincial en ser reconocida oficialmente como formadora en artesanía y culturas originarias. Nace por iniciativa de miembros del Movimiento de los Focolares con el objetivo de promover la cultura del encuentro y la reciprocidad interpersonal e intercultural. En esa Escuela, Margarita Moreno se reencontra valóricamente con las prácticas del hilado de lana de llama y vicuña, utilizado por sus antepasados. Al mismo tiempo descubre una dimensión vital y comunitaria de vida nutrida del Evangelio que le permite encontrar en el amor como vínculo con Dios y entre los hombres, nuevas fuerzas y buscar alternativas para reconstruir su familia y su entorno.

Ante situaciones de pobreza y fragilidad de su condición de vida, Margarita inicia junto a otras mujeres, con quienes comparte su vivencia de fe y contagia su esfuerzo por transformar la situación de postergación y violencia. El trabajo de hilandería les da oportunidad para obtener no sólo recursos económicos sino un modo de vinculación cualitativo con otros productores de la zona y fortalecer sus propias capacidades de creatividad y organización. Así, a partir de ese vínculo fraterno y solidario al que se van sumando otras mujeres, surge el Tinku Kamayu (reunidas para trabajar) como experiencia de comunidad a partir de los vínculos de reciprocidad y solidaridad.

Alrededor de un árbol bajo el que trabajan, las mujeres van deshilando y compartiendo los trayectos de su vida iluminados por la Palabra de Dios, que reflexionan vinculándola a su experiencia cotidiana y al deseo de contribuir a una sociedad donde se superen la división, violencia y exclusión que reconocen fruto de la incapacidad del respeto y amor desinteresado.

Inician su tarea para abastecer de hilados al taller de telar de la Escuela Aurora. Hoy cuentan con un taller propio y una producción de hilados y tejidos que mantienen la

identidad cultural y la calidad para un intercambio positivo y creciente con el medio comercial. Pero la razón de la tarea esta en el sustrato de identificación de la propia identidad de cada una de las hilanderas, encontrada con el aporte del grupo y abierta a la relación con Dios y con las demás personas.

Lo que acontece es que ese vinculo de sentimientos y palabras, canciones y trabajo va tejiendo una identidad compartida que fortalece su dignidad cultural y las vuelve promotoras de relaciones interpersonales de calidad de dialogo, promoción y perdón.

Esta experiencia de acción comunitaria no queda acotada a los momentos de trabajo, en el intercambio se hacen claros nuevos símbolos que coagulan una identidad compartida. Las coplas y el canto van tomando lugar, los momentos de descanso y la comida son celebratorios de un nuevo modo de “estar siendo” que tiene resonancia también en el trato e integración de los hijos y la transformación de prácticas violentas o sumisas instaladas en los contextos sociales del entorno.

Una posibilidad de pensarse mujeres y por ello también un nuevo vínculo con lo masculino que va integrándose al entorno laboral con condiciones de diálogo y colaboración. A partir de la misma actividad, el Tinku se vuelve un espacio de promoción de transformaciones en las actividades comerciales, pero también en los espacios celebratorios y en la relación con las autoridades locales.

Las relaciones de horizontalidad comunitaria permite que otras mujeres ingresen a la cooperativa y otras encuentren, con el tiempo, otros espacios de promoción. En esa vivencia se encuentra lo que considero una vivencia orgánica del sentirse pueblo.

Esta expresión que surge a partir de la vivencia de un *nosotros* que integra vivencias diversas pero reconocidas como provenientes de una pertenencia común a un sujeto histórico que despierta a nuevas posibilidades de protagonismo relacional y donde valores y vivencias compartidas hacen a una sabiduría común que busca espacios institucionales donde expresarse en proyectos significativos.

Siguiendo a Scannone comprendemos esta subjetividad plural con la palabra Pueblo, con su ethos cultural fruto del mestizaje, donde aún en el entrecruce de dialécticas y conflictividad, “es posible descubrir la primacía ontológica de la fraternidad y la unidad nacional sobre la conflictividad”³.

En la experiencia de Pueblo es posible pensar otro modo de vivenciar el tiempo. Anclado en la sabiduría ancestral, el tiempo reclama un estar en un presente sin tiempo de pertenencia. Al mismo tiempo posibilita el encontrar fuerzas para nombrar y reconocer el presente con sus demandas y desafíos. El pueblo de Nazareno no calló porque reconoció que se realizaba un quiebre del ser identitario de la comunidad. Las hilanderas del Tinku comenzaron a hablar e interpretaron su actuar como un rescate de la verdadera presencia popular en el retorno a las prácticas de la hilandería.

El pueblo es un espacio comunicativo que busca expresarse también institucionalmente. Cuando las instituciones, como expresa Webber, son expresión de

un actuar con acuerdo a valores y según un modelo de metodología analítica de los procesos sociales; se abandonan las prácticas y sentires de los más simples, que carecen de interlocución específica con esos modelos instituidos.

La voz del pueblo buscando vida para sus hijos, trabajo para sus mujeres y sus familias no siempre es escuchado como prioritario en un diseño de política pública. Los procesos políticos, porque han perdido la capacidad de la escucha y el dialogo con la ciudadanía, se transforman en conjeturas y programas a ser aplicados sobre la población.

La voz del pueblo, como *nosotros vivo*, es la justicia. Es la voz de lo que la dignidad reclama para tener protagonismo en la gestión de la vida y dela naturaleza. Por ello debe el contenido indispensable de las decisiones políticas que están dispuestas a surgir de la *potestas popular*. Este es un nuevo rol de las instituciones, que nutridas de la fraternidad como vínculo de co-responsabilidad, hacen de su creatividad la gran fuerza política para acompañar la siempre nueva vivencia del pueblo en su construcción histórica.

En ese sentido podemos considerar la tensión histórica del presente en América Latina, como proceso de reconversión de las lógicas de construcción del protagonismo social y del poder. Es un proceso de crisis de la noción de Estado a partir de la reconversión de las bases del protagonismo social, y con ellom de la “intencionalidad ética”, entendida como Paul Ricoeur “*en la intencionalidad de la “vida buena con y para otro en instituciones justas”*”³³.

Este es el desafío político pero fundamentalmente antropológico y ético que tenemos por delante en la región, y que tendrá que construirse a partir de ese nosotros de nuestra identidad popular y fraterna. En este sentido, expresa el vicepresidente del Estado Pluricultural de Bolivia, el proceso de transformación del “*Estado aparente*, en oposición al *Estado real*”³⁴ es un proceso de descolonización política y cultural pero también económica, “*es encontrar una vía democrática a la construcción de un socialismo de raíces indígenas, que llamamos socialismo comunitario que recoge los ámbitos de la modernidad en ciencia y tecnología, pero que recoge los ámbitos de la tradición en asociatividad, en gestión de lo común*”, con el traslado de los recursos materiales también a beneficio de la población en su conjunto.

Conclusión

Lo que necesitamos es un nueva clave que no sea la dominación o el colonialismo para poner en dialogo dos lógicas y tantas otras formas de concebir el desarrollo como futuro digno para todos. Creemos que es posible concebir un proceso de identidad abierta y fecunda, para otro modo no sólo de concebir el ser y el devenir, sino las relaciones práxicas del construir juntos o el convivir hacia un nuevo modelo de globalización.

Creemos entonces indispensable asumir, junto con muchos otros, la tarea de una reflexión filosófica en América Latina que entronque con la realidad social y cultural de nuestro subcontinente, desde sus diferencias contextuales y culturales y por ello necesariamente a distinguirse de la tradición europea que por décadas ha retenido el carácter científico-universal de interpretación de todo acontecer histórico.

Pero el camino de la liberación como ejercicio ético presupone descentrar la filosofía de todo centro predominante: renunciar a operar con un solo modelo teórico-conceptual, y sentir en cambio la reflexión filosófica en la inter-comunicación, para establecer una razón inter- discursiva abierta a la revisión de sus propios presupuestos. En ese sentido es la posibilidad de reconsiderar el sentido de la palabra unidad que rápidamente ha sido hipotecada por un modelo metafísico que tiende a imponerse.

Encontrar un camino requiere estar dispuestos a sumir una nueva metodología de acceso a la realidad que es la escucha profunda de los nuevos lugares de manifestación del ser que, como hemos visto, se manifiestan en el saber popular profundamente signado por lo simbólico y contenido en el arte y religiosidad popular.

Si es así, entonces, el acto de pensar está asociado a la profunda comunicación que expresamos en la categoría de “diálogo”. Se establece como donación y acogida. Es un pensar *a partir del diálogo y como diálogo*. “Posibilidad fundante del diálogo es el despunte de la polifonía del logos filosófico; la multiplicidad de las voces de la razón”³⁵. Son voces históricas, cargadas de contexto y cultura que ofrecen nuevas alternativas a la comprensión de la realidad universal situada “como aquello que a un mismo tiempo alberga y limita nuestro ser en el mundo”³⁶. Es la búsqueda de una universalidad humilde, transida de historicidad, que será resultado de recibir y ofrecer, y no punto de partida que renegando de su situación pretende elevarse por sobre la misma realidad que lo nutre y presentarse como “teoría de lo posible, justo y verdadero”. El rostro del pobre, nos permitirá liberarnos una y otra vez de esa tentación.

Bibliografía

- 1) Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2012, p. 51.
- 2) Fornet Betancour, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p. 28-376
- 3) Scannone, *Nuevo punto de partida para la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990, p. 17-234:
- 4) Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 43-257
- 5) Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, p.97
- 6) Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, Madrid, Tusquets, 1998.

- 7) Aristoteles trad. Patricio de Azcárate, Política, Madrid, Austral, 2007, p.40-45.
- 8) Jauretche, *Manual de zonceras argentinas* en *Obras Completas* vol. 2, Buenos Aires, Editorial Corregidor, 1995, p. 24.
- 9) Ginés de Sepúlveda *democrates alter*. Boletín de la Real Academia de la Historia n° 21 IV 1892 p. 292.
- 10) Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Bogotá, Ediciones Nuevo Siglo, 1995, pp. 20-21.
- 11) Bauman, *Liquid Identity*, parcialmente publicado bajo el título *Le Parole chiave del XXI secolo*, en "Corriere della Sera" 22.03.2007.
- 12) Baggio, *La fraternidad en perspectiva política*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2009, p.12.
- 13) Martí, "Nuestra América" en *Obras completas* tomo VI, La Habana 1975 p. 16
- 14) Baggio, *El principio olvidado*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2006, p. 5.
- 15) Grüner, *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p.26.
- 16) Casalla, *América Latina en perspectiva*, Buenos Aires, Editorial Altamira, 2003, p. 405.
- 17) Casalla, *Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea* en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973, p. 47.
- 18) Papa Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina nro 236, 2013.
- 19) Benjamin, Sobre el concepto de historia en *Obras completas Libro I volumen 2*, Madrid, Abada, 2008, p.315.
- 20) Dussel, Conferencia en la Universidad Autónoma de Mexico: Modernidad y *ethos* barroco en la filosofía de Bolívar Echeverría [Conferencia en Internet], *Marxismo Crítico*, 2012 [Noviembre 2013], disponible en <http://goo.gl/m5qezR>.
- 21) De Souza Santos, *Conocer desde el sur Parte 2: Fundamentos para una nueva teoría política*, Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM, 2006, p.165
- 22) Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, La Plata, Editorial Altamira, 1996, p. 40.
- 23) Fromm, *El miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós, 2008

- 24) Del Percio, *Ineludible fraternidad Conflicto poder y deseo*, Buenos Aires, Ciccus, 2014, p. 84-105.
- 25) Adorno, *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 312.
- 26) Rancière, *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p.39-45
- 27) Tomás de Aquino, *Comentario a la Política de Aristóteles*, II, 1.
- 28) Suárez de Granada, *Tractatus de legibus ac Deo Legislatore*, II, 19, Langduni 1613, p. 113.
- 29) Fromm, *El arte de amar*, Barcelona, Paidós, 2007.
- 30) Cicchese, *Antropología del diálogo*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2011 p. 99.
- 31) Ighina, *La brasa bajo la ceniza. La fraternidad en el pensamiento de la integración latinoamericana. Un recorrido*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2012, p. 50.
- 32) Cortina, *Del intercambio infinito al reconocimiento compasivo*, San Miguel, Revista Stromata Año LXII Nro 1/2 , p.83, 2006.
- 33) Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México-España, Siglo XXI, 1996 p. 167.
- 34) García Linera, *La construcción del Estado*, Buenos Aires, Revista *Umbrales*, Nº 10, , julio de 2010.
- 35) Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, 1989, p.153
- 36) Casalla, *La filosofía latinoamericana como ejercicio de lo universal situado*, Bahía Blanca, en revista *Cuadernos del Sur*, nº 33, Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, 2004, p. 57.