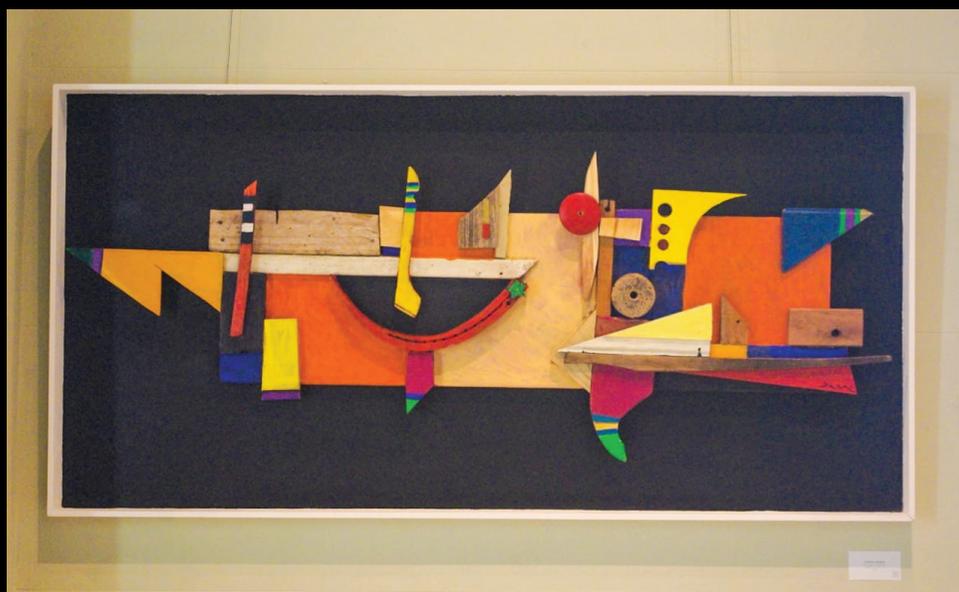


Pinceladas Latinoamericanas

M.B. Fuentes, M.F. Zárate y J.H. Macías (comps)



UNIVERSIDAD NACIONAL
de MARDELPLATA

.....

Pinceladas Latinoamericanas

M.B. Fuentes, M.F. Zárate y J.H. Macías (comps)



UNIVERSIDAD NACIONAL
de MARDELPLATA
.....

Fuentes, María Belén

Pinceladas Latinoamericanas/María Belén Fuentes, María
Flores Zárata y Julio Héctor Macías.- 1ra ed. - Mar del
Plata : Universidad Nacional de Mar del Plata, 2022.

Libro digital, EPUB

Archivo Digital: descarga y online.

ISBN 978-987-811-056-1

Historia. I. Zárata, María Florencia. II. Macías, Julio
Héctor. III. Título.

CDD 306.098

Ilustración de Tapa: “Casi negro a Óscar Alemán”

Collage objeto

Maderas policromadas

62 X 158 X 11 cm

2022 - Colección Particular

Fotografía de la obra: Valeria Fernández

Diseño de portada: Federico A. Melloni.

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723 de
Propiedad Intelectual.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier
medio o método, sin autorización previa de los autores.

ISBN 978-987-811-056-1

Primera edición: septiembre 2022.

Daniel Baino

Nació en la ciudad de Mar del Plata, el 14 de junio de 1964. A mediados de los ochenta comienza a estudiar pintura con Néstor Villar Errecart. Desde 1992 realiza estudios de pintura con Adolfo Nigro en Buenos Aires.

Sus obras forman parte de colecciones de Mar del Plata, Buenos Aires, La Plata, Pinamar, Termas de Río Hondo, Punta del Este, Asunción, Cali, Caracas, Curitiba, Santiago de Chile, Valparaíso, México D.F., Miami, Canarias, Valencia, Lugano, Londres, Nueva York y París. Reside en Mar del Plata.

Índice

Introducción 49

América Latina ante el desafío de un Estado
barroco y plurinacional o la Nación posnacional
capitalista. 10-33
Alejandro Busto y Rodolfo Rodríguez

“God keep your Excellency for many years!”.
Análisis de la correspondencia entre los Estados
Unidos y el Río de la Plata (1796-1823) 34-50
Ignacio Castro

Una aproximación a la circulación de las nociones
de ciudadanía rioplatenses desde una perspectiva
de género 50-70
María Belén Fuentes

La Selección de Vargas. Fútbol y poder político
en las Copas del Mundo (1930-1954) 71-107
Julio Macías

Democratización, neoliberalismo y movimientos
sociales en América Latina y el Caribe. Procesos
políticos, experiencias históricas y debates
teóricos..... 108-130
Javier Pérez Amsler

El color de la tierra y el ascenso zapatista. 131-143
Rodrigo Manuel Acosta

Cristianismo de Liberación, marxismo y la utopía
de un mundo mejor. 144-179
Alejandro Busto y María Florencia Zárate

INTRODUCCIÓN

Las tareas de los grupos de investigación radicados en las Universidades Nacionales constituyen uno de los pilares del mundo académico que nos viene como legado desde la Reforma de 1918. Es uno de los eslabones que configuran la vida universitaria, en la que se vuelcan ensambladas las distintas capas formativas de la educación, docencia, extensión e investigación interclaustrós.

La producción que, de modo periódico y sostenido, se acumula en los grupos de investigación, articulados estos por diversos paraguas temáticos, que le dan marco y sustancia, significa uno de los modos –quizás el más directo- de relación entre el egresado universitario y la sociedad en la que se inserta su acción, sin olvidar claro está la indispensable mirada de los pares, que tutelan, guían y encarrilan.

Esa producción es un continuo inacabado, porque las distintas hipótesis que disparan las líneas investigativas en su etapa embrionaria, se nutren de otros trabajos similares, se *aggiornan*, enriquecen y plasman en avances o aproximaciones que se presentan en congresos o exposiciones o se publican en volúmenes como el que ponemos a disposición: en todo caso es muy difícil cerrar por completo un tema, aunque ésa sea la presuntuosa premisa con la que se lo aborda inicialmente, ya que el necesario intercambio con los distintos actores de la vida académica que investigan cuestiones parecidas, nutre y fortifica la idea propia, abre múltiples ventanas que ameritan ser analizadas, y así todo vuelve a comenzar...

Los trabajos que presentamos a su consideración en el presente volumen, *Pinceladas Latinoamericanas*, corresponden a varias de las líneas investigativas que se desarrollan desde hace un tiempo en el Grupo de Estudios Latinoamericanos (GEL), de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP), bajo la dirección del profesor Rodolfo Rodríguez y el Dr. Edelmiro Alejandro Busto. Agradecemos muy especialmente a las autoridades de la Facultad, en la persona de

su decano, el Dr. Enrique Andriotti Romanín y del Departamento de Historia, a través de su director, el Dr. Oscar H. Aelo: sin el apoyo de ambos y de las estructuras que conducen, la tarea hubiera encontrado obstáculos insalvables.

Los artículos que invitamos a leer abarcan un generoso abanico temporal y remiten *stricto sensu* a la historia de Nuestra América desde la ruptura del orden colonial hasta el presente.

Para iniciarlo, *América Latina ante el desafío de un Estado barroco y plurinacional o la Nación posnacional capitalista*: Alejandro Busto y Rodolfo Rodríguez teorizan sobre la crisis de los partidos políticos, a derecha e izquierda, el desinterés y apatía ciudadanas y las formas de acción política que ponen en duda los valores de la Democracia, alertan sobre el crecimiento en América Latina (esto es algo no excluyente de la región) de voces y posicionamientos extremos y peligrosos que conducen a revertir los procesos virtuosos, aunque siempre inacabados, del sistema democrático. Extremos porque están en los márgenes -pero muy iluminados-. Peligrosos porque pueden conducir a salidas autoritarias y -peor aún- mesiánicas: los autores advierten que las sociedades de *Nuestra América* aceleraron su fascistización. Lo que se pone en cuestión es, entonces, hacia dónde va política e institucionalmente América Latina: a nivel global, se aprecia un avance supranacional sobre las soberanías nacionales, existe un descreimiento social en torno del rol del Estado Nación, que necesariamente se pone en discusión, hay tensiones entre la realidad que viven las capas de la sociedad más golpeadas económicamente y la política real. Entonces, se cuestiona a la democracia -como sistema de gobierno- y el modo en el que se toman las decisiones desde el poder constituído democráticamente. ¿Cuánto falta para cuestionar el modo de acceder democráticamente al poder? En América Latina se da, a juicio de los autores, una disputa entre una Nación posnacional, ejecutora de la modernidad capitalista y un Estado barroco y plurinacional, que resiste -desafiante- ese avance supranacional.

Ignacio Castro nos plantea en *Análisis de la correspondencia entre los Estados Unidos y el Río de la Plata (1796-1823)* el primer

abordaje investigativo –que forma parte del proceso de finalización de la Licenciatura en Historia- sobre un proyecto más amplio a propósito de los distintos aspectos de las relaciones exteriores entre los Estados Unidos y el Río de la Plata, en el periodo que abarca el quiebre de los pactos coloniales con España, con un enfoque que escapa de la visión historiográfica tradicional. En el artículo se revisan embrionariamente los trabajos elaborados a propósito del impacto que tuvieron las revoluciones latinoamericanas en el espacio interior social y político, más los acomodamientos de las elites y los sucesivos gobiernos norteamericanos, para lo cual la idea es basarse en fuentes epistolares diplomáticas para iniciar el análisis de las maniobras políticas y las estrategias de creciente intervención sobre los procesos independentistas e incipiente expansionismo imperial, con una mirada muy especial en la Buenos Aires revolucionaria. Las cuestiones a considerar son varias y además de las esbozadas líneas arriba no hay que conceder menor espacio a las religiosas.

A continuación, con *“Una aproximación a la circulación de las nociones de ciudadanía rioplatenses desde una perspectiva de género”* María Belén Fuentes desarrolla a partir de un actual y necesario enfoque de la historiografía política desde las potencialidades de la historia de género, las nociones de ciudadanía vigentes en el Río de la Plata en la primera mitad del siglo XIX, fundamentalmente desde los procesos de rompimiento del pacto colonial, y hace hincapié en la cantidad de roles femeninos –asignados unos, asumidos otros-, en el marco de una consolidada circulación de discursos, prácticas y representaciones en los diferentes espacios de sociabilización de las aristocracias rioplatenses, algunas de ellas vinculadas al Brasil imperial post independiente. Para ello, la autora pone luz en Mariquita Sánchez de Thompson, una de las más reconocidas mujeres de aquel tiempo, quien supo armar una red social intelectual y letrada, en la que las propuestas y textos ilustrados que circulaban, eran reapropiados, se los interpretaba y resignificaba. El trabajo de la autora forma parte de la primera aproximación de un proyecto de investigación más amplio y abarcativo, que –incluso- integra la tarea que desembocará en la tesina para optar a la Licenciatura en Historia, en el que será ineludible el tratamiento del rol social de las

mujeres de los sectores populares no sólo del espacio geográfico rioplatense.

En *La Selección de Vargas. Fútbol y poder político en las Copas del Mundo (1930-1954)*, Julio Macías busca referencias concretas desde lo histórico a la ligazón entre el juego, la política, la economía y la sociedad, cuestión ya estudiada por las ciencias sociales de nuestros países de la cual –pese a todo- siempre es posible encontrar un camino no recorrido, al menos en Argentina: en este caso puntual, la selección brasileña de fútbol y su derrotero en los mundiales mientras el país Brasil era escenario de situaciones sociales, políticas y económicas que lo modificaron de raíz, en un recorte que aquí abarca la llamada “era de Vargas”, pero que constituye una primera aproximación de una investigación más amplia desde la periodización. Analizado desde un punto de vista no sólo deportivo, los ejes que se pretenden desarrollar en este trabajo que promete continuidades de otros procesos temporales, son: ¿qué provecho obtuvo el fútbol brasileño de su privilegiada vinculación con los factores de poder? ¿Cuáles fueron los beneficios, en términos de acumulación de poder político y social, para esos grupos? ¿Qué papel tuvieron la prensa escrita y radial? ¿Hay otros aspectos, como los raciales o las estrategias surgidas desde arriba de integración nacional, a los que se deba mirar con mayor atención?

Javier Pérez Amsler nos introduce en *Democratización, Neoliberalismo y movimientos sociales en América Latina y el Caribe. Procesos políticos, experiencias históricas y debates teóricos* en las discusiones en relación con la aparición de los llamados Nuevos Movimientos Sociales gestados, organizados y desplegados en el marco de las luchas populares que se dieron en América Latina como respuesta a las políticas que el neoliberalismo llevó adelante en las décadas de los años '80 y '90 del siglo pasado. El autor caracteriza el nuevo rostro del viejo capitalismo (ahora centrado en el despojo, dice) en su inacabada búsqueda de perpetuar la acumulación, ahora en una época de transiciones económicas y sociales a lo que le opone -por parte de los grupos que resisten- organización, modos alejados de las lógicas tradicionales de mediación de las dirigencias tradicionales

y voluntad transformadora para enfrentar los poderes hegemónicos en una América Latina heterogénea en la que es posible aspirar a identidades colectivas comunes. El artículo, temporalmente, parte de la crisis de la deuda que afectó la actividad económica y flujos de capital, poniendo límites al margen de maniobras políticas conjuntas de los gobiernos continentales, y avanza hasta la mitad de la primera década de este siglo, cuando se dio la propagación de gobiernos considerados progresistas, pero la proyección hacia el futuro (nuestro presente) es indudable.

El color de la Tierra y el ascenso zapatista fue el tema elegido por Rodrigo Manuel Acosta, en el que hace foco en el año 2001, cuando se dan dos episodios cruciales en la historia contemporánea de México. Por un lado, Vicente Fox, al frente de grupos conservadores y más liberales nucleados en el PAN (Partido Acción Nacional), despojó del poder al PRI –Partido Revolucionario Institucional- que lo ocupaba ininterrumpidamente a través de sus dirigentes y políticas desde los años posteriores a la Revolución de 1910. Por otro, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se avino a diálogos con el Gobierno para poner fin a más de 7 años de conflictos en lo que se conoce como “*el Gran Salto*” o “*el salto hacia afuera*” del zapatismo, en medio de potentes movilizaciones sociales como la que se registró en El Zócalo (el centro del Distrito Federal) y como producto de estrategias de largo alcance de la dirigencia chiapateca, visibilizadas en congresos y amplias y participativas reuniones. Algunas de ellas se materializaron en la multitudinaria Marcha del Color de la Tierra de la que tomaron parte indígenas y campesinos: la idea era dejar la selva y nacionalizar la presencia zapatista, cuando las asimetrías presentes por años se hacían más y más visibles. La Marcha, dice el autor, reorientó la identidad del movimiento encabezado por el Subcomandante Marcos, moderó su discurso y acercó posiciones con el gobierno de Fox.

Para cerrar el libro, elegimos *Cristianismo de Liberación, Marxismo y la Utopía de un Mundo Mejor*, un elaborado trabajo teórico donde Alejandro Busto y María Florencia Zárate discuten con el determinismo geográfico noreuropeo del desarrollo capitalista, concepto que siguieron numerosos autores a través

del tiempo, para concluir que el imperialismo y el fascismo son dos partes constitutivas del capitalismo, sus caras más crueles y extremas –aquella como fase expansiva; ésta como fase de violencia manifiesta-, que han provocado (y aún lo hacen) elevados costos en términos políticos y sociales. Por otro lado, refutan la idea de que exclusivamente entre el calvinismo y el capitalismo existió una relación de mutua elección, ya que la misma puede apreciarse en los pasos dados por la Iglesia Católica para estar a tono con la modernidad, aunque esto supuso romper con los pilares éticos de la doctrina emanada de Roma. Finalmente, otro supuesto sobre el que se interrogan y plantean dudas los autores, es que el capitalismo y la modernidad capitalista implican *per se* laicismo y renuncia a la religiosidad. Con todo ese bagaje epistemológico, se vuelca la mirada sobre América Latina para analizar la tríada modernidad-capitalismo-religión en las tierras conquistadas por España y Portugal, analizar el mestizaje cultural como constitutivo pero al mismo tiempo cuestionador de la propia identidad cultural, entendida ésta como resistencia al capitalismo, y –al cabo- valorar lo que significa imperialismo y fundamentalmente el antiimperialismo en *Nuestra América* en términos históricos pero también presentes. Porque esa lucha en el marco de un proceso de renovación del catolicismo en América Latina se da, renovada –dicen quienes escriben el artículo-, entre la Teología de la Liberación (nacida en los márgenes de la Iglesia) y las sectas pentecostales (financiadas desde el centro de poder capitalista).

Mar del Plata, septiembre de 2022

AMÉRICA LATINA ANTE EL DESAFÍO DE UN ESTADO BARROCO Y PLURINACIONAL O LA NACIÓN POSNACIONAL CAPITALISTA

Dr. Edelmiro
Alejandro Busto¹

Prof. Rodolfo
Rodríguez²

INTRODUCCIÓN

Como consecuencia directa de la irrupción de las políticas neoliberales en América Latina allá por los años noventa del siglo pasado, se produjo un quiebre en el sistema político que se puso de manifiesto en la ruptura que tuvieron las sociedades latinoamericanas con los partidos políticos que se formaron al calor de las luchas populares en la primera mitad del siglo XX. Este proceso conllevó a que el devenir de esta crisis de representatividad sirviera como ariete para cuestionar a la política como una forma de resolver los conflictos que se generan en la sociedad civil en términos generales y que además se impugne al sistema democrático, hecho que nuevamente deja abierta la puerta a salidas autoritarias de corte mesiánico para disciplinar a *Nuestra América*. La causa principal de este proceso fue que todo lo que los partidos políticos prometieron en las campañas electorales

1 Profesor Adjunto de Historia Americana Contemporánea. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades. UNMDP. Codirector del GEL (Grupo de Estudios Latinoamericanos) y Director del proyecto Imperialismo y Anti-imperialismo. Un juego de espejos entre el republicanismo teocrático y la democracia radical (CELEHIS, UNMDP).

2 Profesor Asociado de Historia Americana Contemporánea. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades. UNMDP. Director del GEL (Grupo de Estudios Latinoamericanos).

desde la recuperación de la democracia fueran acciones inútiles que no tenían ninguna influencia en los acontecimientos de la vida real de los latinoamericanos, llevando de esta forma la frontera de la política a temas intrascendentes para modificar lo invivible que resulta esta modernidad capitalista, poniendo a la democracia como un ejercicio donde las opciones de poder sean intercambiables más allá de su retórica discursiva, porque ninguna impugna realmente los problemas estructurales (Imperialismo, dependencia, pobreza entre otros) de América Latina, reduciendo toda actividad política a una escenificación aburrida, donde se plantea que todo va a cambiar para que en realidad no se modifique nada o para decirlo sin eufemismos, en una actividad repugnante donde se subvierte el compromiso asumido de modificar la realidad para seguir profundizando las políticas de saqueo que lleva a delante el Imperialismo en esta región.

Este proceso es tan profundo e impacta de igual manera tanto en la derecha clásica como la izquierda generando la debacle de los procesos políticos que lideró la Nueva Izquierda latinoamericana durante los primeros 15 años del siglo XXI (por citar sólo algunos, Fernando Lugo en Paraguay, Dilma Rousseff en Brasil, Rafael Correa en Ecuador, el Frente Amplio en Uruguay, Cristina Fernández en Argentina o Michelle Bachelet en Chile) como el de los gobiernos de derecha tradicional (como los de Martín Vizcarra en Perú, Sebastián Piñera en Chile o Mauricio Macri en Argentina). La consecuencia directa de este proceso fue que la sociedad latinoamericana aceleró su fascistización, y que las opciones políticas de este neofascismo planteen como salida un neologismo como el Liberalismo Libertario y que además sus representantes sean *frikis* muy peligrosos como Jair Bolsonaro en Brasil, Iván Duque en Colombia, Jeaninne Añez en Bolivia, o provocadores exaltados del estilo Javier Milei o Patricia Bullrich en Argentina, Eduardo y Carlos Bolsonaro en Brasil, Keiko Fujimori en Perú o Juan Guaidó en la República Bolivariana de Venezuela.

Es importante destacar que si bien nosotros trabajaremos sobre las consecuencias de este proceso en América Latina, el mismo se repite tanto en EE.UU. como en Europa donde al desinterés y apatía que tiene el ciudadano común por la política

sumado al problema que se genera por olas de inmigrantes que buscan desesperadamente tratar de sobrevivir ante las penurias que genera el capitalismo canalizan su descontento votando a *frikis* fascistas como Donald Trump en EE.UU. o Santiago Abascal Conde (presidente de Vox en España) por mencionar solo dos casos que ejemplifican este proceso de quiebre de la política. Las consecuencias que tiene este proceso sobre la política y la democracia tal cual como la conocemos hasta ahora son desastrosas y de una magnitud inaudita que lleva a una crisis irresoluble a Los Estados Naciones ante los avances sobre las soberanías nacionales por parte de las entidades supranacionales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, la Organización Mundial de Comercio o la Unión Europea (por solo nombrar algunas de ellas).

Este avance sobre la soberanía de los Estados Nacionales genera que la mayoría de las decisiones políticas, económicas y sociales ya no sean vistas como decisiones propias de los Estados Nacionales socavando de esta forma la legitimidad que tienen los mismos ante sus ciudadanos, lo que lleva a un profundo cuestionamiento por parte de estos del sistema político en general y de la democracia en particular, lo que conduce a que se produzca fuertes tensiones entre las verdaderas necesidades y deseos que tienen las sociedades y la política real. Un claro ejemplo de este proceso fue lo que ocurrió en Grecia³ desde el año 2009 con la llamada “crisis de la deuda soberana” y su resolución.

Para ilustrar de manera más acabada haremos un breve repaso del proceso griego donde se ponen en evidencia claramente las tensiones existentes entre las necesidades y los deseos de la gente y la política real. En el año 2008 en Grecia comienza a gestarse una corrida en la Bolsa griega producto de la crisis global de las “hipotecas”, ante este debacle financiero, el gobierno griego recurre al FMI y a La Unión Europea para acceder a un salvataje económico, que garantizase el funcionamiento de la zona Euro y de esta forma evitar que la crisis se propague por el resto de Europa, hecho que facilita las negociaciones con estos

³ La decisión de ejemplificar con lo ocurrido en Grecia tiene su razón en demostrarle al lector que estamos ante un proceso global que supera ampliamente la realidad latinoamericana.

organismos supranacionales que rápidamente acuerdan en asistir a Grecia con un plan de ayuda de 11.000.000 millones de euros; a cambio de garantizar el mismo, el país deudor debía renunciar a la soberanía territorial de un conjunto de islas que están ubicadas en el Mar Egeo (en caso de no cumplir con las pautas del préstamo) y un draconiano plan de ajuste cuyas consecuencias calamitosas para la sociedad griega se hicieron sentir a los pocos años de su implementación; para el año 2014 la tasa de desempleo llegó a un 26% (la más alta de Europa), más de 3 millones de griegos estaban por debajo del umbral de pobreza, aumentaron los suicidios en los adultos mayores, el 45% de los niños y jubilados vivía por debajo del umbral de pobreza. Con esta brutal transferencia de recursos al sector financiero que hizo el Estado griego para garantizar el funcionamiento del sistema capitalista, generó un hastío de los griegos por los partidos políticos y por los políticos tradicionales. Este quiebre entre la política real y los intereses reales de las personas hace que podamos explicar el triunfo y caída de Alexis Tsipras (ex miembro del Partido Comunista Griego), quien lideró una coalición de izquierda e independientes que con un discurso rupturista en lo económico y de denuncias a las entidades transnacionales como la responsables del derrumbe social y económico de su país, cautivó al electorado griego con propuestas sencillas como poner fin a los planes de ajustes, salir de la zona Euro y hacer una auditoria de la deuda externa para saber si era legítima o no. Con esta triada de propuestas Tsipras triunfa en enero de 2015, pero como de buenas intenciones está empedrado el camino al infierno, las promesas electorales rápidamente fueron dejadas de lado por la cruda realidad que impuso la *real politik* que llevan adelante estos entes transnacionales.

La respuesta de la “Troika” (nombre que se le da al triunvirato que desarrolló el plan de “salvataje” de Grecia: el Fondo Monetario Internacional, la Comisión Europea y el Banco Central Europeo) ante este desafío no se hizo esperar, presionó al gobierno griego para profundizar el plan de ajuste, lo que llevó a desarrollar una serie de medidas en el plano social más severas para continuar asistiendo a Grecia. Estos nuevos acuerdos con la Unión Europea y el FMI generaron una crisis política en el corazón del partido gobernante, ya que un grupo importante de diputados se opusieron

por considerar que el gobierno estaba traicionando la voluntad popular expresada en las elecciones de enero, este desafío de los diputados de la coalición gobernante generó un voto de censura al primer ministro, que derivó en el llamado a un plebiscito para saber si los griegos estaban de acuerdo con estos nuevos ajustes; el resultado fue categórico, el 60% de la población se opuso a más ajustes, con el resultado del plebiscito se aceleró la crisis política, ya que el gobierno no aceptó la voluntad popular expresada en las urnas y siguió adelante con los ajustes por lo que se generaron grandes disturbios en todo el país. Pese al caos político que y gracias a la represión, Tsipras, consiguió mantenerse en el poder redefiniendo su frente electoral dándole la espalda al pueblo, sumando a nuevos socios como el ANEL (Griegos Independiente), la Nueva Democracia y otros partidos griegos de derecha y el apoyo incondicional de la “*Troika*” lo que permitió que se formara un nuevo gobierno en noviembre de 2015: el resultado fue la aplicación de un plan de ajuste más severo que los que hasta ese momento conocieron los griegos.

De lo expuesto hasta ahora se desprende que el Estado Nación tal cual lo conocemos nosotros atraviesa una crisis terminal debido a que por un lado resulta obsoleto para las necesidades y desafíos que tiene la modernidad capitalista y por otro ya no cumple la función de mediador entre las clases subalternas y el capital. Este hecho se traduce en su imposibilidad de generar una hegemonía que no cuestione permanentemente el funcionamiento del capitalismo, lo que nos lleva a reflexionar sobre las causas que generan este proceso; para luego analizar las implicancias políticas, sociales y económicas que este proceso tiene para América Latina. La intención última de este trabajo es desarrollar un conjunto de reflexiones sobre el futuro de *Nuestra América* ante este nuevo desafío de la modernidad capitalista a través de una explicación histórica.

¿ADIÓS AL ESTADO NACIÓN?

Nadie puede dudar que el Estado Nación es un proyecto histórico en torno al cual se fue organizando la vida de los seres humanos modernos, esta afirmación que a priori parece muy rígida se basa en observar que en el comportamiento civilizado de la modernidad capitalista casi todo está relacionado de manera directa o indirecta a su existencia, por este motivo afirmar que el Estado Nación está en crisis, es afirmar que la modernidad capitalista está en crisis, como sostiene Bolívar Echeverría: “La crisis actual de Estado Nación debe ser vista como el momento central de la crisis de la modernidad en su conjunto. No es ocioso volver sobre las más básicas de las preguntas acerca de él: ¿Cuál ha sido la necesidad de que exista algo así como el Estado Nacional? ¿Qué sucede actualmente con esa necesidad? y ¿esa necesidad sigue vigente pese a todo, aunque de manera diferente a la tradicional?” (Bolívar Echeverría, 2011a).

Ahora bien, indudablemente esta afirmación de una crisis civilizatoria que atraviesa la modernidad capitalista puede tener por lo menos dos vías exploratorias sobre las causas que la originaron y cuán profunda es. La primera es una vía exploratoria con una profunda mirada eurocéntrica del problema y esta mirada es la que recorre Michael Hardt y Antonio Negri (2005) quienes plantean que el origen de la crisis hay que buscarlo en las transformaciones que se produjeron en la esfera de lo jurídico, lo que llevó a una nueva noción del derecho para garantizar las normas regulatorias que permitieran el funcionamiento del sistema capitalista, indudablemente este cambio en la noción del derecho trajo también nuevas formas de autoridad a través de los cuales los organismos supranacionales que tengan la capacidad de generar un nuevo diseño de la formulación de normas e instrumentos legales de coerción que garantizan los contratos y resuelven los conflictos, esto proceso se puede realizar en detrimento de la soberanía del Estado Nación: “Sería conveniente señalar aquí que, al comienzo de nuestro estudio, prestamos particular atención a las figuras jurídicas de la construcción del Imperio, no por algún interés disciplinario especializado, sino más bien porque nos proporciona un buen índice de los procesos de construcción imperial. Las

nuevas figuras jurídicas revelan una primera visión de la tendencia a la regulación centralizada y unitaria, tanto del mercado mundial como de las relaciones globales de poder. Las transformaciones jurídicas efectivamente indican los cambios producidos en la constitución material del poder y del orden mundial. La transición a la que asistimos hoy, desde una ley internacional tradicional, que fue definida por contratos y tratados, a la definición de una nueva soberanía de un poder supranacional y, por lo tanto, una noción imperial del derecho, nos suministra un marco en el cual es posible interpretar los procesos sociales totalizadores. En efecto la transformación jurídica funciona como un síntoma de las modificaciones de la constitución material biopolítica de nuestra sociedad. Estos cambios corresponden no solo a la ley internacional y a las relaciones internacionales, sino también a las relaciones internas de cada país. De modo que, al estudiar y criticar las nuevas formas de la ley supranacional, nos introduciremos en el corazón mismo de la teoría política del Imperio, en la que el problema de la soberanía supranacional, su fuente de legitimidad y su ejercicio pone de manifiesto una serie de problemas políticos, culturales y, finalmente, ontológicos” (Michael Hardt y Antonio Negri, 2005).

Otra vía de exploración de esta crisis de la modernidad capitalista nace en el pensamiento crítico latinoamericano, estos trabajos utilizan la “Teoría de la enajenación” de Marx para entender el rol del Estado Nación y su crisis actual, para ejemplificar tomaremos las palabras Bolívar Echeverría: “La caracterización hecha por el joven Marx del ser humano como un ser que enajena su esencia en las cosas que él mismo produce, adquiere una precisión importante. La esencia humana es identificada en El Capital con la politicidad del ser humano; con la necesidad en que está y la capacidad que tiene este ser de dar determinada forma a su vida social, una figura identificada al conjunto de las relaciones de convivencia que mantienen entre sí los miembros de la comunidad en que él se constituye. La enajenación de esa esencia consiste en el proceso mediante el cual esa politicidad o capacidad de autoconfigurarse del ser humano está siendo usurpada instante a instante por las cosas, entendiéndose por cosas el funcionamiento automático del mercado dominado por el capital, de la esfera de

la circulación mercantil-capitalista de los bienes producidos y consumidos por la sociedad. En general, la vida de las sociedades que producen y consumen su riqueza centradas en el mercado, es una vida sometida a las cosas, cosificada, porque en ella las relaciones de convivencia que pueden entablar los individuos entre sí, están siendo convertidas permanentemente en soporte de una especie de vida social que llevan entre sí las mercaderías, cada una de ellas encauzadas en la relación del valor económico que porta en su interior. Pero la necesidad de la existencia del Estado Nacional no se deriva de la cosificación que prevalece en estas sociedades simplemente mercantiles; ella aparece sólo cuando se trata de la cosificación propia de las sociedades cuya vida está centrada en el funcionamiento propiamente capitalista del mercado o esfera de la circulación de mercancía y dinero, de una cosificación que es sobre todo una enajenación” (Bolívar Echeverría, 2011a).

De esta afirmación de Echeverría se puede inferir que transformar la “forma natural” de la vida humana en el fundamento y la condición del productivismo capitalista se produce a través de la enajenación de la politicidad del ser humano y en esta subordinación de la vida natural de la sociedad a la vida impuesta por el capital se desarrollaran fenómenos políticos y sociales muy particulares, el más importante de estos fenómenos es el Estado Nación moderno. La necesidad de su existencia se debe a que el proceso de acumulación del capital que como sabemos es tendencialmente un proceso unitario, ya que se desarrolló dentro del mercado mundial, tuvo que subsumir bajo el funcionamiento de los Estados Nacionales el proceso de reproducción de la riqueza social, esto se produjo como consecuencia directa de que en el desarrollo de la modernidad capitalista no se había podido poner en funcionamiento una coordinación a escala planetaria que condujera un proceso social totalizador dando normas jurídicas globales que emanaran de una soberanía supranacional y que sea una fuente de legitimidad y del ejercicio del poder.

Por nuestra anterior afirmación creemos que a la modernidad capitalista le resulta imposible generar una soberanía supranacional por la simple razón que los Estados Nacionales tienen un función muy definida en la modernidad capitalista,

ya que estos actúan como empresas colectivas de acumulación: “Los Estados Nacionales en el plano primario de sus existencia son empresas colectivas particulares de acumulación de capital capaces de ganarse una posición en el mercado mundial en virtud a que aglutinan en torno a sí a una masa considerable de patrimonios privados- unos simplemente mercantiles, otros mercantiles capitalistas- y que están dispuestos a aprovechar y compartir ventajas comparativas que les tienen asegurado su dominio monopólico sobre una base social natural, especialmente productiva y esto es sustentable cuando la meta de acumulación de los capitales que los componen es atractiva para la mayor parte de los propietarios privados de la comunidad; a su vez es atractiva gracias a que el conglomerado de capitales del que se trate puede exigir en el mercado mundial y derramar hacia el interior de la comunidad un renta pro la productividad extraordinaria, sea del territorio, de la población o de la tecnología, que tiene a su disposición en términos monopólicos” (Bolívar Echeverría, 2011a), al funcionar como empresas privadas cuya radicación estaba en Europa por ser el lugar donde se produjo la revolución tecnológica del siglo XIX e históricamente es allí donde comienza la modernidad capitalista: rápidamente tuvieron que desarrollar las condiciones para la creación de un mercado mundial donde generar una renta extraordinaria de productividad y la única forma de conseguirlo en forma monopólica fue a través del Imperialismo. Con un rol tan definido como el que tiene el Estado Nación en la constitución y consolidación de la modernidad capitalista es donde encontramos el Talón de Aquiles de la soberanía supranacional, porque la misma no se puede consolidar si no supera la forma imperialista, y esta forma no va a ser superada porque es un pilar estructural de la modernidad capitalista fuera de las fronteras noratlánticas.

Nuestra conclusión es que todos los intentos de generar una soberanía supranacional o un Estado posnacional como son contrarios a la esencia del capitalismo tendencialmente caminan hacia un rotundo fracaso, lo que convierte a este proceso en un problema que no tiene solución, ya que por un lado está la necesidad estructural que tiene esta nueva fase del capitalismo de romper con las regulaciones que son propias de la soberanía nacional y las necesidades reales de la gente que son satisfechas

por la hegemonía que se construye a través del Estado Nación. Esto lleva a que el capitalismo y la modernidad tal como la conocemos está entrando en una etapa senil y que no tiene la posibilidad de crear una fuga hacia adelante como siempre ha hecho para solucionar sus crisis, como primera manifestación de cuan senil se encuentra hoy el capitalismo, un elemento externo como la pandemia de COVID 19 puso de manifiesto la profunda crisis civilizatoria, donde aparecen grandes sectores de la sociedad que negaban la modernidad capitalista como forma de salvar al capitalismo, los ejemplos de esto es la imposibilidad de resolver el calentamiento global por parte del ejercicio de la soberanía nacional de los Estados hasta las demandas de los grupos más grotescos como son los antivacunas, los terraplaneros y cuantos *frikis* sociales se declaren capitalistas negando su esencia que es la modernidad. Es en esta dicotomía entre la modernidad capitalista y las necesidades que tiene el capitalismo para su reproducción hoy que se expresa la crisis civilizatoria en la que América Latina pasa a jugar un rol trascendente para superar a la misma, ya que la única alternativa es pensar una nueva modernidad que supere a la actual y *Nuestra América* (donde el *Ethos Barroco* nació y generó la mayor resistencia a la modernidad capitalista) tiene la experiencia histórica suficiente para ser el faro que alumbre la construcción de una nueva modernidad.

ESTADO POSNACIONAL, UNA NUEVA FORMA DE DESARROLLAR AL IMPERIALISMO

Es nuestro trabajo desarrollar una explicación que justifique por qué afirmamos de manera tan categórica que la implementación de un Estado Posnacional que ejerza una soberanía supranacional es parte de una nueva estrategia de disciplinamiento desarrollada por el capitalismo en este permanente conflicto con lo Barroco en América Latina. A nuestro entender una quimera imposible de lograr, ya que la esencia que le da vida a lo Barroco es su espíritu de rebeldía e inconformismo ante una realidad que es invivible, lo que nos hace ser optimistas en el proceso de generar una alternativa distinta y superadora a la modernidad capitalista que nos permite

tener marcada esperanza de que el futuro puede y debe ser mucho mejor que esta triste realidad en la que vivimos.

Nuestro optimismo para imaginarnos un futuro distinto al que el capitalismo nos propone se apoya en dos pilares que desarrollaremos brevemente: el primero es la necesidad que tiene el capitalismo del Estado Nación como un instrumento insustituible para disciplinar a todos aquellos seres humanos que no están destinados a formar parte de una nueva comunidad cuya entidad se basa en una construcción únicamente civilizatoria (pensemos en los ciudadanos del espacio noratlántico) y que serían los nuevos ciudadanos de un futuro Estado Posnacional. Como vemos esta idea es un desarrollo hecho jirones del pensamiento que dio sustento al Imperialismo. Pero como viene ocurriendo, el capitalismo no tiene la capacidad de disciplinar a las comunidades cuya base es la identidad étnico- territorial que son el sustento donde se sostiene el Estado Nación; a su vez, su función es garantizar el funcionamiento fuera del espacio noratlántico del capitalismo a través del Imperialismo: “Por lo pronto, el Estado Nación de bases étnico-territoriales sólo parece servir ahora para mantener a raya, dentro de las fronteras establecidas, a todos aquellos humanos que no pueden todavía o nunca podrán integrarse en la comunidad del nuevo Estado trans y posnacional de autoafirmación puramente civilizatoria” (Bolívar Echeverría, 2011a)⁴.

El segundo pilar donde se apoya nuestra hipótesis lo encontramos en el proceso histórico de *Nuestra América* que se inauguró con la llegada de los europeos y llega hasta nuestros días, en el que fuimos capaces de desarrollar una tenaz resistencia a la modernidad capitalista, que hizo de América Latina un lugar único donde la resistencia al capitalismo condiciona todo desde lo cultural pasando por lo político hasta lo económico. Indudablemente que una afirmación tan disruptiva necesita de una breve explicación. Para desarrollar la misma tenemos que comenzar por el principio y esto es con la llegada de los europeos a América

4 Si bien no es el lugar para profundizar, sí creemos esta afirmación es indudablemente el punto de partida para explicar las políticas coercitivas contra los inmigrantes, que se expresan con leyes migratorias cuasi fascistas que convirtieron al Mediterráneo o a la frontera entre México y EE.UU. en un gran cementerio de aquellos que no se conforman con no ser parte de este nuevo festín que es el Estado Posnacional.

en 1492, hecho traumático para las poblaciones que habitaban el continente, este proceso condujo a un fuerte cataclismo social, económico y cultural entre los pueblos originarios, debido a la sobreexplotación a la que fueron sometidos desde el inicio de la conquista, lo que permitió que se generara una renta extraordinaria de productividad, derivando en una forma económica monopólica que produjo un proto Imperialismo tanto de España y como de Portugal. La consecuencia de esta sobreexplotación produjo una desestructuración absoluta de las cosmovisiones y las culturas de todos los pueblos originarios, lo que derivó en la imposibilidad de estos pueblos de generar un proyecto de resistencia alternativo propio a la dominación europea.

Derrotados y sin esperanzas sólo les quedó como única forma de resistencia dejarse morir, esto originó que en el siglo XV se desarrollara una crisis demográfica que redujo los márgenes de las tasas de sobreexplotación de manera dramática, lo que llevó a que tanto España como Portugal le dieran la espalda a sus nuevos territorios dejando a los europeos que habitaban América sin ningún horizonte de referencia, de modo tal que a finales del siglo XV no solo los pueblos originarios estaban en un situación crítica, los europeos americanos se encontraban en la misma situación con una fuerte crisis de su cosmovisión y sin ningún tipo de vínculo (más allá del formal) con sus metrópolis. Eran ellos y sus circunstancias, lo que pone de manifiesto la falta de un proyecto propio que remplazara al de las metrópolis, para transformarse en un proyecto hegemónico que disciplinara nuevamente a la mano de obra y que además les permitiera relacionarse con el mercado mundial. Así las cosas, con los pueblos originarios sin capacidad de reacción y con los europeos sin proyecto alternativo la solución se produjo con la fusión de estos dos proyectos truncos, que dio como resultado final un mestizaje cultural que organizó un nuevo espacio geográfico cuya autoafirmación es únicamente civilizatoria basado en un todo inclusivo necesario para generar las condiciones materiales para su funcionamiento.

Es importante señalar que ese mestizaje cultural no fue suficiente para desarrollar las condiciones que permitieran desarrollar una resistencia que cuestionase a la modernidad

capitalista, para lograrlo hubo que esperar a que un nuevo elemento se sumase. Este nuevo elemento fue un proyecto refundacional del cristianismo a través de un proceso de cambios en la base la teología desarrollado por la Compañía de Jesús⁵ para contrarrestar a la Reforma protestante y al capitalismo, y fueron expuestos en el Concilio de Trento sin tener el plafón necesario entre los demás integrantes del catolicismo, empezando por el Papa, hecho que obligó a que los jesuitas buscaran un lugar donde desarrollar esta revolución religiosa y emancipadora de los males que generaba el capitalismo, ese lugar fue América.

La consecuencia directa de la suma de estos dos elementos por un lado el mestizaje cultural y por otro el pensamiento jesuítico fue el nacimiento del *Ethos Barroco*⁶ en *Nuestra América*, hecho que conlleva a la búsqueda infructuosa de una modernidad alternativa y superadora de la capitalista a la que llamaremos modernidad barroca, que colisiona permanentemente con el capitalismo, obligado a este a buscar permanentemente nuevas formas de disciplinar y dominar a lo barroco. La confrontación entre el capitalismo y lo barroco género que *Nuestra América* se convirtiera en el epicentro de las revoluciones sociales y antimperialistas que podemos hallar en los últimos 150 años, algo que el mismo Eric Hobsbawm reconoce en su trabajo *Viva la Revolución* (2018).

Consideramos necesario desarrollar brevemente una síntesis de este eterno enfrentamiento entre lo barroco y las distintas formas de disciplinamiento que generó el capitalismo para neutralizar lo Barroco en América Latina. El primer enfrentamiento entre lo barroco y el capitalismo se produjo con la llegada de las ideas

5 La importancia de la Compañía de Jesús en la construcción de esta modernidad se verá más detalladamente en apartados subsiguientes y en el capítulo final de este libro: “Cristianismo de Liberación, Marxismo y la Utopía de un Mundo Mejor”.

6 “Tan distanciada como la clásica ante la necesidad trascendente del hecho capitalista, no lo acepta, sin embargo, ni se suma a él, sino que lo mantiene como inaceptable y ajeno. Se trata de una afirmación de la forma natural del mundo de la vida que parte paradójicamente de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por la acción desbastadora del capital. Que pretende restablecer las cualidades de la riqueza concreta reinventándolas informal y furtivamente como cualidades de segundo grado”. Ver: Bolívar Echeverría, *La Modernidad de lo Barroco, Crítica de la modernidad capitalista*, Vicepresidencia del estado plurinacional de Bolivia, La Paz, 2011.

de la Ilustración cuya cara más visible fueron las Reformas Borbónicas para el espacio español y las Reformas Pombalinas para el espacio portugués. Estas reformas tuvieron como objetivo principal por un lado un mayor control de las capitales sobre los territorios americano y por otro deshacerse de la Compañía de Jesús, para lo cual desarrollaron una estrategia que incluyó primero la expulsión de los jesuitas de *Nuestra América*, expulsión que generó la confiscación de todos su bienes (indudablemente que para el proceso de construcción permanente que tiene lo Barroco la pérdida del sistema educativo y las misiones fue lo más relevante) en favor de otras órdenes religiosas afines al poder: los principales beneficiados de este proceso fueron los dominicos, enemigos históricos de los jesuitas; la segunda parte de esta estrategia fue crear una leyenda negra sobre la tarea de los jesuitas no sólo en América Latina sino también en Europa, lo que obligó a la Compañía a refugiarse en Oriente. Es importante señalar que esta leyenda perdura hasta el día de hoy.

El segundo intento de disciplinamiento de lo Barroco generó los movimientos independentistas de la primera mitad del siglo XIX, ya que estos plantearon cambios sociales profundos para el capitalismo, como el cuestionamiento a la esclavitud, la abolición del tributo indígena, los conflictos por la tierra entre campesinos y terratenientes (los ejemplos más claros son los movimientos de Hidalgo y Morelos en México, la Independencia de Haití, la Independencia de Paraguay y los gobiernos de Francia y los López, la Gran Colombia Bolívariana y el Congreso de Panamá, el artiguismo y el jacobinismo rioplatense). Una vez finalizado el proceso de ruptura del pacto colonial con las Independencias en América y como consecuencia directa de esta confrontación vemos naufragar el proyecto de Simón Bolívar y como *Nuestra América* es arrastrada a una crisis política que dura aproximadamente 50 años y fue superada con un nuevo disciplinamiento, esta vez con el modelo de dominación oligárquica, donde el poder que fueron construyeron los latifundistas asociados con el capital británico, los hizo alcanzar la centralidad hegemónica dentro de la clase dominante y mediante la coerción sobre las clases subalternas impusieron las garantías que necesitaba el capitalismo para el desarrollo del Imperialismo.

Con la Independencia de Cuba y las ideas de José Martí, con la Revolución Mexicana y con la Reforma Universitaria comienza el colapso para el régimen oligárquico, dando inicio al tercer momento de este enfrentamiento entre lo barroco y el capitalismo, que en esta oportunidad recurre a una nueva estrategia para disciplinar a lo Barroco, un accionar por escalas. Por un lado propició golpes militares para abortar los procesos de ruptura, cuando estos golpes no conseguían su objetivo de disciplinar a lo Barroco, la estrategia utilizada fue la intervención directa a través de EE. UU., con los asesinatos en masa de opositores políticos o campesinos o la cobertura a genocidas en la cima del poder como Rafael Trujillo (República Dominicana), Juan Vicente Gómez (Venezuela), Gerardo Machado (Cuba), Fulgencio Batista (Cuba), Alfredo Ströessner (Paraguay), Marcos Pérez Jiménez (Venezuela) o la dinastía de los Somoza (Nicaragua), prácticas habituales para el apuntalamiento de las políticas imperialistas. La última escala utilizada fue como consecuencia directa de la crisis económica que produjo la Segunda Guerra Mundial, la misma tuvo una pátina democratizante en lo político de la mano de los populismos, además la incorporación de derechos sociales que mejoraron en términos relativos la calidad de vida de las clases subalternas.

Pese a esos esfuerzos, la nueva confrontación entre lo Barroco y el capitalismo no tardó en llegar, La Revolución Boliviana de 1952 fue la primera señal de alarma, la experiencia de Jacobo Árbenz en Guatemala profundizó esas alarmas y la Revolución Cubana y el nacimiento de La Teología de La Liberación fue el momento de quiebre definitivo entre lo Barroco y el capitalismo, ya que desde principios de los '60 nunca más hubo en *Nuestra América* un disciplinamiento absoluto porque Cuba y la Teología de La Liberación fueron, son y serán los faros de lo Barroco en América Latina. Desde el gobierno de Salvador Allende (Chile 1970-1973), pasando por la Revolución Sandinista (Nicaragua 1979) hasta el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (México 1994), el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (Brasil 1985), la Revolución Bolivariana (Venezuela 1999) o el Foro Social Mundial más conocido como el Foro de Porto Alegre (Brasil 2001) son los eslabones de lo Barroco que nacieron de la mano de la Revolución Cubana y la Teología de La Liberación y

que ningún disciplinamiento por más sanguinario que fuera (como los Terrorismos de Estado que se impusieron en *Nuestra América* en la década del '70 y parte de la de los '80) pudo doblegar y han puesto nuevamente a la defensiva al Imperialismo.

MESTIZAJE CULTURAL: LA BASE DE UN ESTADO BARROCO, PLURINACIONAL Y ANTIIMPERIALISTA. LA OPCIÓN PARA RESISTIR A UN ESTADO POSNACIONAL

Como afirmamos en el apartado "*Estado Posnacional una nueva forma de desarrollar el Imperialismo*", el conflicto entre la identidad barroca de *Nuestra América* con la modernidad capitalista registró distintos momentos donde los avances de lo Barroco fueron seguido por grandes derrotas, pero más allá de los vaivenes que hubo en estos casi 400 años nunca mermó la intensidad con la que el Barroco de América Latina enfrentó a las desgracias que el capitalismo trajo a este continente. En el marco de este conflicto podemos señalar momentos que marcaron mojonos que sirvieron para ir construyendo lo Barroco; la primera fuerza que le da un marco ideológico al mestizaje cultural que se produjo en América Latina fue la Compañía de Jesús, posteriormente hubo intentos que terminaron aislados por no poder articular una resistencia a nivel continental como la Independencia de Haití, el accionar de Bolívar, Hidalgo, Morelos, Moreno, San Martín, Castelli, Belgrano, Artigas, Gaspar Francia, López padre e hijo, Ezequiel, Zamora y así podríamos seguir nombrando. Esta falta de articulación desaparece con la obra de José Martí quien nuevamente consiguió darle una organicidad total a lo Barroco poniéndolo como la contracara del Imperialismo, como vemos fue la misma organicidad que le dio la Compañía de Jesús. Gracias al pensamiento martiano y su constante denuncia contra el Imperialismo y los riesgos que EE.UU. significaban para *Nuestra América*, en lo Barroco se produjo un salto cualitativo que permitió ampliar su base, sumándose nuevas corrientes de pensamiento como el romanticismo, el socialismo, el anarquismo y principalmente el marxismo, generando un giro copernicano en lo Barroco. Los resultados de la presencia de estas nuevas corrientes van a dar sus frutos rápidamente, la Independencia de Cuba y la Revolución Mexicana son las primeras flores de este árbol y la

huella de este nuevo mestizaje la encontramos en Nicaragua con Augusto César Sandino, en El Salvador con Farabundo Martí, en Chile con Marmaduke Grove Vallejo, en Bolivia con David Toro, Germán Bush y Gualberto Villarroel, en Guatemala con Jacobo Árbenz, en los pensamientos de José Carlos Mariátegui, Aníbal Ponce, José Antonio Mella, así como en la Reforma Universitaria del '18 y su fuerte contenido antiimperialista y democratizador que hizo que la misma se expandiera por toda Latinoamérica.

Pero el clímax de este nuevo impulso fue Cuba en la primera mitad del siglo XX donde distintas tradiciones políticas⁷ van a confluír en el Movimiento 26 de Julio, esta amalgama de ideologías y voluntades fue necesaria para derrotar a EE.UU. que gobernaba la isla a través de la dictadura de Fulgencio Batista. El triunfo de la Revolución fue una bocanada de aire fresco para la sociedad latinoamericana, esto llevó a que se consolidaran cambios estructurales dentro del mundo intelectual latinoamericano trasformando a Cuba en un faro que irradió esperanza y resistencia a la realidad de explotación que padece el continente. Pero para que este proceso superara la esfera del mundo intelectual y se derramara hacia toda la sociedad tuvo que sumarse un nuevo elemento que pudiera hacer llegar al resto de la sociedad esta nueva manera de entender nuestra realidad, y así como el disparador de la construcción del *Ethos Barroco* en el siglo XVI fue la Compañía de Jesús, los impulsores de la masificación de los contenidos de la Revolución Cubana fueron dos: por un lado el ejemplo de la lucha armada como vía para llegar al poder y por otro la Teología de la Liberación⁸.

Para comprender plenamente la importancia de la Teología de la Liberación en este proceso nos resulta imperioso hacer un breve recorrido explicativo sobre la misma. La Teología de la Liberación es un cuerpo de textos que surge en los márgenes de la Iglesia Católica Latinoamericana, sin ningún tipo de coordinación

7 Tradiciones que dieron muestra de su compromiso con el ideal martiano, realizando la Reforma Universitaria, enfrentando a la dictadura de Gerardo Machado, a la enmienda Platt o fundando el Partido Ortodoxo

8 Así como en el siglo XVI fue la espada y la cruz, en la segunda mitad del siglo XX fue el fusil y la cruz. En los dos casos el objetivo final fue el Hombre Nuevo donde los estímulos morales superarán a los estímulos materiales.

que los aglutine como una obra única, esta producción comienza en el contexto de la Revolución Cubana y la Guerra Fría y continúa hasta nuestros días: “La Teología de la Liberación, como reflexión de la praxis de los cristianos, es parte de todo un ambiente liberador que se genera en América Latina a partir de la Revolución Cubana. En este sentido es el rabo luminoso del cometa. No estamos hoy en un ambiente de liberación, sino inmersos en el cautiverio babilónico del neo-fascismo continental... solo la fuerza política puede detener los requerimientos neo-fascistas de la economía capitalista. El cometa de liberación parece haber pasado” (Samuel Silva Gotay, 1989). Indudablemente nosotros consideramos que ese cometa no pasó porque su obra no está acabada y todavía tiene mucho que dar.

La necesidad de generar un marco de contención teológica a las Comunidades Eclesiales de Base ante el desafío que fue para la Iglesia la Revolución Cubana, llevó a que en su praxis ministerial se generara un sincretismo con la única ideología con la que tiene una “afinidad electiva”⁹ de resistencia el capitalismo: el marxismo. “Los cristianos revolucionarios de la Teología de la Liberación rompen con las interpretaciones esencialistas que postulan la preexistencia de unas esencias universales de los procesos históricos, y que imponen unos órdenes sociales, independientemente de la dialéctica de la historia misma, por la vía de leyes naturales interpretadas por autoridades eclesiásticas. Rechazan el dualismo que postula una historia de salvación y otra historia secular. Afirman esta historia real como única esfera de la realidad, donde se da la salvación como un solo proceso de liberación en tres dimensiones: la liberación socioeconómica que se logra mediante un proceso político; la formación del hombre nuevo que se da en el proceso de la revolución cultural, a la cual le es esencial la primera revolución; y finalmente, la liberación del pecado en lo que será la plenitud del reino de Dios y del Hombre Nuevo. Este es un solo proceso histórico porque la historia es una sola. La revolución socioeconómica al ser realizada mediante el proceso político constituye la liberación infraestructural de este proceso de liberación, y como tal, es parte de la salvación. De aquí

9 La utilización la categoría de “afinidad electiva” viene de Max Weber. Ver: La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Nueva Era México, ([1905] 1980).

la santidad de la revolución¹⁰. La salvación de la fe bíblica, según estos teólogos, es la que se da, en la única historia que existe, la historia real, material y objetiva en la que el hombre reproduce su vida material y espiritual mediante su organización social, económica, política y cultural (Samuel Silva Gotay, 1989)¹¹.

Como consecuencia de las características que hacen –a nuestro entender– que la Teología de la Liberación es un corpus teórico nuevo y revitalizante no solo del cristianismo sino también de las experiencias marxistas latinoamericanas, como afirma Löwy la Teología de La Liberación cumplió el siguiente rol en la historia reciente de América Latina: radicalizó y le dio un carácter mucho más abarcador y sistemático al catolicismo; combinó la crítica moral católica con la crítica moderna (sobre todo marxista) de la explotación; sustituyó caridad por justicia social; evitó idealizar el pasado patriarcal y propuso como alternativa una economía socializada (Michael Löwy, 2019).

Por lo dicho hasta ahora no tenemos ninguna duda en sostener que la Teología de la Liberación es uno de los pilares esenciales que reafirma esta nueva forma de mestizaje cultural que nace con las ideas de José Martí y alcanza su punto máximo con el triunfo de la Revolución Cubana, lo que nos lleva a reafirmar el rol tan preponderante que tiene en la reafirmación de que en forma dialéctica se nutre de Barroco.

Lo dicho hasta ahora contradice a las principales hipótesis sobre las razones del origen de la Teología de La Liberación y para demostrarlo analizaremos tres de las principales hipótesis que explican la aparición de la Teología de la Liberación: la primera sostiene que la Iglesia Brasileña se vio obligada a renovarse para mantener su influencia. La jerarquía de la Iglesia enfrentada a la competencia de otras corrientes religiosas, a la caída de las

10 El concepto pertenece a Ernesto Cardenal, quien lo utilizó para ponderar la intervención de las Comunidades Eclesiales de Base en la triunfante Revolución Sandinista.

11 Un análisis más profundo y detallado sobre la Teología de la Liberación y nuestras hipótesis al respecto de su origen y posicionamientos, se desarrolla en el último capítulo de este libro: “Cristianismo de Liberación, Marxismo y la Utopía de un Mundo Mejor”.

vocaciones, a las dificultades económicas y a la competencia de los partidos de izquierda hizo que se buscaran nuevas alternativas y entre ellas la apertura las clases bajas. El más importante exponente de esta hipótesis es Thomas C. Bruneau (1982). Uno de los los problemas que plantea esta hipótesis (según nuestro juicio) es que asume que la Teología de la Liberación nació en Brasil, cuando la reconstrucción histórica nos demuestra que los primeros teólogos de la liberación no son brasileños, ya que se reconoce como uno de los fundadores de esta corriente al peruano Gustavo Gutiérrez junto con la obra realizada por La Compañía de Jesús en Centro América -principalmente en Nicaragua, donde se constituyeron en uno de los pilares para explicar el triunfo de la Revolución Sandinista. Además, la Teología de la Liberación no es un movimiento que nace en el seno de la Iglesia de Roma, sino en los márgenes (como lo barroco) de la misma, a través de órdenes religiosas (principalmente la Compañía de Jesús y los Dominicos) que al tener autarquía con respecto al Papa entiende de otra forma la función social del catolicismo.

La segunda hipótesis sobre el origen de la Teología de la Liberación sostiene con un grado de ingenuidad y romanticismo que la Iglesia Católica -luego de un proceso de autocrítica y para no perder el apoyo de sus fieles- cambió permitiendo que esos fieles se apoderaran de las instituciones y de tal modo las transformaran para que estén del lado de los oprimidos. Realmente es una hipótesis fácil de refutar, ya que la misma contradice uno de los preceptos básicos de la Teología de la Liberación: que los cambios no se producen desde abajo, sino de la periferia al centro de la Iglesia.

La tercera hipótesis es la que sostiene Michael Löwy en el sentido que el origen hay que buscarlo en una convergencia de cambios producidos desde los años cincuenta dentro y fuera de la Iglesia: la aparición de nuevas corrientes teológicas luego de la Segunda Guerra Mundial, renovadas maneras de cristianismo social y una apertura creciente a las preocupaciones de la filosofía moderna y de las ciencias sociales. El pontificado de Juan XXIII y el Concilio Vaticano II dieron legitimación y sistematizaron estas nuevas orientaciones, mientras que en América Latina se

daban cambios radicales, el más trascendente de todos la propia Revolución Cubana la aparición de la nueva Iglesia de los Pobres” (Michael Löwy, 2019)

Nuestros argumentos para impugnar a estas tres hipótesis se sustentan en 4 ejes: el primero es que, a diferencia de las afirmaciones más recurrentes sobre este tema, nosotros afirmamos que la Teología de la Liberación es la más genuina heredera de las ideas de la Compañía de Jesús desarrollados en el Concilio de Trento, ya que su intención no solo es superar la modernidad capitalista porque va en contra toda la ética y moral cristiana, sino además refundar el catolicismo. Esto hace que la Teología de la Liberación sea el movimiento refundacional y crítico de la realidad del Catolicismo más importante desde el Concilio de Trento. Por este motivo, en todos sus trabajos, los teólogos de esta corriente manifiestan una fuerte crítica a la iglesia oficial.

El segundo punto donde nos apoyamos para nuestra impugnación es que la modernidad capitalista nunca pudo desarrollarse plenamente en América Latina porque es un fenómeno noratlántico, que además contó con un elemento indispensable para su aceptación a nivel social: la ética calvinista del sufrimiento y la meritocracia individual. Como, de modo indudable, ni una cosa ni la otra tenían que ver con *Nuestra América* el desarrollo del capitalismo en nuestro continente se consigue gracias a sus cara más crueles, una de ellas el Imperialismo. La consecuencia lógica de este accionar de la modernidad capitalista fue el nacimiento del antiimperialismo, que llegó a la Teología de la Liberación gracias al sincretismo de la ética y moral cristianas con la teoría marxista.

El tercer elemento en donde nos apoyamos es el viejo-nuevo enfrentamiento entra la intención de desarrollar Repúblicas Socialistas Teocráticas (el viejo anhelo de los jesuitas en América Latina), ahora con bases teóricas vinculadas a la relación catolicismo-marxismo como una forma casi única de dejar atrás la modernidad capitalista y el modelo de República Teocrática que Estados Unidos procura establecer en nuestro continente.

Finalmente, utilizamos dos premisas interrelacionadas para fundamentar nuestra posición: por un lado, la Teología de

la Liberación es un movimiento que nace de las periferias de la Iglesia y trata de modificar toda la estructura de la Iglesia Católica, y la mayoría de sus miembros pertenecen a órdenes religiosas con cierto grado de autarquía respecto de las decisiones de Roma.

CONCLUSIONES

Nuestra intención en el desarrollo de este trabajo fue señalar las razones por las cuales las necesidades que tiene la modernidad capitalista de crear un Estado Supranacional para garantizar que las exigencias que necesita hoy el funcionamiento del capitalismo a escala global colapsan ante las verdaderas necesidades que tienen los latinoamericanos, lo que lleva a que este proyecto hoy sea inviable en *Nuestra América*. Para poder demostrarlo nos apoyamos en dos razones que a nuestro entender, a priori, parecen opuestas pero juntas resultan infranqueables para la modernidad capitalista. La primera de ellas es que el capitalismo no puede superar la forma imperialista para desarrollarse fuera de Europa - EE.UU. más allá de su intención y además el capitalismo necesita de la sobreexplotación de la periferia para existir. La segunda razón, y más importante para nosotros, es que mientras en América Latina la resistencia que produce el *Ethos Barroco* se mantenga viva y se enfrente con el capitalismo va a ser un escollo insuperable para poder conformar un Estado Posnacional a su servicio.

Consideramos que una parte de la nueva confrontación entre lo Barroco y el capitalismo en América Latina se está produciendo con los intentos de generar un marco donde pueda desarrollarse un Estado Plurinacional y Barroco cuya base sea el nuevo mestizaje cultural que nació con la Revolución Cubana. El amalgama que le da la Teología de la Liberación a este nuevo mestizaje cultural nos permite reconocernos como lo que realmente somos; diferentes pero iguales en nuestra desesperada lucha por hacer más vivible lo angustiante que es soportar la modernidad capitalista. Nuestra esperanza está en proteger a las semillas embrionarias para la creación de un Estado Plurinacional y Barroco, como por ejemplo el ALBA (Alternativa Bolivariana para América Latina y el Caribe), la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, la reforma constitucional de Cuba, el ALBA-TCP (Alianza

Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América - Tratado de Comercio de los Pueblos), el Unasur. Y principalmente, defender la Revolución Cubana y la Revolución Bolivariana, dos faros que nos marcan el camino ante tanta desolación.

BIBLIOGRAFÍA

Bruneau, Thomas C. (1982). The Church in Brazil. The politics of Religion”, *University of Texas Press, Austin.*

Echeverría, Bolívar (2011). Ensayos Políticos, *Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, Quito.*

----- **(2011b).** Crítica de la modernidad capitalista, *Vicepresidencia del estado plurinacional de Bolivia, La Paz.*

Hardt, Michael y Antonio Negri (2005), Imperio, *Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México.*

Hobsbawm, Eric (2018). ¡Viva la Revolución!, *Crítica, Barcelona.*

Löwy, Michael (2019). Cristianismo de Liberación. Perspectivas Marxistas y ecosocialistas, *El Viejo Topo, Barcelona.*

Silva Gotay, Samuel (1989). El pensamiento Cristiano Revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la Teoría de la Liberación para la sociología de la región, *Ediciones Huracán, San Juan de Puerto Rico.*

Weber, Max ([1905] 1980). La ética protestante y el espíritu del capitalismo, *Nueva Era México.*

“God keep your Excellency for many years!”¹

ANÁLISIS DE LA CORRESPONDENCIA ENTRE LOS ESTADOS UNIDOS Y EL RÍO DE LA PLATA (1796-1823)

El amor, madre, a la patria,
no es el amor ridículo a la tierra,
ni a la yerba que pisan nuestras plantas;
es el odio invencible a quien la oprime
es el rencor eterno a quien la ataca;
y tal amor despierta en nuestro pecho
el mundo de recuerdos que nos llama
a la vida otra vez².

Ignacio Castro*

I. INTRODUCCIÓN

Es indudable que los Estados Unidos de América fueron una referencia significativa para la élite hispanoamericana durante los procesos revolucionarios que iniciaron en los albores del siglo XIX. Imaginemos el precedente de una colonia americana que se había independizado de un imperio europeo (1776) a través de una revolución, tuvo que tener una lógica importante para Hispanoamérica que iniciaba un camino similar. Además,

* El autor es estudiante de Licenciatura en Historia en la UNMDP e integrante del Grupo de Estudios Latinoamericanos (GEL) de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP) castro.ignacio14@gmail.com

1 Expresión utilizada en el intercambio epistolar como saludo final.

2 La frase pertenece a José Martí.

pensemos que una vez comenzadas las revoluciones, buscarían el apoyo y el reconocimiento político de Norteamérica, sobre todo si tenemos en cuenta la presencia de EEUU en los debates periodísticos y legislativos del siglo XIX en torno a la forma y el sistema de gobierno federal y republicano.

El propósito de este trabajo es presentar la hoja de ruta de la investigación que estoy llevando a cabo dentro del proyecto “Imperialismo y Antiimperialismo. Un juego de espejos entre el republicanismo teocrático y la democracia radical” de la UNMDP - FH. Dicho estudio se encuentra en el marco de mi tesis de grado titulada “Estados Unidos ante las Independencias Hispanoamericanas. Análisis de la correspondencia diplomática entre EEUU y el Río de la Plata (1796-1823)”.

Sin embargo, esta fue la visión de la historiografía tradicional con respecto a las relaciones internacionales. Los investigadores y las investigadoras privilegiaron una perspectiva eurocentrista al preguntarse cómo los Estados Unidos (como modelo revolucionario, federal y republicano) habían influido sobre los procesos y acontecimientos de revolución en Hispanoamérica. Sobre todo la historiografía argentina, que se ha ocupado con profundidad de las relaciones diplomáticas rioplatenses con Estados Unidos en la época, al igual que sobre los alcances del modelo de ese país en el diseño constitucional nacional de 1853.

En esta investigación en proceso, damos vuelta la pregunta y la visión de la historiografía eurocéntrica: ¿en qué medida las revoluciones de independencia latinoamericana influyeron sobre el proceso político-social interno de Norteamérica? ¿Qué aspectos de los procesos independentistas de Hispanoamérica tuvieron

impacto en la elite/parte de la dirigencia política de los EEUU? ¿Hubo una preocupación por la tenencia de la tierra y la mano de obra esclava?

En vista de las revoluciones políticas, levantamientos y movimientos surgidos en Hispanoamérica en los albores del siglo XIX, como la Independencia de Haití (1804), los levantamientos de Hidalgo y Morelos (1810), la abolición del tributo indígena y la proclama de Tiahuanaco (1811) por parte de Castelli en el Río de la Plata, el movimiento de Los Pueblos Libres que comandó Artigas, la Carta de Jamaica publicada por Bolívar en 1815 y el Congreso de Panamá (1826) ¿cuál fue la preocupación de EEUU por estos sucesos políticos y sociales?. Recordemos los ideales de Thomas Paine temidos por la aristocracia norteamericana publicados en el common sense (1776), como el “exceso de democracia”, las asambleas populares y los derechos de la mujer (Howard Zinn, 1980).

¿Por qué a partir de 1811 EEUU envió agentes a la Hispanoamérica revolucionaria? ¿Con qué objetivos no apeló a agentes de carrera profesional? ¿Existió un temor de que las revoluciones políticas se conviertan en sociales, y de este modo, agudizaron su conflicto interno?

Es claro que los EEUU tuvieron una relación distinta con la institución de la esclavitud que Hispanoamérica (no así con el Brasil). Las transformaciones económicas y la innovación tecnológica tuvieron efectos especialmente trascendentes para la época en EEUU (Liberalismo, revolución industrial). Mientras que en el Norte y el noroeste la modernización económica desmanteló progresivamente la esclavitud, el Sur, al insertarse en la red del

capitalismo global, articulada en torno a la industria textil del algodón, fue testigo de la consolidación de la sociedad esclavista más exitosa y próspera del Nuevo Mundo. A diferencia de otras economías de plantación, como Cuba y Brasil, en el Sur de Estados Unidos, al prohibirse la trata transatlántica en 1807, la población esclava siguió incrementándose de forma natural, sin necesidad de importar más esclavos de África. Entre 1820 y 1860 el número de esclavos pasó de un millón y medio a cuatro millones. La explotación de la mano de obra esclava a gran escala se convirtió, además, en el más rentable de los negocios: para 1860 la mayoría de los hombres ricos de Estados Unidos —entre quienes disponían de un capital mayor a 100 000 dólares, dos de cada tres— vivían en el sur. Los cambios que se dieron en el cultivo y procesamiento del algodón desempeñaron un papel central en este proceso. Imaginemos entonces el impacto que la revolución esclava de Haití pudo haber tenido en el sur estadounidense, al encontrarse a tan solo unos 1200 km.

II. RECORTE TEMPORAL

Aunque el recorte temporal parece caprichoso o alejado de las principales líneas de investigación, tiene un sentido significativo que termina por definir la cuestión a investigar. Y aunque las fuentes a analizar (en el capítulo siguiente se detallarán) arrancan en 1811, nos parece imprescindible remitirnos a un hecho anterior a la Revolución Haitiana (1804): la Doctrina Washington de 1796. En su mensaje de despedida de la presidencia, proclamó la doctrina de los dos hemisferios y del aislacionismo: así como Estados Unidos esperaba que Europa no interfiriera en sus asuntos

internos, ellos mismos se abstendrían de participar en los conflictos del Viejo Mundo. Esta doctrina constituyó el fundamento de la política exterior norteamericana hasta el fin de la Guerra Civil o de Secesión (1861-1865), cuando Estados Unidos inició con firmeza una era de imperialismo y expansión extracontinental, donde los peregrinos puritanos de Nueva Inglaterra añadieron la idea de “pueblo elegido”, llamados por Dios para colonizar una “nueva Israel”, distinta y separada de la corrupción del Viejo Mundo.

En las décadas anteriores a la revolución norteamericana, estas ideas religiosas ya se habían expandido por las trece colonias, popularizando la lógica de la costumbre concedida por Dios de elegir a sus gobernantes, así como los valores del ahorro, el productivismo, la preferencia por la agricultura, las artesanías y la manufactura por sobre el comercio y la especulación financiera. Esta influencia de la ética puritana en la fundación de la república, permitió que Estados Unidos sea visto como un espacio providencial, seleccionado para propósitos divinos y para que sea un “experimento” de nueva nación, con el valor de la libertad para ser ejemplo y modelo de toda la humanidad (Aurora Bosch, 2010).

De todos modos, el recorte temporal culmina en 1823. Se da un hecho no menos

importante: la Doctrina Monroe. Una medida adoptada por Estados Unidos, de naturaleza doctrinaria y propagandística para incidir sobre los planes de reconquista americana que la Santa Alianza tramaba para el año 1823.

Parte del discurso presidencial de Monroe presentado al Congreso el 2 de diciembre de 1823:

“Los continentes americanos, por la condición libre y soberana en que se encuentran, desde ahora no han de ser considerados como objetos de futura colonización por parte de cualesquiera potencias europeas (...) El sistema político de las potencias aliadas es esencialmente diferente (...) Por ello, en honor a la franqueza y a las relaciones amistosas existentes entre Estados Unidos y aquellas potencias, debemos declarar que consideraríamos todo intento de su parte de extender su sistema a cualquier porción de este hemisferio como algo peligroso para nuestra paz y seguridad (...) Con las colonias existentes (...) de cualquier potencia europea, no hemos interferido ni tenemos la intención de interferir. Pero con respecto a los gobiernos que han declarado su independencia (...) no podríamos considerar ninguna intervención realizada con el propósito de oprimirlas (...), por parte de cualquier potencia europea, de otra manera que como la manifestación de una disposición inamistosa hacia Estados Unidos (...) Nuestra política en lo concerniente a Europa (...) sigue siendo la misma; es decir, la de no interferir en los asuntos internos de ninguna de sus potencias (...)” (Demetrio Boersner, 1982).

Si analizamos rápidamente el discurso, damos cuenta de la intención de Monroe de no violar los principios de la Doctrina Washington, es decir, la de no participar en los conflictos internos de Europa. Sin embargo, prevé el porvenir de Estados Unidos en términos de hegemonía sobre las Américas. Que por el momento

estaba en manos de Inglaterra (comercialmente), pero EEUU estaba destinado, en el transcurso de su formación como gran potencia, a chocar contra los intereses británicos para neutralizarlos y desplazarlos. Estamos de acuerdo con Boersner (1982) al decir que Latinoamérica, y sobre todo el área del Caribe, eran zonas de rivalidad entre Inglaterra y Estados Unidos. De ninguna manera debía darse a Gran Bretaña la ventaja moral y propagandística. Se trataba de ganar la amistad y la confianza de los países latinoamericanos. Entre Inglaterra y Estados Unidos, ¿cuál de los dos países lograría figurar como el defensor y protector más decidido y leal de las nuevas naciones emergentes y, por ende, se convertiría en su guía hegemónico? Si Estados Unidos aspiraba a ese papel, debía aprovechar la ocasión para emitir una declaración unilateral y no conjunta con Inglaterra.

Por lo tanto, nos preguntamos en este trabajo sobre ¿Qué cambió de la doctrina Washington a la doctrina Monroe? ¿Los conflictos hispanoamericanos de revolución influyeron sobre el cambio de rumbo en la política exterior norteamericana?

Definitivamente, a través de la declaración de Monroe, Norteamérica asume el papel de protectora de los países latinoamericanos. Algunas de las voces críticas, como la de Simón Bolívar, darán cuenta del contenido imperialista y hegemónico de la Doctrina, que sirvió de base para justificar las intervenciones de EEUU en los asuntos internos de los pueblos latinoamericanos, justificadas en teoría para “protegerlas” o “defenderlas” de las injerencias europeas.

III. FUENTES

Sin entrar en análisis documentales profundos, las fuentes que se utilizarán en el trabajo de investigación serán un compendio de cartas diplomáticas que se encuentran reunidas en el trabajo de compilación y traducción realizado por William R. Manning (1925), un profesor de la cátedra de Historia Latinoamericana de la Universidad de Texas, titulado “*Diplomatic correspondence of the United States concerning the independence of the Latin-American Nations*”.

El contenido del fondo documental consta de tres volúmenes divididos en:

I VOL. Cartas desde Estados Unidos y cartas desde Argentina

II VOL. Cartas con el Brasil, Centro América (no especifica), Chile, Gran Colombia y Francia.

III VOL. Cartas con Gran Bretaña, México, Países Bajos, Perú, Rusia, España y Uruguay.

Para esta investigación, se analizará el volumen I, que como puede observarse, denomina en 1925 al Río de la Plata revolucionario como “Argentina”. En total, la comunicación cuenta con 150 cartas entre las dos regiones. 131 corresponden a Buenos Aires y 19 a Estados Unidos entre 1811-1830. Podemos ver, una increíble diferencia numérica en el intercambio epistolar, interpretando tempranamente una relación asimétrica.

Según la introducción, el trabajo de Manning fue encargado desde el Departamento de Derecho Internacional de la Unión

Panamericana³ (antecesora de la actual OEA) con el fin de evidenciar las “relaciones amigables” (William R. Manning, 1925) entre Norteamérica y las demás naciones Latinoamericanas.

Según el prefacio de la publicación de Manning, las cartas originales en español se encuentran en el Archivo del Departamento de Estado de Estados Unidos. Por lo tanto, no se encuentra la totalidad de las cartas, ya que el autor consignó la aclaración de que algunas cartas se han perdido y otras nunca llegaron a destino.

III. ESTADO DE LA CUESTIÓN

¿Qué más puede decirse sobre las relaciones exteriores entre EEUU e Hispanoamérica? La pregunta puede resultar inevitable a los lectores informados de los avatares de la historiografía americana que se encuentre con este trabajo. Mucho se ha escrito y discutido al respecto, por lo tanto no resulta sencillo ofrecer una nueva versión de la política diplomática.

Si se repasan los libros más importantes dedicados al estudio de las relaciones exteriores entre EEUU y Latinoamérica, nos encontraremos con un consenso historiográfico: el impacto estadounidense en las revoluciones hispanoamericanas, la mirada norteamericana sobre los *Washington del Sur* (David Bushnell, 2010) o la búsqueda de reconocimiento de la elite rioplatense ante las potencias contemporáneas, como único (resultado) estudio de las fuentes diplomáticas de la época.

³ Organismo dependiente de la Unión de las Repúblicas Americanas. En 1948 es reemplazado por la Organización de Estados Americanos (OEA).

La historiografía argentina se ha ocupado con profundidad de las relaciones diplomáticas rioplatenses, al igual que los debates sobre el modelo de EEUU en el diseño de la Constitución de 1853. Esto último, excede la periodización aquí utilizada.

En este marco, resulta significativo el trabajo positivista de Martín García Mérou con su *Historia de la diplomacia Americana* (1904). Esta obra nos dice mucho más acerca del clima de ideas y las controversias políticas y culturales imperantes, que sobre las propias relaciones internacionales entabladas. García Mérou, es un claro ejemplo de las nuevas interpretaciones optimistas acerca del ascenso de Estados Unidos como potencia mundial a principios del siglo XX. El autor llamó a desprenderse del prejuicio hacia el país del norte, alabando al *imperialismo* naciente como culminación lógica de las necesidades territoriales de Norteamérica.

Por su parte, los trabajos de Isidoro Ruiz Moreno y su *Historia de las relaciones Exteriores Argentinas 1810-1955* (1961) dejan de lado las denominaciones espaciales contemporáneas a los hechos analizados -Río de la Plata, Hispanoamérica-, sino que piensan las regiones latinoamericanas como naciones ya conformadas, y propone una visión moralista de las acciones “acertadas o erradas” de la elite rioplatense con respecto a las relaciones internacionales.

No obstante, para el período de las independencias, notorio es el trabajo de José Carlos Chiaramonte, *Fundamentos intelectuales y políticos de las independencias. Notas para una nueva historia intelectual de Iberoamérica* (2010). En este estudio se observa la influencia de las bases intelectuales y políticas que la independencia estadounidense brindó a los revolucionarios

criollos, tomando las experiencias anglosajonas y en contradicción con las pautas hispánicas de gobierno.

Dentro de la historiografía estadounidense de mitad del siglo XX, nos encontramos con un trabajo sumamente importante: *Estados Unidos y la Independencia de América Latina (1800-1830)* de Arthur Preston Whitaker (1941). Escrito en un período de - según el autor- “similitud” con el período estudiado, apela a una idea que indica que las independencias hispanoamericanas junto con la estadounidense, fueron una “defensa” del continente, es decir, que el Nuevo Mundo adoptó por primera vez una posición frente a la Europa monárquica. Lo que encontramos aquí es una igualdad o “experiencia histórica en común” (David Bushnell, 2010) de las Américas y sus independencias. Idea muy presente en la historiografía de esta época. Desconociendo también, las tardías independencias de Cuba y Puerto Rico de la corona española.

Por lo pronto, desde la historiografía marxista europea, importante es la contribución de Manfred Kossok a los estudios americanos. En su *Historia de la Santa Alianza y la Emancipación de América Latina* (1968), nos encontraremos con una perspectiva no eurocéntrica. Además de acusar a sus pares alemanes contemporáneos de hacer una historia burguesa sobre Latinoamérica, aporta un rico estudio acerca de cómo las luchas liberadoras de Hispanoamérica influyeron en las políticas de las potencias rectoras: Inglaterra, Francia, Rusia y Estados Unidos. Sin embargo, es un análisis que pasa por alto la influencia en los conflictos internos de dichas naciones, realizando especial hincapié en la figura de la Santa Alianza como guía principal de las relaciones exteriores.

Desde el materialismo histórico latinoamericano, podemos ubicar al historiador y diplomático Demetrio Boersner, con su ya comentada *Relaciones Internacionales de América Latina. Breve Historia* (1982). El autor propone una larguísima periodización, desde la época precolombina hasta la década de 1990. Su análisis hace hincapié en las doctrinas tomadas por Washington y Monroe respectivamente, respecto de las posturas en política exterior que la creciente nación debía tomar. Su hipótesis principal considera que la política mayoritaria fue la del expansionismo. Ávido de tierras, el pueblo rural angloamericano estaba dispuesto a apoyar a los grandes terratenientes del sur en la empresa de despojar a sus vecinos hispánicos. Moción que García Mérou (1904) apoyaba y recordaba románticamente a principios del siglo XX, en su rol diplomático.

Por último, de más reciente aparición, hay varios trabajos sobre política exterior estadounidense con respecto a Latinoamérica. Nacidos a partir de la década de 1990 y producto de los nuevos proyectos de “integración” americana, como el ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas) o el Mercosur, y los frustrados intentos de Estados Unidos por implementar un área de libre comercio continental, las y los historiadores se han preguntado sobre el origen de las relaciones diplomáticas entre norte y sur para dar respuestas a la cuestión.

La presente revisión tiene por objeto mostrar los intereses que las distintas historiografías citadas han tenido en torno de las relaciones entabladas entre Norteamérica e Hispanoamérica. Por lo pronto, dicen más sobre las ideas y conflictos de su contemporaneidad que de construcción histórica americanista. Ahora bien, si obras como las de Arthur Preston Whitaker (1941), Manfred Kossok

(1968) o Demetrio Boersner (1982) han contribuido de especial manera, no encontramos la periodización histórica propuesta en este trabajo, la mirada eurocéntrica de influencia norteamericana en las independencias es notoria y lo mismo sucede con la influencia de las revoluciones hispanoamericanas en los conflictos internos de Estados Unidos

IV. CONCLUSIÓN

En este capítulo se ha intentado analizar cómo las líneas de investigación de la historiografía tradicional han ayudado a fortalecer los discursos hegemónicos de dominación. Este es un intento epistemológico, pero también político, porque una vez disuelto el velo ideológico de la forma tradicional que se ha visto a la historia se abre un camino de autocomprensión para los pueblos latinoamericanos, para un pensamiento que fue abrumado por la historiografía hegemónica apoyada en el colonialismo europeo y norteamericano sobre el resto del mundo. He aquí un nuevo proyecto, una nueva mirada no eurocéntrica, que Dussel(2009) llama *Transmodernidad filosófica*, es decir, un diálogo mundial entre tradiciones filosóficas, donde la filosofía no sea exclusiva de Europa (Enrique Dussel, 2009).

De todos modos y a fines prácticos, el trabajo de investigación perseguirá los objetivos de contribuir a los estudios de relaciones internacionales entre Estados Unidos y el resto de Latinoamérica a través del intercambio epistolar en los albores del siglo XIX. Asimismo, se identificarán los actores que intervienen en la comunicación, se delimitarán las subetapas de crecimiento y decrecimiento de los intercambios en el recorte temporal

seleccionado y por último, se identificarán también las temáticas principales que las cartas contienen, es decir, económicas, políticas y/o sociales

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS (la utilizada en la redacción de este artículo)

Boersner, Demetrio (1982). Relaciones Internacionales de América Latina. Breve Historia. *Nueva Sociedad, Caracas.*

Bosch, Aurora (2010). Historia de Estados Unidos. *Crítica, Buenos Aires.*

Bushnell, David (2010). Las independencias comparadas: las Américas del Norte y del Sur. *Historia Crítica, Nueva York.* Disponible en línea: <https://doi.org/10.7440/histcrit41.2010.04>

Chiaramonte, José Carlos (2010). Fundamentos intelectuales y políticos de las independencias. Notas para una nueva historia intelectual de Iberoamérica, *Teseo, Buenos Aires*

Dussel, Enrique (2009). Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas. *Revista cuadernos de Filosofía latinoamericana 29/99, Buenos Aires,* pp.15-28.

García Mérou, Martín (1904). Historia de la diplomacia americana, *Biblioteca de la Corte Suprema, Buenos Aires.*

Kossok, Manfred (1968). Historia de la Santa Alianza y la emancipación de América Latina, *Ediciones Sílabas, Buenos Aires.*

Manning, William R. (1925). Diplomatic correspondence of the United States concerning the independence of the Latin- American Nations. *Oxford University, Washington.*

Ruiz Moreno, Isidoro (1961). Historia de las relaciones exteriores argentinas, *Perrot, Buenos Aires*

Whitaker, Arthur Preston (1941). Estados Unidos y la Independencia de América latina (1800-1830), *Biblioteca de América, Buenos Aires.*

Zinn, Howard (1980). La otra historia de Estados Unidos. *Siglo XXI, Buenos Aires.*

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA (no excluyente)

A.A.V.V. (2017). LA PATRIA ES AMÉRICA, manifiestos antiimperialistas nuestroamericanos, *Fundación Editorial El Perro y la Rana, Caracas.*

Bender, Thomas (2011). Historia de los Estados Unidos: una nación entre naciones, *Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.*

Bethell, Leslie E. (2000). Historia de América Latina, *Crítica, Buenos Aires.*

Halperín Donghi, Tulio (1993). Historia Contemporánea de América Latina, *Alianza Editorial, Madrid.*

James, C.L.R. (2010). Los jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture y la revolución de Saint-Domingue. *Fondo Editorial Casa de las Américas Editorial/Editor, La Habana.*

Ocampo López, Javier (2009). La independencia de Colombia, *Fundación para la Investigación y la Cultura, Bogotá.*

Pani, Erika (2016). Historia mínima de Estados Unidos de América, *El Colegio de México, Ciudad de México.*

Ramos, Jorge Abelardo (1968). Historia de la Nación Latinoamericana, *Continente, Buenos Aires.*

UNA APROXIMACIÓN A LA CIRCULACIÓN DE LAS NOCIONES DE CIUDADANÍA RIOPLATENSES DESDE UNA PERSPECTIVA DE GÉNERO

María Belén Fuentes¹

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es uno de los primeros avances de un proyecto de investigación en el cual me propongo estudiar, desde una perspectiva de género las diversas nociones de ciudadanía que circularon los espacios de sociabilidad rioplatenses durante la primera mitad del siglo XIX. El objetivo se centra en abordar la formulación, interpretación y reproducción de las múltiples nociones de ciudadanía considerando la consolidación y difusión de discursos, prácticas y representaciones dentro de los diversos espacios de sociabilidad, así como también los roles de género socialmente asignados y asumidos. Por lo tanto, trabajaré desde un enfoque desde la historia de género para dar cuenta de la existencia de una multiplicidad de roles y, a su vez, comprender cómo estos se organizaban y movilizaban en los diversos espacios de sociabilidad en un contexto de ebullición política, social y económica.

Este proyecto de investigación comenzó a gestarse a partir de la convocatoria a Becas CIN del año 2021 y de la elaboración de mi Plan de Tesina para la Licenciatura en Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, siendo la primera etapa para investigaciones a futuro. En los dos casos, la investigación se plantea desde un enfoque metodológico mediante la figura de Mariquita Sánchez; mujer icónica de la sociabilidad rioplatense quien supo construir una

¹ La autora es profesora de Historia (UNMDP) y está en proceso de aprobar su Licenciatura en Historia (UNMDP). Integra el Grupo de Estudios Latinoamericanos (GEL) de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Mail: mbelufuentes@gmail.com

extensa red de relaciones sociales por sus estrechos vínculos con personajes letrados de la época de la Revolución de Mayo de 1810 como Santiago de Liniers, Manuel Belgrano, Juan José Castelli, los hermanos Rodríguez Peña, así como también de los años del rosismo y gestación de la reconocida Generación del '37. Entre ellos se encontraban Esteban Echeverría, Juan María Gutiérrez, Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento, entre otros. En otros términos, Mariquita supo formar una amplia red social intelectual clave para indagar sobre la llegada, circulación, interpretación, apropiación y resignificación de ideas, propuestas y textos cuyos autores defendían las ideas gestadas durante la Ilustración. Estos vínculos, puede decirse, no se circunscribió sólo en Buenos Aires. Por el contrario, estuvo presente desde ambas costas del Río de la Plata. Su exilio en la Banda Oriental y en el Brasil durante la gobernación de Juan Manuel de Rosas conlleva a también considerar los debates historiográficos alrededor de dicho concepto.

Frente a una trayectoria de vida atravesada por tantos vaivenes políticos, económicos, sociales y culturales, la figura de Mariquita puede ser una gran vía de apertura para ser confrontada con otras experiencias de vida hispanoamericanas. El rol de la mujer tardo colonial y decimonónica ya ha sido abordado desde distintas perspectivas, algunas con una mirada más amplia y descriptiva, como es el caso de Lavrin (1978), otras establecen conexiones con otras variables como el libro de Susan Socolow *“El rol de las mujeres en la América Latina Colonial”* (2016) en el que conecta a la mujer con el matrimonio, la familia, el trabajo, la esclavitud, entre otras. También hay quienes han preferido el análisis comparativo. Es el caso de Sarah Chambers (2005) quien optó por el reconocimiento de la excepcionalidad de tres mujeres hispanoamericanas: Mariquita Sánchez, Manuela Sáenz y Carmen Arriagada.

La existencia de investigaciones sobre la figura de María Sánchez hace posible profundizar el caso para poner en tensión conceptos políticos desde una perspectiva de género, especialmente aquellos que solían estar ligados al mundo masculino: ciudadanía, política, administración, economía o educación. Por lo tanto, el

abordaje del caso particular de Mariquita responde a una cuestión metodológica, que dejará las puertas abiertas a un análisis más amplio en el que se incorpore al resto de Hispanoamérica para nutrir la historia política y de género americanista

En función del análisis propuesto, este avance de investigación se constituye a partir del dialogo historiográfico de los tres ejes propuestos: ciudadanía, mujeres y espacios de sociabilidad a fin construir un estado del arte.

LA RENOVACIÓN DE LA HISTORIA POLÍTICA

Desde la década del '90, la historia política ha sido partícipe de un proceso de renovación que permitió reformular su objeto de estudio. El dialogo y participación con otras Ciencias Sociales y con las ramas de la historia, como la social, intelectual y la renovada historia cultural dio lugar a la transformación de una historia política a una historia de lo político, permitiendo relecturas y nuevas interpretaciones sobre el vocabulario histórico y político, entre otros problemas. Junto a ello, se ha logrado una ampliación de la mirada histórica en la cual, los procesos políticos del periodo considerado, dejan de ser observados desde una mirada eurocéntrica y pasan a poner foco en ambas costas del Atlántico (González Bernaldo, 2015).

La renovación historiográfica avaló la construcción de nuevas interpretaciones sobre la ruptura del orden colonial, la transición del Antiguo Régimen a la modernidad y el proceso de independencia en general y, en particular, del Río de la Plata. En esta ocasión, se presentarán los trabajos más relevantes y precursores de este proceso del hacer histórico.

Mientras que la perspectiva tradicional establecía una conexión directa entre las Reformas Borbónicas del XVIII con los procesos de independencias, las miradas de fines del siglo XX han buscado romper con la narrativa lineal y pasiva de América. Françoise Xavier Guerra, fue uno de los pioneros en este proceso de renovación de la historia política. En su trabajo *“Modernidad e*

Independencias” (1992) no sólo cuestiona esa visión tradicional, sino que también busca romper con la dicotomía “tradicional/moderno” para comprender que, en América, hubo un proceso de coexistencia entre ambos órdenes, así como también permitir un análisis de nuevos actores sociales: la prensa, la opinión pública o los espacios de sociabilidad.

Los aportes de Guerra fueron innovadores al romper con la conexión directa entre Reformas Borbónicas y procesos de independencia. Sin embargo, en su narrativa persiste una América pasiva, cuyas transformaciones provenían de causas exógenas, es decir, del viejo continente

Antonio Annino (2008) por su parte, identifica causas endógenas que permitieron la independencia, puesto que “*en la raíz de las independencias americanas había una crisis de naturaleza imperial que hizo convulsionar a todos los componentes territoriales*” (2008, 3). En el caso de la América Española, continua el autor, esta crisis imperial no debe ser reducida a la invasión napoleónica. Por el contrario, lo que, en realidad, provocaron las abdicaciones de Bayona fue un gran desequilibrio político interno impidiendo que las nuevas lógicas institucionales y sus representantes adquirieran una legitimidad política y social. El cuestionamiento al concepto de soberanía también ha sido abordado por José Carlos Chiaramonte. Buscando desmitificar la idea de que, a inicios del diecinueve existía un proyecto de independencia y de nación, el historiador plantea que a fines del XVIII hubo modificaciones en el pacto colonial que intentaron reafirmar la soberanía del rey sobre las colonias y generaron resistencias debido al avance sobre el poder municipal. Incluso, a inicios del proceso revolucionario tampoco se luchaba por el proyecto emancipador y nacional. Por el contrario, una vez desatada la crisis monárquica de 1808, los americanos luchaban por la independencia ante el invasor extranjero, Napoleón, en pos de recuperar el lugar del rey Fernando VII en el trono.

Considerando esas diferencias interpretativas, Chiaramonte (2008), acusa de anacronismo a la visión tradicional puesto que, a inicios del XIX no existía realmente el concepto de nación y, las

actuales naciones latinoamericanas, no estaban conformadas como tales. Por el contrario, y cuestionando al concepto de soberanía, el historiador reafirmaba que, el movimiento juntista iniciado en Buenos Aires en 1810 en realidad respondía a la invocación de una soberanía popular y no a las intenciones de romper los lazos con la metrópoli a fin de alcanzar la independencia. Además, tal y como aclaraba la Junta de Buenos Aires, la soberanía volvía al pueblo en carácter de transitoriedad tras la crisis y acefalía de la Monarquía producto de la invasión napoleónica en 1808. Por lo tanto, para el historiador argentino la clave residía en que el poder volvía al pueblo.

En base a dicho retorno, se generó una discusión sobre si el depósito soberano volvía al pueblo (singular) o a los pueblos, en su carácter plural. Marcela Ternavasio y Noemí Goldman (2012) reflexionan al respecto puesto que esa tensión se tradujo en las dos tendencias presentes desde la década de 1820. Aquellos que defendían una única soberanía ligada al pueblo, tenían una mirada en pos de construir un proyecto más amplio y unificado. Ésta sería la visión asociada al centralismo y unitarismo, puesto que habría una autoridad que estaría por encima de las provincias. Por su parte, la defensa a la pluralidad de los pueblos está relacionada con aquellas ciudades con cabildo que pretendían ejercer una mayor soberanía frente a la junta porteña. Esta segunda visión se representaría con el federalismo y prevalecerían las autonomías provinciales frente a un proyecto de unificación.

En cambio, para el italiano la clave se halla en la superposición de la *vacatio legis* a la *vacatio regis*, causada por las abdicaciones y permitiendo una crisis interna del sistema de gobierno monárquico (Ibid, 8). Además, Annino (2018), en un artículo más reciente, se cuestiona sobre cómo se dio paso a la retroversión puesto que no era un concepto anunciado y teorizado y por qué logró un consenso tan amplio. Para dar respuesta a ello, el historiador explica que, lo que en realidad volvió a los pueblos fue la noción de justicia, antes adjudicada solamente a una única persona: el monarca. Entendiendo que esa desarticulación formaba parte de un reclamo de la soberanía, el autor especifica que no era una protesta hacia el rey, sino hacia una junta gubernamental.

Annick Lempérière (2000) también reflexiona sobre el movimiento juntista pero enfocándose en las tensiones que generaron las representaciones políticas del Antiguo Régimen y las gaditanas, cercanas a las ideas y valores de la Modernidad. Esta mirada, plantea la autora, permite explicar el proceso de debilitamiento y desintegración de los referentes políticos de la Corona (Ibid: 58). A su vez, el problema de la representación política ha sido uno de las vías de entrada para debatir sobre el concepto de ciudadanía.

Retomando a Guerra (1999), lo define como un híbrido dado que existieron tensiones entre el concepto de vecino y ciudadano. Durante el orden colonial, regía el concepto de vecino/vecindad asociada a aquellos habitantes varones que vivían en la ciudad y que poseían capacidades civiles plenas (Cansanello, 2008, 20). Esto revela una asociación directa entre vecino y domicilio. En cambio, el ciudadano moderno, planteaba Guerra, debía ser independiente del estatuto personal y del lugar, a la vez que cargaban con los atributos de universalidad, igualdad e individualidad (Guerra, 1999, 41).

Marta Irurozqui (2004) e Hilda Sábato (2016), por su parte, entienden que el ejercicio de la ciudadanía estaba relacionada al derecho político, especialmente al de ejercer el sufragio dado que era el mecanismo más visible para hacer uso de la misma. Sin embargo, ambas autoras coinciden en que no fue la práctica electoral el único mecanismo para construir y hacer uso de la ciudadanía. La opinión pública, las instituciones de sociedad civil, los espacios públicos y las distintas formas de sociabilidad también fueron ámbitos en los que la ciudadanía se podía expresar y son focos que han sido atendidos por la renovada historia política. De este modo, la construcción y adopción, plantea Sábato (1999), de la ciudadanía moderna fue uno de los principales desafíos para las élites ilustradas decimonónicas puesto que implicaba una constante negociación y confrontación con los diversos imaginarios de cada uno de los sectores de la sociedad.

LA SOCIABILIDAD Y SUS ESPACIOS DE ACCIÓN

Hacia fines del siglo XVIII, en Hispanoamérica comenzaron a surgir diversos espacios de sociabilidad que se convirtieron en centros de debate para la expresión y circulación de ideas políticas y sociales, que incluían distintas nociones de ciudadanía. Fueron ámbitos que contaban con la presencia de intelectuales, grandes comerciantes, funcionarios o viajeros que provenían del exterior. En otras palabras, estaban presentes individuos que provenían de los sectores letrados de la sociedad.

Los vínculos sociales fueron el foco de atención de los estudios de Zacarías Moutokias quien planteó que, durante los años del virreinato, se gestaron relaciones entre comerciantes y funcionarios de la corona. Mientras que los primeros se beneficiaron por la venta de cargos para el acceso al poder magistral, los segundos pasaban a formar parte de una estructura informal de relaciones personales. En otras palabras, las élites locales y la administración colonial forjaban lazos bajo una doble lealtad, tejiendo verdaderas redes sociales (Zacarías Moutokias, 1988).

Por otra parte, Michel Bertrand (2000) en un análisis sobre los distintos enfoques sobre los modos de relación de las élites hispanoamericanas critica la preeminencia de estudios sobre la familia especialmente por su carácter patriarcal. Aunque la reflexión sobre las actitudes, los comportamientos, las decisiones, aspiraciones y deseos familiares pueden convertirse en una buena visión sobre la estructura social el autor prefiere un enfoque desde el concepto de redes. Éste excede a los vínculos de parentesco y permite atender también los contactos sociales que podían ubicar a ciertos individuos o familias en el centro de la política.

Los aportes de Zacarías Moutokias y Michel Bertrand se identifican en el estudio de caso de la familia González de Mendoza realizado por Beatriz Bragoni (1999). Se trató de un verdadero clan familiar que logró construir una red de poder que perduró hasta la segunda mitad del siglo XIX. Fueron protagonistas de un juego estratégico, atendiendo a las asociaciones familiares, a la seguridad de un traspaso generacional y al cuidado del patrimonio material y simbólico (Ibid: 18). Su caso revela no sólo

la importancia del parentesco sanguíneo, sino también las alianzas y relaciones personales para tejer una red social de reciprocidades y solidaridades y convertir a los González en un verdadero agente social de la región cuyana.

Otro enfoque asociado a la sociabilidad fue desarrollado por Pilar González Bernaldo (2007, 2015), quien realiza un profundo análisis sobre las diversas formas y espacios en los que se gestaban los vínculos sociales rioplatenses entre 1829 y 1862. Para ello (2007: 33), asocia el sentido de asociabilidad y toma como propia la definición de “sociabilidad” de Maurice Agulhon: “*conjunto de prácticas sociales y culturales igualitarias que facilitan la recepción de las ideas republicanas*”, a la vez que la considera como objeto histórico. Esto último, según la autora contribuye a la renovación de la historia política e historia de lo político. Además, González Bernaldo propone un dialogo con el concepto de civilidad para dar cuenta de la importancia de estos espacios de sociabilidad para las élites, puesto que eran utilizados para la construcción de redes sociales y como vía educativa para su desenvolvimiento en la comunidad. En la sociedad decimonónica, el sentido de pertenencia era relevante, por ende, integrar una red social definía una ubicación social estableciendo vínculos verticales, horizontales y transversales (Eugenia Molina, 2011). Ante esta configuración social, los espacios de reunión como las tertulias, los cafés, las asociaciones o los salones literarios se convirtieron en lugares en los que se construían vínculos, tramas sociales y permitían la circulación de ideas, representaciones que condicionaban y/o guiaban el accionar de los individuos. En definitiva, se convirtieron en espacios en los que se construía un nuevo lenguaje de lo social, basado en la sociabilidad natural del ser humano y en la promoción de las relaciones civiles, siendo los ámbitos modernos en los que se empezaba a vislumbrar las futuras transformaciones sociales (Pilar González Bernaldo, 2007, 2015a).

En el caso del Río de la Plata, la formación de estos espacios de sociabilidad se revitalizó a partir del período de las independencias. El aspecto político, en un contexto de ebullición tras la crisis monárquica de 1808 y la Revolución de 1810 fue

clave para la formación de un nuevo ideario político, social y cultural. Es en este contexto que surgieron las primeras sociedades patrióticas y de logias, principalmente la Logia Lautaro. En ellas, plantea Eugenia Molina (2011) se nucleaban las vanguardias revolucionarias demostrando la existencia de densas redes sociales que, actuaban conjuntamente, colaboraban con los programas emancipadores y, principalmente, enriquecían los nuevos rasgos ideológicos para enfrentar las confrontaciones políticas de la época. González Bernaldo coincide, afirmando que la asociación fue clave para la gestación de los discursos de las élites culturales y políticas, así como también la define como una pedagogía cívica clave para la conformación de nuevos lazos sociales.

Desde la década de 1820 en adelante, fue cada vez mayor la presencia de asociaciones socioculturales como la Sociedad Literaria y la Valaper, ambas iniciadas durante el período rivadaviano. Ambas tenían intenciones de erigirse como portavoces de las ideas de las luces y entre sus integrantes se hallaban funcionarios liberales de Rivadavia, como fue el caso de Vicente López o Felipe Senillosa. Otro espacio clave de este período fue el Salón Literario de Marcos Sastre, fundado en 1837, el cual tenía una fuerte vocación política (Pilar González Bernaldo, 2007).

INCORPORAR A LOS OLVIDADOS: LA VOZ FEMENINA EN EL SIGLO XIX

Si la renovada historia política avalaba un mayor diálogo con otras Ciencias Sociales y con otras ramas de la historia, uno de los vínculos se puede establecer con la historia de la mujer, devenida en historia de género. Tradicionalmente, la voz femenina había sido relegada de los estudios históricos, principalmente por estar asociada al ámbito privado y hogareño. Joan Scott (1991) plantea que cuando se comenzó a revalorizar su rol como actriz histórica, se la incluyó como un simple adicional, es decir, se hacía historia desde la mirada masculina y se agregaba cuál era el rol de la mujer en aquel entonces. Sin embargo, dicha adición no implicaba una reflexión histórica. No permitía llegar a nuevas reflexiones, puesto que era necesario entrecruzarla y ponerla en diálogo con

la visión masculina. De este modo, para incorporar realmente a la voz de la mujer era necesaria la redefinición y ampliación del sujeto y objeto histórico.

En el espacio de América Latina, las recientes reflexiones de Martha Lux y María Cristina Pérez (2020) sobre la historia y el género son verdaderamente provechosas. En primer lugar, recuperan los trabajos ya citados de Scott sobre el carácter relacional del género, del requerimiento de atender las características implícitas sobre cómo una sociedad comprende al hombre y a la mujer, qué lugar le otorga a cada uno y cuáles son sus posiciones. Pero también, porque entienden que cada espacio latinoamericano posee sus propias particularidades socioculturales respecto a las relaciones de género.

Es así que la conversión de la historia de las mujeres en historia del género forma parte de un proceso de renovación del interés y la intención de comprender la multiplicidad de sujetos femeninos y masculinos, así también sus relaciones, sus vínculos, sus formas de actuar, sus símbolos y sus representaciones. De este modo, Joan Scott (1996) considera al género como un concepto relacional, puesto que es necesario analizar al hombre y a la mujer en sus vínculos, en sus relaciones. Tomar indiscriminadamente a uno u al otro, lo silencia y resulta un análisis histórico incompleto. La importancia de considerar al género permite a la autora definirlo como una “categoría útil para el análisis histórico”, porque, en primer lugar, permite incorporar las diversas y múltiples voces de hombres y mujeres. En segundo lugar, avala una conexión entre el pasado y el presente historiográfico, es decir, profundiza el análisis de las relaciones humanas siendo un factor más al momento de construir el conocimiento histórico. Martha Lux y María Cristina Pérez (2020), por su parte también insisten en que el género debe ser estudiado en base a las relaciones, puesto que se entremezcla con discursos, prácticas y representaciones, así como también con instituciones como la religión, la familia o el aparato jurídico.

Considerar al género en su carácter relacional implica también poder establecer conexiones con distintos fenómenos sociales, analizados por Martha Lux y María Cristina Pérez

(2020) Uno de ellos, y muy asociado al paradigma patriarcal, es el dispositivo de poder, concepto desarrollado por Foucault. Si se entiende al poder como la capacidad que tiene un grupo de ejercer dominancia sobre otro, se puede establecer una relación directa con la desigualdad entre los sexos. Tradicionalmente, existe una estructura de poder que posiciona al hombre como autoridad, y relega a la mujer a un rol inferior. Dicha asimetría se evidencia en múltiples aspectos, desde la organización económica, social, cultural y política hasta la noción sobre la intelectualidad, es decir, en la supuesta superioridad física y racional del hombre sobre el de la mujer. Esta estructura de poder ha moldeado las prácticas y normas de comportamiento que rigen en las sociedades, y es a través de las distintas instituciones, comenzando por la familia, que se pueden prolongar y reproducir en el tiempo.

Enfocarse en las mujeres rioplatenses exige recuperar los aportes de Dora Barrancos (2011) quien reflexiona sobre los déficits de la equidad de género en Argentina y, también en el resto de América Latina. Por ende, mantiene un posicionamiento crítico sobre las transformaciones políticas, ideológicas y culturales de fines del siglo XVIII y principios del XIX. En el caso que nos concierne, sobre la ciudadanía, la autora cuestiona el carácter de “universalidad” puesto que seguía siendo, hacia algunos individuos (mujeres y analfabetos) restrictiva.

Es esa postura crítica la que Barrancos manifiesta sobre la Ilustración en América Latina en relación al rol de las mujeres. Ella no duda en que las nuevas ideas generaron transformaciones en el vínculo hombre-mujer, pero, afirma que fueron pobres a la hora de bregar por los derechos femeninos. Por el contrario, las nuevas subjetividades asociadas a la maternidad revalidaron la premisa de que el hogar y el espacio privado eran los espacios de excelencia en el que la mujer debía desenvolverse. Los aportes de la autora, también resultan provechosos para distinguir los límites de la de los principios de la Ilustración en el continente americano en relación a los roles de género vigentes a fines del XVIII y principios del XIX. En primer lugar, no sólo la regencia social seguía siendo masculina, sino que también es posible identificar continuidades en el destino predeterminado que tenían la mayoría

de las mujeres, es decir, el matrimonio y el convento seguían siendo las opciones para el futuro de las damas decimonónicas. En segundo lugar, se le atribuía al bello sexo la misión educadora. En ellas se depositaba la confianza para la formación de hombres fuertes, patrióticos, trabajadores y responsables y de mujeres para que se convirtieran en buenas madres y esposas.

Estos límites, han permitido construir, plantea Dora Barrancos (2007), un estereotipo de mujer sumisa, pasiva y con devoción al hogar que es necesario matizar. Por esta razón es preciso atender a las excepciones. Hubo casos de mujeres que rompieron, de manera extraordinaria, con este esquema tradicional y, aunque fueron escasas representan la lucha femenina y el anclaje de las nuevas ideas que circulaban en los diversos espacios de sociabilidad rioplatenses. Aquellas figuras pertenecientes a la élite social poseían mejores herramientas contactos para demostrar su presencia e injerencia en lo político, como es el caso de Mariquita Sánchez de Thompson en que me concentraré en el próximo apartado.

MARIQUITA SÁNCHEZ DE THOMPSON

María Josepha Petrona de Todos los Santos Sánchez de Velazco y Trillo fue el nombre completo que recibió Mariquita Sánchez, una mujer icónica y reconocida durante el largo siglo XIX rioplatense. Perteneciente a una familia comercial de la aristocracia porteña, se trató de una figura cuya trayectoria de vida, redes sociales y acceso a una diversidad de representaciones políticas-culturales de las nuevas ideas, le permitió convertirse en una “Dama de la Patria” (Sáenz Quesada, 1995: 21).

Se trató de una mujer que, desde el siglo XX, forma parte de la memoria colectiva nacional y, gracias a un gran legado epistolar, se ha podido reconstruir su biografía, así como también reflexionar sobre su vida desde diversas aristas. Sus cartas poseen diversos destinatarios que revelan su pertenencia a una red social de parentesco y de sociabilidad intelectual. Principalmente escribía a sus hijos Juan y Florencia Thompson y Enrique Mendeville. Entre

sus afectos sociales, se destacan Juan María Gutiérrez, Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi, Florencio Varela y Domingo Faustino Sarmiento. Este conjunto de fuentes documentales ha sido compilado por Clara Vilaseca (1952), Jorge Zavalía Lagos (1986) y posteriormente María Gabriela Mizraje (2004).

Mariquita Sánchez no se consideraba a sí misma ni heroína ni escritora; simplemente era una mujer letrada, pensante que, a través de lazos de parentesco y sociabilidad pudo participar en el proceso independentista. Fue a través de la historiografía del siglo XX que el nombre de Mariquita se asoció con el imaginativo de “primera dama nacional”, convirtiéndose en una referente de la independencia para los futuros argentinos. Su figura ha sido recuperada para la conformación de las biografías de divulgación recuperando la excepcionalidad de su vida y personalidad (Guillermina Guillamón, 2012). Su larga vida hasta los 82 años, su experiencia y visión de la década del '10, del liberalismo rivadaviano, su postura sobre los gobiernos de Rosas y su experiencia en el exilio son algunas de las variables desde las cuales puede ser indagada su historia de vida. Es el caso de Liliana Zucotti (1993) quien reflexiona sobre su escritura, especialmente en la época de su exilio en Montevideo durante el rosismo. Este análisis permite observar y atender los límites autoimpuestos correspondientes a una presencia tanto en el espacio público como en el privado. Además, la participación y opinión sobre la situación política de la época de esta letrada dama colaboran con una reflexión sobre los roles de género vigentes y socialmente aceptados.

Desde los últimos quince años, la trayectoria de vida de Mariquita más allá de lo biográfico ha sido cada vez más recuperada. Sarah Chambers (2005) incorpora la figura de esta dama rioplatense en comparación con las vidas de Manuela Sáenz y Carmen Arriagada para reflexionar sobre la importancia de la sociabilidad y la escritura epistolar. Las tres, plantea la autora, en cada uno de sus ámbitos, fueron reconocidas como mujeres transgresoras y, cada una desde su lugar y su espacio, forjó una identidad nacional. Por su parte, María Clara Medina (2009), establece una conexión con el concepto de “locura”. El carácter

desafiante de Mariquita hacia las normativas sociales del orden colonial habría provocado que la definan como “loca” o con “desorden mental”. En base a ello, la autora recorre cada uno de los conflictos rupturistas de los que fue parte Mariquita a lo largo de su vida, desde su oposición al matrimonio arreglado por sus padres cuando tenía 14 años, pasando por la participación en la Sociedad de Beneficencia durante la gestión de Rivadavia, su segundo matrimonio con Jean-Baptiste Washington de Mendeville y su defensa por la educación femenina. La conexión con el término “locura” le permiten, finalmente, comprender parte de su accionar, como la autocensura manifestada en algunas de sus cartas, así como también su decisión de exilio en Montevideo. Su discurso epistolar asociada a su presente político, así como también a su opinión sobre el rol del sexo femenino la ubicaron en la vereda de enfrente ante las ideas defendidas por el Restaurador de las Leyes (María Clara Medina, 2009).

Carolina Andrea Navarrete Gonzáles (2009), por su parte, decide establecer una conexión entre la figura de Mariquita con la construcción de una identidad nacional femenina, forjada gracias a la sociabilidad y a la prensa. La pertenencia al ámbito privado, posiciona a la mujer como una conocedora de lo que ocurre en el ámbito político, pero sin la oportunidad de participar activamente. Por ende, según la autora, la participación en las tertulias, los vínculos sanguíneos y sociales y la escritura de cartas fue fundamental para forjar la ideología patriótica y femenina. En otros términos, su ingreso y participación constante en la vida social porteña y montevideana fue clave para que construyera un discurso que defendería el rol de la mujer, incitando desde un inicio, a transgresiones que, de todos modos, perdurarían durante todo el siglo XIX.

Fue la formación de su discurso la vía de análisis que tomó Carmen Cantera (2009) para resolver el interrogante sobre en qué consistía ser intelectual a principios del siglo XIX. En el caso de Mariquita, es posible percibir un entrecruzamiento entre su compromiso político y su rol de madre y esposa. A partir de ello, ella construye un discurso asociado a la libertad, principal valor recuperado de la década del '10, al patriotismo y a la educación,

femenina principalmente.

Los trabajos más recientes de Graciela Batticoure (2011) y Guillermina Guillamón (2012) poseen un aspecto en común. Ambos observan a Mariquita desde una mirada biográfica. Más allá de que la primera realizó una biografía de divulgación, presenta a una nueva Mariquita que se aleja del estereotipo y construcción historiográfica de “dama patriótica”. Por lo tanto, sus aportes son enriquecedores puesto que presentan a una mujer verdadera, resaltando el vínculo y preocupaciones maternas con sus hijos, especialmente con Juan y Florencia Thompson, como así también con sus amistades, Juan María Gutiérrez y Esteban Echeverría principalmente. Además, resulta interesante presentar los defectos, asociados a la administración económica, para completar una imagen más real de una mujer letrada e influyente, pero que, al fin y al cabo, era humana.

En cambio, Guillermina Guillamón (2012), reflexiona sobre cómo se ha tratado la trayectoria de vida de Mariquita desde el enfoque biográfico, criticando a aquellas que mantuvieron el foco en la excepcionalidad del caso perpetuando el estereotipo de Mariquita: políticamente correcta, ilustrada y que se adaptaba a los comportamientos sociales de la época. Por el contrario, la autora prefiere optar por construir la imagen de una mujer que rompía con los cánones de la época y que, pese a las divergencias, pertenecía a un colectivo de mujeres que formaban parte de un círculo social mucho más amplio.

La diversidad de enfoques con los que se ha tratado la vida de Mariquita, permite pensar en el rol que esta mujer tuvo a lo largo del XIX. Si bien, su participación política, sus vínculos sociales, la relación con sus hijos, su experiencia en el exilio, son aspectos que aún no han sido profundizados por la historiografía. Pero también, el caso de María Sánchez puede ser una vía de entrada para otras temáticas, políticas, sociales, culturales, de género que atraviesan a la historia rioplatense del XIX.

REFLEXIONES FINALES

Para finalizar, el acercamiento a los estudios brevemente reseñados permite reflexionar sobre los aportes de la renovación de la historia política y las potencialidades que abre la perspectiva de género. Su abordaje demuestra una mirada que recupera a los actores, femeninos y masculinos, sus formas de vida, sus interpretaciones de la realidad, sus acciones, sus discursos y sus formas y ámbitos de sociabilidad se convierten en interesantes entradas de análisis.

El caso de Mariquita Sánchez representa una interesante entrada de análisis. Su pertenencia, desde nacimiento, a redes sociales influyentes, su participación en la vida política de la época de las independencias, su rol activo en la Sociedad de Beneficencia y defensa a la educación femenina, su desacuerdo a las políticas del gobierno de Rosas y su experiencia en el exilio y su amistad con integrantes de la Generación del '37, son vertientes que permiten un acercamiento a las nociones de ciudadanía que circularon en los espacios de sociabilidad rioplatenses.

Además, el abordaje del problema desde una mirada biográfica se fortifica para comprender cómo una persona, insertada en un tiempo, espacio y ámbito social determinado, interpreta su realidad, sus vínculos y las transformaciones que la rodean (Sautu, 2004). Por ende, las trayectorias de vida colaboran en identificar y comprender los diversos complejos de valores, discursos y representaciones de un contexto específico. Estas fortalezas de la mirada biográfica buscarán ser resignificadas para identificar e interpretar las diversas nociones de ciudadanía que circularon en los espacios de sociabilidad del Río de la Plata bajo la perspectiva de género, posibilitando una mirada sobre los roles de género del hombre y la mujer decimonónica.

BIBLIOGRAFÍA

Annino, Antonio (2008). Imperio, constitución y diversidad en la América Hispana, en; Nuevo Mundo Mundos Nuevos [Online], Debates.

-----**(2018).** Soberanía y competición política (1808-1830). Unos problemas y unas definiciones, *Almanack, Guarulhos. Vol N°19.* pp. 1-40.

Batticoure, Graciela (2011). Mariquita Sánchez: bajo el signo de la revolución, *Edhasa, Buenos Aires.*

Barrancos, Dora (2007). Mujeres en la sociedad argentina. Una historia de cinco siglos, *Sudamericana, Buenos Aires.*

----- **(2011).** Género y ciudadanía en la Argentina, *Iberoamericana, Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies. Vol. XLI: 1-2,* pp. 23-29.

Bertrand, Michel (2000). Los modos relacionales de las élites hispanoamericanas coloniales: enfoques y posturas. *Anuario IEHS. Vol 15,* pp: 61-80.

Bragoni, Beatriz (1999). Los hijos de la revolución. Familia, negocios y poder en Mendoza en el siglo XIX, *Taurus, Buenos Aires.*

Cansanello, Oreste Carlos (2008). Ciudadano/Vecino, en: *Noemí Goldman, Lenguaje y revolución: Conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1780-1850.* Buenos Aires, Prometeo.

Cantera, Carmen (2009). Lenguajes, tradiciones y prácticas en el discurso de Mariquita Sánchez, *XII Jornadas Interescuelas, San Carlos de Bariloche.*

Chambers, Sarah (2005). Cartas y salones: Mujeres que leen y escriben la nación en la Sudamérica del siglo diecinueve, *Araucaria,*

Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades. Vol N°13. pp. 77-106.

Chiaramonte, José Carlos (2004). Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de la Independencia. *Sudamericana, Buenos Aires*

----- **(2008).** Autonomía e independencia en el Río de la Plata, 1808-1810. *Historia Mexicana, Vol. 58. pp. 325-368.*

González Bernaldo Pilar. (2007). Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1820-1862, *FCE, Buenos Aires.*

----- **(2015a).** “Sociabilidad y regímenes de lo social en sociedades post-imperiales: Una aproximación histórica a partir del caso argentino durante el largo siglo XIX”, en: *Santiago Castillo Alonso, Montserrat Duch et alt. (coord.), Sociabilidades en la historia, La Catarata - Asociación de Historia Social, Madrid.*

----- **(dir.) (2015b).** Independencias iberoamericanas: Nuevos problemas y aproximaciones, *FCE, Buenos Aires.*

Guerra, François Xavier (1992). Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas, *Mapfre, Madrid.*

----- **(1999).** El soberano y su reino, en: *Hilda Sabato (comp), Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina. FCE, México DF.*

Guillamón, Guillermina (2012). Construyendo la excepción: Mariquita Sánchez desde lo biográfico, *Cambios y permanencias, 3, 102-115*, disponible en línea: <https://revistas.uis.edu.co/index>.

Irurozqui, Marta (2004). La ciudadanía en debate en América Latina: Discusiones historiográficas y una propuesta teórica sobre el valor público de la infracción electoral, *IEP, Documento de Trabajo 139, Lima.*

Lavrin, Asunción (comp.) (1978). Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas Históricas, *FCE, México DF.*

Lempérière, Annick (2000). La representación política, en: *Marco Bellingeri (coord.), Dinámicas de Antiguo Régimen y orden constitucional: representación, justicia y administración en Iberoamérica, siglo XVIII y XIX. Otto Editores, Turín.*

Lux, Martha y Pérez María Cristina (2020). Los estudios de historia y género en América Latina, *Historia Crítica. Vol. 77.* pp. 3-33.

Medina, María Clara (2009). Loca por la independencia: Género y razón ilustrada en Mariquita Sánchez hasta su exilio (Río de la Plata, primera mitad del 1800). *Anales N.E. Vol 12.* pp. 135-164.

Mizraje, María Gabriela (2004). “Mariquita Sánchez de Thompson. Intimidad y política. Diario, cartas y recuerdos”, *Adriana Hidalgo Ediciones, Buenos Aires.*

Molina, Eugenia (2011). Sociabilidad y redes político-intelectuales: Algunos casos entre 1800 y 1852, *CILHA 12 (1)*, pp. 19-53, disponible en línea: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/cilha/article/view/4163>.

Moutoukias, Zacarías (1988). Burocracia, contrabando u autotransformación de las elites. Buenos Aires en el siglo XVII. *Anuario IEHS, Vol. 3.* pp. 213-247.

Navarrete González, Carolina Andrea (2009). La ‘otra casa’ de Mariquita Sánchez: cartas, autoría femenina e influencia de la

mujer en la República. *Espéculo, Revista de estudios literarios*, 43, disponible en línea: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero43/mariqsan.html>.

Sábato, Hilda (comp). (1999). Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina. *FCE, México DF.*

----- (2016). Sobre la ciudadanía política en América Latina en el siglo XIX, en: *Alicia Salmerón y Cecilia Noriega Elío (ed.), Pensar la modernidad política. Propuestas desde la nueva historia política, Instituto Mora, México DF.*

Sáenz Quesada, María (1995). Mariquita Sánchez: vida política y sentimental, *Sudamericana, Buenos Aires.*

Sautu, Ruth (2004). El método biográfico. La reconstrucción de la sociedad a partir del testimonio de los actores, *Lumiere, Buenos Aires.*

Scott, Joan. (1991). Historia de las mujeres, en: *Peter Burke, Formas de hacer historia. Alianza, Barcelona.*

Scott, Joan (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico, en: *Marta Lamas, (comp), El género: la construcción cultural de la diferencia sexual, PUEG, México DF.*

Socolow, Susan (1978). Los mercaderes del Buenos Aires virreinal: familia y comercio, *Ediciones de la Flor, Buenos Aires. .*

----- (2016). Las mujeres en la América Latina colonial, *Prometeo, Buenos Aires.*

Ternavasio, Marcela y Godlman, Noemí. (2012). Construir la República: Semántica y dilemas de la sobería popular en Argentina durante el siglo XIX, *Revista de sociología e política. Vol N°20, pp. 11-19.*

Vilaseca, Clara (comp) (1952). Cartas de Mariquita Sánchez. Biografía de una época, *Peuser, Buenos Aires*.

Zavalía Lagos, Jorge (1986). Mariquita Sánchez y su tiempo, *Plus Ultra, Buenos Aires*.

Zucotti, Liliana (1993). Mariquita Sánchez: El cuerpo de la memoria, *Anuario IEHS*, 8, pp. 249-255.

LA SELECCIÓN DE VARGAS. FÚTBOL Y PODER POLÍTICO EN LAS COPAS DEL MUNDO (1930-1954)

Julio Héctor Macías *

La selección de fútbol de Brasil es la única que jugó todos los mundiales, desde el primero (Uruguay, 1930) hasta nuestros días¹. Es, además, el equipo que más veces ganó ese torneo (5). Y de los dos trofeos que se han puesto en disputa, desde 1930, a uno

de ellos —la copa Jules Rimet²— Brasil se lo adjudicó en propiedad

*El autor es Especialista en Docencia Universitaria (UNMDP) y Licenciado en Historia (UNMDP). Actualmente se desempeña como JTP en la cátedra de Historia Americana General Contemporánea de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP). Integrante del Grupo de Estudios Latinoamericanos (GEL) de la UNMDP jmacias@mdp.edu.ar

1 Este artículo fue escrito antes del Mundial de Qatar disputado a fines de 2022.

2 El dirigente francés Jules Rimet (1873-1956) fue presidente de la Fédération Internationale de Football Association (FIFA) —fundada en 1904— entre 1921 y 1954. Fue el principal promotor de la creación de la Copa Mundial de la FIFA en 1930 y el sostén de la pretensión uruguaya de organizar el primer torneo. Enfrentó el desinterés de otros dirigentes europeos y logró que la selección de su país, Francia, concurrese al certamen en Montevideo. Cuando, después de la II Guerra Mundial, la FIFA volvió a reunirse en 1946 en Luxemburgo, los dirigentes presentes —por aclamación— decidieron nombrar a la Copa del Mundo como “Copa Jules Rimet” en homenaje a su presidente que cumplía un cuarto de siglo al frente de la entidad. Se estipuló que la primera selección que ganase la Copa del Mundo 3 veces consecutivas o alternadas obtendría en perpetuidad el trofeo y eso lo logró Brasil en 1970 (luego de los éxitos de 1958 y 1962). La Copa Jules Rimet era de 35 centímetros de altura y pesaba aproximadamente 3 kilos 800 gramos, era de plata y chapada en oro y contaba con una base azul hecha de lapislázuli. En los cuatro lados de la base tenía una placa de oro y allí se grabaron los nombres de los vencedores del trofeo entre 1930 y 1970. Durante la II Guerra Mundial, el italiano Ottorino Barassi, vicepresidente de la FIFA, escondió el trofeo que su país había ganado en 1934 y 1938 en una caja de zapatos. Y en 1966, poco antes de celebrarse el campeonato en Inglaterra, fue robado mientras se lo exhibía aunque logró recuperárselo. En 1983, ya en poder de Brasil, la Copa Jules Rimet volvió a ser robada, pero esta vez los ladrones la fundieron y se perdió para siempre. La que se exhibe en Río de Janeiro, en la sede de la Confederación Brasileña de Fútbol, es una réplica. En 1974 comenzó a ponerse en juego el actual trofeo de la Copa del Mundo de la FIFA el que no se entregará a ningún equipo en perpetuidad. Sobre el tema, entre muchos otros, ver: Lycio Vellozo Ribas, O Livro de Ouro das Copas, Faro Editorial, San Pablo, 2018 —edición limitada—.

por haberse impuesto en tres ocasiones: 1958, 1962 y 1970, periodo que coincidió con el surgimiento de la gran figura futbolística brasileña de todos los tiempos: Edson Arantes do Nascimento, *Pelé*.

Si el fútbol explica Brasil, como dice el periodista e historiador brasileño Marcos Gutterman (2009), se nos ocurrió como una nueva aproximación y abordaje de nuestro objeto de estudio –la relación de los medios de comunicación con el poder y la gravitación social de los deportes, en especial el fútbol-, buscar una vez más referencias concretas desde lo histórico a esa ligazón entre el juego, la política, la economía y la sociedad. Una cuestión que ha sido muy estudiada por las ciencias sociales en nuestros países (para el caso específico de Brasil, motivo de este trabajo, corresponde citar los trabajos pioneros del antropólogo Roberto DaMatta (1982, 19-41), quien esquivó la clásica tesis marxista de los deportes como “opio de los pueblos” y sugirió verlos mejor como un “drama social”, un espacio donde quedan en evidencia los códigos, valores y actitudes que anidan en las distintas esferas sociales)¹, pero donde siempre es posible encontrar un camino no recorrido, al menos en Argentina: puntualmente, la selección brasileña de fútbol y su derrotero en los mundiales mientras el país Brasil –como telón de fondo- era escenario de múltiples situaciones sociales, políticas y económicas que lo modificaron de raíz, en los sucesivos gobiernos encabezados por Getúlio Vargas, iniciados en 1930, poco después del primer Mundial y concluidos con su suicidio en 1954, apenas finalizado el Mundial celebrado en Suiza.

El espacio temporal escogido (1930-54) es un primer recorte hacia una investigación posterior que abarcará las primeras tres

¹ La cita de los trabajos de DaMatta es a los solos efectos de reconocer su tarea iniciática, sin pretensión alguna de exhaustividad.

consagraciones mundiales del fútbol brasileño, es decir de 1958 a 1970, que coincidieron con un gobierno desarrollista –el de Juscelino Kubitscheck-, otro popular nacional con influencias izquierdistas – el de Joao Goulart- y el tercero en plena dictadura –en especial el de Ernesto Garrastazú Médici-, cuestión que quedará al margen del presente estudio cuya hipótesis central es que fue en el largo período de vigencia de Getúlio Vargas que el fútbol adquirió en Brasil una dinámica bien definida en lo que a su relación con los factores de poder. Caben las preguntas de rigor, que pueden y deben hacerse ante episodios similares, con respuestas que no alcanzan para cubrir el interrogante principal: ¿el fútbol, en este caso específico la selección brasileña personificada por sus dirigentes y hombres fuertes, entrenadores y ocasionales jugadores, permitió que se lo utilizase para fines que escapaban de lo meramente deportivo, fue ajeno a ese uso? ¿qué réditos sacó el fútbol de la situación de privilegio que le tocó protagonizar? ¿cuál fue el resultado obtenido por y desde las esferas gubernamentales brasileñas con su intromisión plena en el fútbol, la selección y la actuación de ésta en las Copas del Mundo? ¿hubo componentes raciales a los que deba prestárseles atención?

1930: PRIMER MUNDIAL Y FIN DE LA REPÚBLICA DEL CAFÉ CON LECHE

Cuando se jugó el primer mundial de fútbol (Uruguay, julio de 1930), Brasil vivía los últimos meses de la llamada *Republica Velha* (1889-1930), que Loris Zanatta (2014: 88-89) define como un pacto entre oligarquías, fundamentalmente las de San Pablo y Minas Gerais –lo que dio origen a la llamada República del Café con Leche-, régimen que encontró su razón de ser en la alternancia política de los estados

más fuertes, la amplia autonomía de sus provincias, llamadas desde entonces estados, el poder de los *coronéis* (el coronelismo) y en la Constitución de 1891 y sus bases institucionales: presidencialismo, federalismo y sistema parlamentario bicameral (Lilia Schwarcz y Heloisa M. Starling, 2016: 508-513).

Al entrar en tensión la alianza oligárquica por las irrespetadas pretensiones políticas de los dirigentes del Estado de Río Grande do Sul en la sucesión presidencial y los lógicos límites que tenía el propio proyecto de dominación oligárquica, Getúlio Vargas –*gaúcho*, proveniente de una familia de ganaderos de Río Grande do Sul-, candidato presidencial derrotado en las fraudulentas elecciones de 1930, se unió a sectores de la izquierda militar (*los tenentes*, encabezados por el muy popular Luís Carlos Prestes)² y a otros grupos de la oposición también marginados de la toma de decisiones, para dar el golpe de octubre que terminó la primera república y dio paso a una etapa que se extendería durante casi un cuarto de siglo en la que Vargas –con todas sus oscilaciones y contradicciones- fue la principal figura de la política brasileña. La “época de Vargas” –como la definió Mónica Hirst- produjo cambios radicales en la economía, la política, la sociedad y la cultura brasileñas (Mónica Hirst, 1981; Schwarcz y Sterling, 2016: 577). El fútbol no escaparía a esas transformaciones.

Brasil fue una de las 13 selecciones que tomaron parte del primer Mundial de fútbol, que fue una especie de competencia sudamericana ampliada con la intervención de dos equipos de Norte América y sólo 4 europeos. La mayoría de las ausencias fueron justificadas por los altos costos del viaje, la crisis económica

² Sobre el tema del *tenentismo*, se recomienda leer –entre otros-: Joao Quartim de Moraes, *Izquierda militar y tenentismo en Brasil*, Le Monde Diplomatique, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2010.

global provocada por la caída de la Bolsa de Wall Street en 1929 y ni el compromiso por parte de Uruguay de hacerse cargo de todos los gastos de los viajeros hizo cambiar a los dirigentes europeos de su decisión que fue vista como un desaire en Montevideo, mucho más cuando casi en simultáneo se efectuó en Suiza un torneo interclubes europeo con la presencia de muchos de los jugadores – especialmente los centroeuropeos- que pudieron haber intervenido en la Copa del Mundo.

Uruguay venía de ser campeón del torneo olímpico de fútbol en 1924 (París) y 1928 (Ámsterdam) y Argentina fue finalista en la cita olímpica de la ciudad holandesa. Los dos países rioplatenses eran, entonces, las máximas expresiones futbolísticas de América del Sur, y Brasil estaba un paso atrás³. La actuación de los brasileños en la Copa del Mundo de 1930 (donde jugaron con camiseta blanca) fue irregular: tras perder con Yugoslavia⁴ y vencer a Bolivia, resultaron eliminados en la primera ronda. Al cabo, el local Uruguay venció a Argentina en la final una vez más.

Brasil fue al Mundial de 1930 con un equipo disminuido que, entre otras cosas, no había jugado ningún partido con otras selecciones extranjeras en los últimos 5 años⁵. Las disputas internas

3 Hasta ese momento se habían jugado 12 Copas América o *Sudamericanos*, con 6 títulos uruguayos, 4 argentinos y Brasil sólo había ganado en 1919 y 1922, cuando fue local.

4 La representación del entonces país balcánico sólo fue formada por jugadores de origen serbio porque los de origen croata se negaron a integrar el equipo nacional.

5 Tras jugar la Copa América en Buenos Aires en la navidad de 1925, su siguiente partido internacional fue el debut ante Yugoslavia en la Copa del Mundo en julio de 1930. Ver: Lycio Vellozo Ribas, *op. cit.*

entre los sectores políticamente dominantes –que derivaron en la llamada *Revolución de Octubre* de 1930- también se daban en el fútbol. Los dirigentes, especialmente los de Río de Janeiro y San Pablo, discutían si apoyar el *amateurismo* o el profesionalismo en el fútbol (como ocurría en otros países) pero también lo hacían por el control administrativo del juego. Los paulistas creían que los *cariocas*⁶ eran favorecidos y aprovecharon la cercanía de la cita montevideana para expresar su descontento: se negaron a ceder a sus jugadores para integrar el equipo nacional (15 de 26 convocados pertenecían a equipos del estado de San Pablo). La prensa paulista definió como una representación sólo carioca a la que concurriría al campeonato mundial y la de Río exaltó el patriotismo de los jugadores y criticó el regionalismo paulista “apátrida y pernicioso”. Además, el presidente Washington Luis (paulista), más preocupado por controlar la tensión política generada por su decisión de imponer como sucesor a Júlio Prestes y en medio de la crisis económica como producto del *crack* de la bolsa neoyorquina, no ayudó con los costos del viaje hasta la capital uruguaya. En San Pablo hubo festejos populares por la eliminación del equipo que fue a la Copa del Mundo, que en definitiva, sólo contó con 2 jugadores paulistas (Farías, 2014: 98-100; Lycio Velloso Ribas, 2018: 9).

Historia conocida, el fútbol también llegó a Brasil de la mano de británicos o descendientes de británicos a fines del siglo XIX; de origen aristocrático o más cercano a las clases altas, su aceptación entre los sectores socialmente bajos o de escasos recursos creció rápidamente, al igual que en el resto de Sudamérica, Las disputas,

6 Apodo con el que se conoce a los nacidos o habitantes de Río de Janeiro.

no sólo en Brasil, entre quienes defendían el *amateurismo* en el fútbol y los que apoyaban el profesionalismo⁷ llevaba varios años. A diferencia de lo que ocurre en otros ámbitos de la sociedad, en el fútbol (y en los deportes en general) las capacidades naturales o incorporadas a través de la práctica no establecen una línea divisoria entre el profesional y el que no lo es. El profesional del fútbol no es el único poseedor de atributos y conocimientos sobre el juego, ya que hay muchos *amateurs* que también los tienen: lo que distingue a uno de otro es la retribución económica. En las primeras décadas del siglo XX, el *amateurismo* en los deportes y particularmente en el fútbol fue un valor en sí mismo en una sociedad que se complejizaba y se volvía “profesionística”, y en la cual el progreso meritocrático y de status y la movilidad social ascendente eran tan importantes como la recompensa económica.

En la década de los '20 cuando las competencias futbolísticas internacionales parecían mostrar –sobre todo para la narrativa periodística de la época- que los antiguos discípulos sudamericanos eran tan buenos como sus maestros británicos e incluso los habían superado, el profesionalismo sumaba otra preocupación para los viejos *sportsmen*. Abiertamente se marcaba una frontera entre aquellos que practicaban el fútbol sólo como un “pasatiempo” (los sectores de las elites, defensores del *amateurismo*) y los que hacían valer sus habilidades y capacidades “especiales” para el juego (sobre todo provenientes de los sectores populares, los que potencialmente podían beneficiarse con el profesionalismo).

En Brasil, en particular, el profesionalismo en el fútbol –el

⁷ Entendemos por profesionalismo en el fútbol la relación contractual entre un club/sociedad y un jugador, a través de la cual éste percibe de aquel un pago (una suma de dinero o un beneficio económico) por prestar sus servicios como tal por un lapso fijado. Lo contrario es el *amateurismo*.

pago por jugar al fútbol- se asociaba a la presencia en los equipos de jugadores negros, mulatos o pobres, lo que estaba mal visto por las clases más acomodadas que no entendían al juego como una manera de sumar un ingreso económico. En la sociedad carioca, en los clubes que tomaban parte del torneo estadual de Río de Janeiro (Roberto Assaf y Clóvis Martins, 2010), que jugaran negros y mulatos era común en los equipos de la zona norte o de los suburbios de la entonces capital brasileña. El club de Regatas Vasco da Gama, de origen elitista (aunque los colores de su escudo, blanco, negro y rojo, procuraban resaltar la integración étnica y racial que pretendían) fue un poco más allá y para el torneo de 1923 integró su plantel con negros y mulatos que además trabajaban de chófer de taxi, pintor de paredes, estibador o camionero. La humillación que eso supuso para otros participantes del certamen, provocó la división del ente dirigenial (Fariás, 2014: 65-69).

El rechazo a los jugadores negros o mulatos o mestizos abarcaba tanto a los equipos o sociedades deportivas como a la propia selección nacional y a las autoridades no sólo deportivas: en 1921 el presidente Eptácio Pessoa (1919-1922) le pidió a los dirigentes futbolísticos que no convocasen negros o mulatos para integrar la selección de Brasil que disputaría la Copa América en Buenos Aires, ya que el país debía ser representado en el exterior por blancos y gente de bien, para mostrar una imagen de “civilidad, elegancia y progreso”. Pessoa no quería que se repitiese lo vivido un año antes en la propia Buenos Aires, cuando antes de un amistoso entre argentinos y brasileños, el diario porteño *Crítica* trató de *macaquitos*⁸ a los integrantes del conjunto visitante (Fábio

⁸ *Macacos* (chimpancés) es el modo despectivo con que los soldados paraguayos se referían a los soldados negros (esclavos) que combatían por el Brasil en la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870). En 1914, el futbolista Carlos Alberto Fonseca Neto, de Fluminense, se maquillaba con polvo de arroz para ocultar su piel mulata.

Franzini, 2000; Assaf y Martins, 2010: 88; Macías, 2013b; Farias, 2014: 68-69).

VARGAS, *ESTADO NOVO* O CUANDO BRASIL SE PUSO LOS BOTINES

Como ya fue escrito, el fútbol no escapó a las transformaciones de todo tipo que se concretaron o pusieron en marcha en Brasil durante la llamada “época de Vargas”. El sociólogo historiador Waldo Ansaldi identifica cinco momentos de la prolongada influencia varguista: Gobierno Provisorio (1930-1934), presidencia constitucional (1934-37), *Estado Novo* (1937-1945), presidencia de Eurico Gaspar Dutra (1945-1950) y retorno de Vargas a la presidencia con el voto popular (1951-54) hasta su suicidio, que ocurrió en agosto de 1954 (Ansaldi, 1994: 184). Y hasta hay quienes alargan su gravitación en la vida política brasileña hasta 1964, cuando un golpe de Estado derrocó al presidente Joao *Jango* Goulart, que había sido su ministro de Trabajo.

Periodizemos de la manera que elijamos, Getúlio Vargas es un parte aguas en la historia brasileña del siglo XX. Como si fuera un péndulo, durante su ejercicio del poder osciló sus apoyos a izquierda y derecha, fue corporativo, democrático, dictador, nacionalista, aliadófilo o antiimperialista. Todo en una misma persona.

En lo económico debió lidiar con las consecuencias de la crisis del '29, porque los términos de intercambio se modificaron abruptamente: los precios de las exportaciones de los países periféricos cayeron en valores constantes y subieron los de las

importaciones manufacturadas de los países centrales (por otro lado, se cambió el patrón oro por el patrón dólar). Para el caso brasileño, el precio internacional del café se redujo de modo notorio y eso impactó fuertemente en su economía.

Pese a esa circunstancia, durante el varguismo en Brasil creció la industrialización—como un proceso más integral acoplado a la ISI, industrialización por sustitución de importaciones que siguieron varios de los países de nuestra América y que en el caso brasileño se reflejaría con fuerza con las empresas nacionales de luz y petróleo- y también la urbanización, como reflejo de fuertes migraciones internas: es el tiempo del crecimiento del ABC paulista (los municipios de Santo André, Sao Bernardo do Campo y Sao Caetano), poderosos cordones industriales donde el movimiento obrero se hizo más potente aún, favorecido—entre otras cosas- por reformas y legislaciones laborales o regímenes especiales que se pusieron en marcha en esta época⁹ (Ansaldi, 1994).

Las transformaciones gestadas durante el prolongado periodo de influencia de Getúlio Vargas alcanzaron también el régimen electoral (John D. French, 1999) y otro aspecto que se fortaleció fue el del nacionalismo. En este punto, el fútbol (entre otras actividades socio culturales masificadas) generó una integración nacional convenientemente apoyada desde la prensa, cuestión que ampliaremos más adelante en este trabajo.

Por ejemplo, en las publicaciones periodísticas fueron reemplazadas las palabras inglesas que se utilizaban en las notas futbolísticas por términos en portugués, más comprensibles para

9 Sobre el varguismo, entre otros, también recomendamos la lectura de: Waldo Ansaldi, *Tierra en Llamas. Una Introducción a América Latina en los años 1930*, Ediciones Al Margen, La Plata, 2003.

todos los lectores. Si bien es cierto que la relación patria/fútbol ya había sido puesta de manifiesto cuando Brasil ganó la Copa América 1919 (jugada en territorio brasileño) –es ahí cuando varios autores ven el origen de Brasil como *país do futebol* (Franzini, 2000)-, está claro que durante el varguismo se concibió al fútbol como una estrategia para ampliar la base social del régimen, aproximarse a las masas y aliviar las innegables tensiones sociales (Farías, 2014: 119-124).

Como en otros países, el fútbol y no todas las otras prácticas deportivas, era un espacio de socialización e igualdad de posibilidades y condiciones para ricos y pobres. Como dice Franzini (2006) fue en el periodo varguista cuando Brasil “*calçou chuteiras*”, se puso los botines –por el calzado de los futbolistas-: especialmente en el eje Río de Janeiro/San Pablo la radio, gran vehículo de comunicación y entretenimiento, y la prensa escrita (que también tuvieron profundas transformaciones), dieron grandes espacios a las crónicas deportivas y futbolísticas en particular y el país se integró. En ese sentido, los relatos radiales de los partidos de fútbol, las principales características de los mismos¹⁰, junto con los mitos y dramas creados alrededor de los principales jugadores contribuyeron a fortalecer la idea de identidad nacional propiciada desde el gobierno de Getúlio Vargas (Farías, 2014, 119-124).

10 Como los relatores de fútbol considerados pioneros no tenían espacios separados del público, muchas veces estaban en medio de las tribunas y sus voces se confundían con las de los propios espectadores. Eso hizo que agudizaran su creatividad para distinguirse; por ejemplo, el luego famoso compositor musical Ary Barroso fue uno de los pioneros de las transmisiones futbolísticas en Brasil y cada vez que había un gol tocaba una corneta (bautizada a *gaitinha do Ary*) para llamar la atención de sus oyentes. Barroso, en 1939, escribió *Aquarela do Brasil*, canción que las películas de Walt Disney ayudaron a popularizar mundialmente, cuyas primeras estrofas dicen: “*Brasil, meu Brasil brasileiro...*”, todo un reflejo del clima nacionalista de la época de Vargas.

Un año antes de la Copa del Mundo de 1934 (que se jugó en Italia, donde gobernaba el fascismo mussoliniano) el fútbol se profesionalizó en Brasil de modo definitivo, lo que sumó tensiones a la relaciones entre la Confederación Brasileña de los Deportes (CBD) –que rechazaba el profesionalismo- y las federaciones carioca o paulista –cuyos clubes estaban de acuerdo-, que crearon otra asociación futbolística, cuya dirigencia era cercana ideológicamente a Vargas. Como la CBD mantenía la afiliación a la FIFA, le correspondía la conformación de la selección que concurriría a la cita mundialista. Una vez más, Brasil fue a la Copa del Mundo con un conjunto disminuido y el resultado fue el mismo de 4 años antes: fracasó y fue eliminado tras el primer y único partido que disputó. La selección italiana fue la campeona.

Farías (2014: 124) afirma que la de 1934 fue la primera Copa del Mundo en la que el poder de turno ejerció presiones sobre la selección brasileña de fútbol. Franzini (2006) agrega que el presidente de la CBD era Luiz Aranha, hermano del ministro de Hacienda del gobierno de Vargas, Oswaldo Aranha y que el propio presidente recibió a la delegación antes de partir hacia la competencia cuando les recordó que la suya no era una misión sólo deportiva, ya que encerraba un deber cívico:

“Ides para um país que se renova moral e materialmente. O italiano, que se sentia deprimido antes do advento do fascismo, sente-se agora orgulhoso de sua própria raça. É esse o exemplo que deve guiar os esportistas brasileiros”¹¹

En sintonía con lo anterior, el jefe de la delegación que viajó a Italia era el periodista Lourival Fontes, ligado a la *Ação*

11 Fábio Franzini, Quando a patria calçou chuteiras, en: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Año 1, Número 7, Enero, Rio de Janeiro, 2006.

Integralista Brasileira (AIB) –de pensamiento ultraconservador y extrema derecha- sobre la que Vargas se recostó una vez que se desembarazó de la influencia *tenentista* (Ansaldi, 1994: 185-191). Fontes, antes de la travesía a Italia, pidió a la prensa que no criticase a los futbolista seleccionados, definidos como verdaderos patriotas: más adelante Fontes sería funcionario del gobierno varguista y estuvo al frente del *Departamento de Imprensa e Propaganda* (DIP) (Farías, 2014: 124; Schwarcz y Sterling, 2016: 601)¹².

La experiencia (fútbolística) de la Copa del Mundo de 1934 fue aprendida. Y cuando Getúlio Vargas en 1937 dio un autogolpe que condujo a la dictadura denominada *Estado Novo*, un intento para encontrar soluciones a la crisis de dominación oligárquica (Ansaldi, 1994: 192), el fútbol ingresó de lleno en el ambiente de pleno nacionalismo que se gestó: *as chuteiras* ya no se quitarían más (Franzini, 2006). En esos años, y en la próxima década (no antes), es cuando nació también en el fútbol la rivalidad entre brasileños y argentinos, la que se acentuará con el paso del tiempo.

En términos económicos, el *Estado Novo* además de profundizar la ISI, incrementó de modo complejo la división del trabajo y entendió al pueblo como un sujeto político colectivo jerarquizado y dignificado por el trabajo; en lo político fue un régimen autoritario que negó el liberalismo, procuró corregir sus “excesos” y avanzó en la construcción de un partido único, que no admitía la disidencia, para lo cual sustituyó la intermediación

12 El DIP, según Schwarcz y Sterling, tenía seis secciones: propaganda, radiodifusión, cine y teatro, turismo, prensa y servicios auxiliares lo que le permitió intervenir en todas las áreas de la cultura brasileña, desde crear publicaciones afines a Vargas hasta controlar la música popular, institucionalizar la fiesta del Carnaval y en especial organizar el hoy famoso Carnaval carioca. Ver: Lidia Schwarcz y Heloísa M. Starling, Brasil. Una biografía, *Debate*, Buenos Aires, 2016.

de cuerpos colegiados por organismos técnicos y corporativos por encima de los cuales estaba la figura personalista del propio Vargas, lo que no impedirá su posterior fracaso, impuesto por sus propias limitaciones (Ansaldi, 1994: 193-194; Schwarcz y Sterling, 2016: 599-602).

Mientras el modelo de gobierno que se seguía en Brasil era el de la Italia de Mussolini, la Alemania de Hitler o el Portugal de Salazar, para 1937, casi de modo simultáneo con la instauración del *Estado Novo*, en lo que a fútbol se refiere, finalmente la CBD –una de las tantas estructuras cooptadas desde el poder– aceptó el profesionalismo. Se avecinaba la Copa del Mundo de 1938 (en Francia) y el sueño de un Brasil campeón mundial sirvió para reafirmar la grandeza nacional. Los jugadores seleccionados fueron vistos como embajadores del país en Europa y de ellos se esperaba coraje, disciplina y patriotismo por encima de todo. En las continuas referencias a Getúlio Vargas en la radio o la prensa escrita y a los altos intereses de la Nación, se justificó el carácter oficial de la delegación que viajó a la competencia futbolística: Alzira, hija del presidente, fue la madrina del equipo¹³ que fue despedido por una multitud cuando partió desde Porto Alegre (Franzini, 2006).

Ya en la Copa del Mundo, Brasil superó ajustadamente sus dos primeros encuentros y pasó a semifinales, donde fue derrotado por Italia –que volvería a ser campeón mundial– en un partido en el que los brasileños se sintieron perjudicados por los árbitros, lo que motivó una protesta formal que fue tratada de urgencia por

13 Durante el certamen, Alzira Vargas envió varios telegramas al plantel brasileño en los que enaltecía el esfuerzo de los jugadores. Ver: Diário de Pernambuco, 18-6-38, disponible en línea: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

parte de la FIFA, que no la convalidó¹⁴. Eso generó un clima de frustración y desgracia nacional, en especial desde el gobierno que había dispuesto la instalación de altavoces en plazas y espacios públicos para facilitar el seguimiento de las transmisiones radiales del único periodista radial enviado desde Sudamérica (Gagliano Neto). Los días de partido había un virtual feriado. Una vez obtenido el tercer lugar en la competencia, la prensa –sobre todo la deportiva- se encargó de considerar a la selección brasileña como una especie de campeona mundial moral¹⁵.

El escritor, sociólogo y antropólogo brasileño Gilberto Freyre escribió entonces el artículo periodístico “*Foot-ball Mulato*” que fue publicado en *Diário de Pernambuco* (de la cadena de Diários Associados), donde señalaba que el fútbol brasileño era una forma de “danza” que permitía el lucimiento individual lo que había quedado demostrado con el equipo “*fortemente afro-brasileiro*” que participaba de la Copa del Mundo de Francia, el que expresaba a la perfección la nacionalización del fútbol y la singularidad de la verdadera formación “social democrática” brasileña marcada por el mestizaje y el malandrage¹⁶. El fútbol-arte

14 *Diário de Pernambuco*, 17-6-38, disponible en línea: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

15 “*Quer queira ou nao a FIFA somos os campeos do mundo!*” y “*O Brasil nunca precisa de penalty para vencer*”, *Jornal dos Sports*, 20-6-38, disponible en línea: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

16 El *malandragem* (y por extensión los *malandros*) se origina en los barrios marginales de Río de Janeiro: eran aquellos a los que les gustaba bailar *samba*, pequeños robos y al galanteo. Criminales de poca monta con el tiempo se los ha considerado rebeldes al sistema y en cierta forma se ha elogiado su forma de disfrutar sin responder normas sociales o por vivir sin un trabajo fijo.

en definitiva. El artículo de Freyre tendrá una profunda influencia en las interpretaciones posteriores sobre el estilo brasileño de jugar al fútbol (Gilberto Freyre, 1938; Franzini, 2006; Ronaldo George Helal, Filipe Mostaro y Fausto Amaro, 2014; Farías, 2014: 148-157).

La Copa del Mundo de 1938 significó la aproximación definitiva del gobierno de Vargas al fútbol, relación que ya no se interrumpirá en el futuro, con importantes ayudas financieras y una notoria intervención en asuntos dirigenciales: a través del juego se podía trasladar más fácilmente la ideología oficial y, además, facilitar el contacto con las masas.

POPULISMO, EL PODER DE LA PRENSA, RIVALIDADES CERCANAS Y “MARACANAZO”¹⁷

Poder, nacionalismo, políticas populistas y/o nacionalistas, expansión de la participación de las masas populares, influencia y profesionalización de la prensa. Todo eso se dio en Brasil casi en

17 En este y el siguiente tramo del trabajo se recuperan y amplían ideas desarrolladas en: Julio Macías, “Entre el arrepentimiento y los silencios: la prensa brasileña y el golpe de Estado de 1964” en: E. Alejandro Busto, Carla Debenedetti, Julio Macías y Rodolfo Rodríguez (compiladores), Redemocratización, Derechos Humanos y nuevos colectivos políticos en América Latina. La Historia después de la Historia, Universidad Nacional de Mar del Plata, E-Book, 2013. También, las aportadas en: Julio Macías, “Arrepentimientos, olvidos y silencios. Nueva lectura del apoyo periodístico al golpe de Estado de 1964 en Brasil”, en: Diacronie, Studi di Storia Contemporanea: La dittature militari, fisionomia ed eredità politica, 24, 4/2015, disponible en línea: http://www.studistorici.com/2015/12/29/macias_numero_24/. Finalmente, se recogen conceptos esbozados en: Carla Debenedetti y Julio Héctor Macías: “Lo que la máscara esconde: la conflictiva relación entre gobiernos y prensa en Brasil. Los casos de Vargas, Goulart y Lula (1950-2010), ponencia presentada en: las I Jornadas Nacionales e Internacionales en Estudios Latinoamericanos y del Caribe. Imperialismo, Neoliberalismo, Resistencias y Nuevos Colectivos Políticos en América Latina y el Caribe. Facultad de Humanidades- Universidad Nacional de Mar del Plata, 18 y 19 de agosto de 2016.

simultáneo en el periodo posterior a la segunda guerra mundial y el fútbol, en especial la selección brasileña, contribuyó a amalgamar intereses a menudo contrapuestos, sirvió como válvula de escape y en suma fue un actor privilegiado –especialmente por la voluntad de sus capas dirigenciales- de ese momento histórico.

Cuando la segunda guerra mundial se inició en septiembre de 1939, el *Estado Novo* daba virtualmente sus primeros pasos. La llamada dictadura de Vargas se prolongó hasta 1945, lapso en el cual se profundizaron los cambios gestados en la etapa anterior. Brasil osciló entre posturas más cercanas a los regímenes totalitarios (el nazismo, el fascismo o el salazarismo portugués), la neutralidad y finalmente apoyos abiertos a la causa aliada, lo que llevó al envío de una fuerza expedicionaria brasileña de más de 20 mil hombres (de los cuales murieron unos 2.000) que combatió en el frente italiano¹⁸. Muchos científicos sociales interpretan la decisión de participar activamente del conflicto bélico como parte de una estrategia más amplia del varguismo para lograr un mejor posicionamiento en la escena política mundial posterior a la guerra.

Vargas pretendió quedarse en el poder a través del voto popular en las elecciones convocadas para diciembre 1945. En agosto y septiembre hubo grandes manifestaciones de sus seguidores en las principales ciudades bajo la consigna “Queremos Getúlio”, un proceso que en la historiografía brasileña es conocido como *queremismo*. Pero sectores militares y empresariales conservadores no estaban de acuerdo con la continuidad de Vargas que, finalmente, en octubre, declinó su participación en las elecciones en las que se

18 Entre algunos de los que integraron esa fuerza expedicionaria podemos destacar al luego presidente de facto durante la dictadura brasileña que derrocó a Joao Goulart en 1964, el militar Humberto Castello Branco o Celso Furtado, que fue ministro de Planeamiento del propio Goulart y un destacado integrante de la CEPAL en los '60.

impuso el general Eurico Gaspar Dutra, filonazi, que había sido ministro suyo hasta que se convirtió en el ariete para forzar su salida del poder y el final del *Estado Novo*. Era un paso adelante pero no del todo firme hacia la plena democracia, que de ningún modo significó la salida de Vargas (quien a regañadientes apoyó a Dutra) de la escena política brasileña, ya que había obtenido fuertes apoyos en sectores populares y de izquierda a los que antes había combatido, como el Partido Comunista Brasileño liderado por Luís Carlos Prestes. Es más, en esa votación, Vargas fue electo senador por Río Grande do Sul y Sao Paulo y diputado por el distrito federal de Río de Janeiro (French, 1999; Leslie Bethell, 2018: 181)

El gobierno de Dutra se caracterizó, en lo político y en el comienzo de la guerra fría, por su marcada actitud contra el comunismo ya que con la poderosa base obrera industrial en el Gran San Pablo cada vez más radicalizada, lo percibió como una amenaza para la república: por eso intervino centenares de sindicatos y reprimió ferozmente a los militantes izquierdistas, además de romper relaciones con la Unión Soviética. Además, se sancionó otra Constitución, que pareció devolverle poder a los aparatos políticos tradicionales en una sociedad que, pese a todo, seguía siendo rural. En lo laboral, Dutra reutilizó las leyes heredadas del *Estado Novo* y en lo económico, luego de un breve experimento liberal de reducción de aranceles, su gobierno se volvió intervencionista y autoritario: reimplantó los controles sobre las importaciones y más adelante puso en marcha múltiples tipos de cambio. Las reservas acumuladas durante la guerra mundial se agotaron y la inflación se disparó. Por otro lado, desechó la planificación, se regresó a la dependencia de las importaciones

de café y se abandonó la incipiente industrialización del periodo varguista, al tiempo que aumentaron las inversiones de capitales de EE.UU. por ejemplo en el sector de los yacimientos de hierro. Dutra, que se veía a sí mismo como un hombre austero, también tomó medidas contra cuestiones que entendía atentaban contra la moral y buenas costumbres: por ejemplo, prohibió el juego en todo Brasil y cerró los casinos, lo que dejó sin empleo directo a miles de personas (Bethell, 1990, Vol. 11: 58 y 63; 1990, Vol 12: 97 y 152; Thomas E. Skidmore y Peter H. Smith, 1996: 188-189; Schwarcz y Sterling, 2016: 637-641).

Las Copas del Mundo de fútbol no se jugaron debido a la guerra. Por eso, desde fines de la década de los '30 y, fundamentalmente, en los años '40, las confrontaciones deportivas sudamericanas cobraron un renovado impulso. Pese a lo que se pretendía desde el gobierno (más el aporte de la prensa), Brasil no lograba superar su propio complejo que, en fútbol, lo ponía por debajo de Uruguay y Argentina, cuestión definida por los propios brasileños como “platinismo” (Fariás, 2014:174).

Para colmo, la selección argentina –con la que Brasil jugaba la Copa Roca, además de los torneos Sudamericanos- enhebró una serie de victorias holgadas contra los brasileños y en la década de los '40 ganó invicta los certámenes continentales de 1941, 1945, 1946 y 1947: sólo perdió el de 1942 ante Uruguay. Era demasiado para el orgullo futbolístico de nuestros vecinos. Son de esos años dos torneos definidos en Buenos Aires que según se vea a un lado u otro tienen un recuerdo distinto: el Sudamericano de 1937, conocido en Brasil como “*jogo da vergonha*” y en Argentina como la noche de los dos goles de Vicente De la Mata¹⁹ y el Sudamericano de

19

El partido comenzó la noche del 1 de febrero de 1937 y terminó

1946, llamada allá “*Batalha de 1946*” y acá como “la tarde en que *Chico* –jugador brasileño- fracturó a Salomón –capitán argentino-. Luego de este partido, las asociaciones futbolísticas de ambos países rompieron relaciones y no jugaron hasta 1956: durante todo el primer peronismo no hubo enfrentamientos futbolísticos entre Argentina y Brasil, es decir Juan Domingo Perón y Getúlio Vargas no se midieron (metafóricamente) en una cancha. No les fue mejor a los brasileños en sus duelos contra Uruguay, pero lo peor estaba por llegar (Farías, 2014: 176-178).

El primer Congreso de la FIFA después de la guerra (celebrado en Luxemburgo en julio de 1946) concedió unánimemente a Brasil la organización de la Copa del Mundo de 1949²⁰, noticia que fue recibida como la confirmación del buen posicionamiento brasileño en el concierto mundial de naciones. Como la ciudad de San Pablo ya tenía un estadio en condiciones de albergar un certamen de la magnitud de un Mundial²¹, dirigentes y periodistas de Río de Janeiro iniciaron la campaña para que la entonces capital también dispusiera de un estadio para la Copa del Mundo, “*o maior*

avanzada la madrugada del 2 de febrero, luego de una larga interrupción motivada por incidentes entre los jugadores, lo que llevó a los brasileños a retirarse a los vestuarios de los que sólo volvieron cuando se les dieron garantías de que no serían agredidos ni por sus ocasionales adversarios ni por los espectadores, enardecidos por la situación. El relator brasileño Ary Barroso, que transmitía mezclado con el público, fue agredido por los simpatizantes argentinos.

20 Posteriormente, y a pedido de la Confederación Brasileña de Fútbol (CBD) el certamen se pasó a 1950.

21 El 27 de abril de 1940, con la presencia del propio Getúlio Vargas, fue inaugurado el estadio Municipal ubicado en el barrio *Pacaembú* de San Pablo, entonces con capacidad para 70 mil personas, construido por el gobierno del *Estado Novo*. Vargas, enfrentado desde siempre con la elite paulista, tuvo que escuchar como los aficionados presentes gritaban el nombre del estado, en un claro mensaje político. *Pacaembú* será utilizado por la dictadura para actos de propaganda y manifestaciones en favor del gobierno. Años más tarde, el estadio de *Pacaembú* cambiará su nombre por el de Paulo Machado de Carvalho, jefe de la delegación a las Copas del Mundo de 1958 y 1962.

estádio do mundo” (Fariás, 2014: 180-181).

Uno de los principales impulsores de la construcción de un campo de fútbol acorde con el potencial de Río de Janeiro y Brasil, fue el periodista Mário Filho, director de *Jornal dos Sports*, quien en 1947 –en línea con las ideas de Gilberto Freyre de la década anterior- escribió una obra que desde entonces es referencia ineludible para hablar del fútbol en Brasil porque marcó el imaginario deportivo nacional y ha sido el centro de muchos y nunca concluidos debates académicos: “*O Negro no futebol brasileiro*”, en el que desarrolló el carácter elitista en los orígenes del fútbol en Brasil y la importancia que tuvieron los jugadores negros y mulatos en su popularización, desarrollo y expansión territorial²².

El nuevo estadio de Río comenzó a construir en enero de 1948, en la segunda mitad del gobierno del general Dutra, en un predio propiedad del ministerio de Guerra: inicialmente se lo conoció como “Gigante do Derby”, por el Derby Club que estaba ubicado allí pero luego popularmente comenzó a llamárselo como se lo conoce hasta el día de hoy: *Maracanã*, por un río cercano

22 Entre muchos otros, ya que es un texto permanente revisitado por académicos, historiadores (no solo futbolísticos) o periodistas, que lo abordan desde perspectivas por lo general diametralmente opuestas, sugerimos leer: Leda Maria da Costa, *O negro no futebol brasileiro: entre a História e a Literatura*, Universidad de Río de Janeiro, 2010, disponible en línea: https://www.researchgate.net/publication/279466865_O_negro_no_futebol_brasileiro_entre_a_Historia_e_a_Literatura; también Fernanda Ribeiro Haag, Mário Filho e *O negro no futebol brasileiro: uma análise histórica sobre a produção do livro, Esporte e Sociedade*, año 9, nro. 23, marzo, 2014, disponible en línea: https://ludopedio.org.br/wp-content/uploads/041802_es2306.pdf o, además, Antonio Jorge Soares, *Futebol brasileiro e sociedade: a interpretação culturalista de Gilberto Freyre*, en: *Futbologias: Futebol, identidade y violencia en America Latina*, CLACSO, 2003, disponible en línea: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100920010258/9PII-Soares.pdf> .

al emplazamiento del campo de deportes²³. Tendría capacidad para 200 mil personas. En su construcción se consumieron 500 mil bolsas de cemento, 10 mil toneladas de hierro, 3 millones de ladrillos e incontables bolsas de cal, arena y miles de piezas de madera (Farías, 2014: 187-188).

Brasil se dispuso a vivir su gran fiesta futbolística, en la que se consagraría en lo deportivo y también como país. Nadie (o muy pocos) creyeron que el campeonato concluiría con otro resultado: Brasil sería campeón del mundo²⁴. Sobre el plantel futbolístico recayó adicionalmente la presión de las dirigencias políticas estaduais y federales que en pleno año electoral vieron en la Copa del Mundo la ocasión para posicionarse mejor con sus potenciales votantes. Además, el gobierno de Dutra aprovechó abiertamente el torneo para favorecer a sus candidatos preferidos (Farías, 2014: 195).

El cuerpo técnico y los jugadores se vieron arrastrados por la euforia popular que se vivió²⁵. Los primeros encuentros parecieron

23 En 1966 fue oficialmente denominado “Estádio Jornalista Mário Filho”. En 2021 se pretendió rebautizarlo como “Edson Arantes do Nascimento – Pelé”, pero el proyecto inicialmente aprobado luego fue retirado de la legislatura del estado de Río de Janeiro.

24 Sólo como ejemplo, algunos títulos de la prensa la mañana de la final: “*À Vitoria, Brasil*” y “*Lágrimas de confiança*”, *Jornal dos Sports*, 16-7-50, disponible en línea: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/> Ese día, los diarios cariocas sacaron ediciones especiales, donde daban por descontada la victoria. El lugar de concentración de la selección brasileña fue invadido por políticos, empresarios, periodistas, aficionados, lo que no contribuyó a una adecuada preparación del equipo.

25 El famoso compositor de temas populares Lamartine Babo escribió el “Hino do scratch brasileiro”, que decía: “Eu sou brasileiro, tu és brasileiro/ muita gente boa brasileira él/ vamos torcer con fé/ em nosso coração/ vamos torcer para o Brasil ser campeao/ salve, salve o nosso estádio Municipal/ no campeonato mundial/ salve a nossa bandeira/ verde, ouro e anil/ Brasil, Brasil, Brasil”

dar la razón a los más que optimistas aficionados brasileños y se llegó al último partido ante Uruguay con una ventaja apreciable, porque a Brasil le bastaba el empate para alcanzar la gloria futbolística. En el juego, los locales se pusieron en ventaja, pero Uruguay, con admirable entereza y frialdad, revirtió el marcador y obtuvo una resonante victoria por 2 a 1 que enmudeció a los 200 mil espectadores²⁶ y los millones que lo seguían a través de la radio que no podían salir de su asombro. Hasta el propio presidente de la FIFA, Jules Rimet, tuvo que improvisar la entrega del trofeo al capitán uruguayo Obdulio Varela en un recinto armado a las apuradas, guardarse en los bolsillos de su saco el discurso en portugués que tenía preparado para cuando le diese la Copa a los locales y decir unas breves palabras en francés que ninguno de los jugadores uruguayos alcanzó a entender (Max Gehringer *apud Placar*, 2006)

Lo que siguió al “*Maracanazo*”, como aún hoy se conoce aquel épico triunfo de la selección uruguaya que logró así su segundo título mundial de la FIFA, fue calificado por el antropólogo Roberto DaMatta como “la mayor tragedia contemporánea de Brasil”, se buscaron responsables desde los políticos y las máximas autoridades del país²⁷ hasta el cuerpo técnico de la selección brasileña y, claro, los jugadores. En este aspecto, en una reacción cargada de racismo, tres futbolistas titulares negros o mulatos

26 Esa cifra era poco menos del 10 por ciento de la población total de Río de Janeiro en julio de 1950.

27 El propio presidente Dutra y el gobernador de Río de Janeiro, Ângelo Mendes de Moraes, presentes en el estadio, fueron considerados “*pés frios*”, es decir transmisores de mala suerte.

(Juvenal, Bigode y fundamentalmente el arquero Barbosa²⁸) fueron considerados los grandes culpables del fracaso que hizo olvidar la euforia nacionalista que se había vivido durante el torneo (DaMatta, 1982: 31; Farías, 2014: 193-207). El famoso Ary Barroso, la voz que los brasileños escuchaban por la radio en las transmisiones de acontecimientos deportivos, anunció la mañana siguiente de la final que abandonaba el relato futbolístico²⁹.

EL REGRESO Y EL ADIÓS DE VARGAS, LA BATALLA DE BERNA

Getúlio Vargas (que rápidamente rompió con el gobierno de Dutra y trabajó durante esos años para no perder el apoyo popular que había conseguido), ganó con el 49 por ciento de los votos las elecciones presidenciales en octubre de 1950, tres meses después del *Maracanazo*, y volvió al poder a principios de 1951 pero entonces tuvo que conciliar su discurso nacionalista dirigido a las masas (muchos autores reconocen en esa etapa del “varguismo” uno de los tres populismos clásicos, junto con el de Lázaro Cárdenas en México en 1934-40 o el primer peronismo 1946-55³⁰) con una

28 El estigma de *Maracaná* persiguió de por vida a Moacir Barbosa Nascimento, a quien no sólo se apartó por su color de piel (no hubo arqueros negros en la selección brasileña hasta 1999) sino porque era la imagen de la derrota en aquella Copa del Mundo: “en mi país, la máxima pena por un crimen es de 30 años. A mí me dieron perpetua por un delito que no cometí” comentó poco antes de morir en 2000. Ver: Airton de Farías, *Uma História das Copas do Mundo, Armazém da Cultura, Fortaleza, 2014*, pág. 209).

29 Una semblanza sobre la trayectoria como músico y relator deportivo de Ary Barroso puede leerse en: Mariano Jesús Camacho, Cuando el fútbol enmudeció, en Revista Idaraya, marzo 2015, disponible en línea: <https://revistaidaraya.wordpress.com/2015/03/17/ary-barroso-cuando-el-futbol-enmudecio/>

30 Para esto seguimos la definición y desarrollo de Maira Moira MacKinnon y Mario Alberto Petrone, quienes consideran que la categoría analítica “populismo”

economía endeudada e inflacionaria: el Estado no podía invertir lo que la industrialización promovida desde arriba necesitaba.

Se enemistó con el Congreso, pese a lo cual estableció el monopolio estatal energético y petrolero de *Eletrobrás* y *Petrobrás*. Contra la oposición de varios sectores, la prensa entre ellos, subió al doble el salario mínimo de los trabajadores y favoreció la inclusión social de millones de brasileños, los que terminaron por hacer suyo el discurso nacionalista de su Presidente. También existieron divisiones en el frente interno con las disputas entre el ministro de Hacienda, Osvaldo Aranha, y el de Trabajo, Joao Goulart. La prensa carioca lanzó denuncias de corrupción y el jefe de los custodios de Vargas se vio envuelto en el atentado contra un feroz dirigente opositor, Carlos Lacerda (él mismo dueño de medios), ocasión en la que murió un oficial de la Aeronáutica. Eso ocurrió el 5 de agosto de 1954. El 24 de ese mes, en medio de una crisis que era evidente desembocaría en su derrocamiento, Vargas decidió pegarse un tiro en el *Palácio do Catete*³¹.

tiene como características: a) una “crisis de cambio” como condición de emergencia, b) la valoración de la dimensión participativa de la movilización popular por sobre la valoración de la dimensión representativa y c) su carácter histórico ambiguo, además de sostener que la coyuntura clásica del populismo latinoamericano se da en las décadas de los '40 y '50, cuando se produce el pasaje definitivo de los partidos y la política de notables a partidos y la política de masas. Ver: MacKinnon y Petrone (compiladores), *Populismo y neopopulismo en América Latina, el problema de La Cenicenta, Buenos Aires, Eudeba, 1999, Introducción, pp. 11-55.*

31 Tras el suicidio del Presidente, se conocieron dos cartas de Vargas. Una manuscrita y otra escrita a máquina que fue la que se difundió en los medios de comunicación. No son iguales aunque el mensaje que prevalece es similar: la responsabilidad por la decisión adoptada correspondía a la “saña de mis enemigos” representantes de las “fuerzas de los intereses antipopulares”. El *Palácio do Catete* era la sede del gobierno central en Río de Janeiro. El sepelio de Vargas fue multitudinario: cientos de miles de personas se volcaron a las calles para dar el último adiós al viejo líder. Las movilizaciones populares evitaron que hubiera un golpe de Estado y se mantuvo la sucesión presidencial prevista en la Constitución.

Durante ese tenso mes de agosto de 1954, que terminó con el suicidio de Vargas, la mayor parte de la prensa carioca y paulista exhibió una oposición agresiva hacia el Presidente, al que acusaron de desmanejos, corrupción generalizada, lo señalaron como el responsable del caos en que –a su juicio- se encontraba el país y, sin ambigüedades, invocaron la intervención de las Fuerzas Armadas para encarrilar la situación (Ângela de Gomes, 1994; Flavia Biroli, 2004).

En el último gobierno de Vargas (1951-54), el único al que accedió por el sufragio popular, en Brasil se dio una creciente profesionalización del periodismo la que se prolongó en el siguiente periodo presidencial, de Juscelino Kubitscheck (1956-1961) que puso en marcha políticas desarrollistas. Así se consolidó en Brasil una moderna industria comunicacional de masas, vehículo de información y entretenimiento para millones de personas.

Para Beatriz Kushnir (*apud* Hernán Ramírez, 2012: 28) las empresas periodísticas brasileñas pueden ser vistas como feudos oligárquicos y los principales diarios fueron, a través de casi toda su historia, emprendimientos familiares. Es el caso, por ejemplo, de los diarios *Folha de Sao Paulo* y *O Estado de Sao Paulo*, ambos de San Pablo y *O Globo*, de Río de Janeiro, los considerados “barones” del periodismo brasileño³². Con el paso del tiempo, consolidaron su penetración nacional aún vigente, debido a la diversidad de sus emprendimientos mediáticos que abarcan el diario papel, la radio,

32 A esa tríada pueden sumarse otros, ya desaparecidos. La lista, sin pretensión de exhaustividad, incluye a *Jornal do Brasil*, *Correio da Manha* o *Diário Carioca*, entre muchos más.

la televisión³³ o sus ediciones digitales, y entre sus consumidores se cuentan las poderosas y acomodadas elites regionales o las clases medias urbanas no sólo del eje Río/San Pablo, donde –sin embargo- se hacen más fuertes. Los “barones periodísticos” han estado omnipresentes en la historia brasileña desde bastante antes pero muy especialmente desde la segunda mitad del siglo pasado hasta nuestros días donde los grandes medios están cada vez más concentrados: la revista *Fórum* ha definido esa situación como “coronelismo electrónico”³⁴

La televisión brasileña, la primera de Sudamérica, nació el 18 de septiembre de 1950 bajo la visión pionera de Assis Chateaubriand Bandeira de Mello, un personaje muy influyente en la política de su país hasta los años '60, que fue el creador de la organización *Diários Associados*³⁵, que llegó a ser un *holding* de 40 diarios, 20 revistas, decenas de emisoras radiales, unos 20 canales de TV y hasta una agencia de noticias, cuyo declive coincidió con la expansión de la *Rede Globo*, favorecida ésta por la dictadura militar iniciada en 1964.

Hasta ese momento –como había quedado demostrado durante la Copa del Mundo de 1950-, la radio era el medio de masas más popular e inicialmente la televisión se sometió a su

33 Hoy la televisión llega a todo el país y en la actualidad el *Jornal Nacional* de *Rede Globo* se emite en horario central, siempre antes de la novela de moda, de lunes a viernes, con elevados *ratings* de audiencia. Su lanzamiento en febrero de 1969 tuvo un efecto de integración nacional de enorme influencia a futuro.

34 *Fórum*, revista semanal, 8-1-2015, nro. 179. La alusión al coronelismo tiene que ver con el proceso histórico político de fines del siglo XIX y principios del XX explicado páginas atrás.

35 Ver referencia a “Foot-ball mulato” de Gilberto Freyre en páginas anteriores.

influencia con la retransmisión de programas y la utilización de los mismos recursos humanos. Es que la televisión en sus comienzos fue un “juguete” para las clases altas, aunque su popularización fue creciente, como prueba Sergio Mattos (1993). Pese a todo, el diario papel mantuvo la delantera en cuanto a influencia política por espacio de muchos años más. Los conglomerados radio-televisivos que comenzaron a formarse en esos años tuvieron como principales integrantes a los dueños de los grandes diarios cariocas o paulistas, en el inicio de una práctica que se tornaría cada vez más habitual.

Poco antes del suicidio de Vargas, la “neutral” Suiza albergó la nueva Copa del Mundo de 1954. Fue la primera que se transmitió por televisión en directo (a una reducida cantidad de países europeos) y en blanco y negro. Y también la primera en que se vendieron espacios publicitarios en los costados de los estadios: un nuevo tiempo nacía para el fútbol. Algunas cuestiones no habían cambiado. Tras el *Maracanazo* la selección brasileña de fútbol modificó su plantel, su cuerpo técnico, su esquema de juego y hasta su uniforme³⁶, aunque estuvo casi dos años sin disputar partidos internacionales y sólo volvió a jugar en el estadio de la final perdida, el 14 de marzo de 1954 (contra Chile), por las eliminatorias para la Copa del Mundo, ocasión en que estrenó su nueva camiseta y dejó atrás el blanco que la había acompañado desde la década de los años '10 y que estaba indisolublemente

36 En 1954, el diario *Correio da Manhã* lanzó un concurso para escoger un nuevo equipamiento para la selección con la única condición que respetase los colores de la bandera brasileña. El ganador fue un joven caricaturista pernambucano (luego escritor) Aldyr García Schlee, que tenía 19 años cuyo diseño distribuyó los colores del modo en que ahora son mundialmente conocidos: camiseta amarilla, con vivos verdes, pantalón azul y medias blancas. Un relator radial, Geraldo José de Almeida, bautizó a la selección como el equipo “canarinho”, apodo que llega hasta nuestros días.

ligado a la tristeza de 1950.

Los desempeños de la selección brasileña previos al viaje hacia Suiza no fueron buenos y crecieron los cuestionamientos de la prensa y aficionados. Por otro lado, la nunca resuelta disputa entre cariocas y paulistas afloró una vez más. Y, en tiempos de guerra fría, surgieron viejas y nuevas tensiones. Por un lado, como reflejo del nacionalismo característico del gobierno de Getúlio Vargas, los jugadores estaban obligados a cantar el himno y besar la bandera brasileña cada mañana en la concentración en territorio helvético. Por otro, el partido de cuartos de final ante Hungría –entonces, el mejor equipo del mundo- fue tomado como una batalla en la guerra contra el comunismo en defensa de la patria. Fue un encuentro violento, con muchas agresiones físicas entre los protagonistas, tres expulsiones y una batalla campal cuando concluyó el juego de la que participaron jugadores, dirigentes, periodistas, aficionados y la policía suiza, la que se prolongó en los vestuarios: se la llamó “la batalla de Berna”. Hungría ganó 4 a 2 y Brasil quedó eliminado. Como había pasado en la Copa del Mundo de 1938, los dirigentes brasileños creyeron haber sido perjudicados, protestaron ante la FIFA y acusaron al árbitro inglés Arthur Ellis de “socialista” y “agente del comunismo contra la civilización cristiano occidental”, representada por Brasil ante un país de detrás de la cortina³⁷. El Mundial '54, contra todo pronóstico, se lo adjudicó Alemania, que venció a Hungría en la final 3-2. El inesperado desenlace provocó manifestaciones en Budapest que se volvieron protestas contra el régimen comunista y devolvió la autoestima a los alemanes, a menos de una década

37 El diario *O Estado de S. Paulo* sostuvo que en el partido perdido ante los húngaros quizás influyeron en las decisiones del árbitro Ellis “causas raciales y morales”. *O Estado de S. Paulo*, 6-7-54 (disponible en línea: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>)

del fin de la segunda guerra mundial, que vieron en “el milagro de Berna” la metáfora del resurgir nacional y la recuperación de la honra perdida bajo el nazismo (Farías, 2014: 218-233).

A MODO DE CONCLUSIÓN PRELIMINAR

Sea por la razón que fuese, la selección de fútbol de Brasil no lograba coronar en una Copa del Mundo, con todo lo que eso suponía para una población acicateada desde el poder para mostrar su fortaleza y nacionalismo y estimulada a pensar que los futbolistas brasileños eran los mejores artistas del balón. Un mes después de la “batalla de Berna”, el suicidio de Getúlio Vargas –el gran protagonista de la política brasileña desde 1930- ponía fin a una era. En su transcurso, el país sufrió profundas transformaciones. También el fútbol (la dirigencia, los jugadores), permeable a las sugerencias o exigencias formuladas desde el gobierno, pero además se aprovechó de los beneficios que fueron puestos a su alcance. La prensa de masas, en su creciente profesionalización y ampliación, transmitió un mensaje unificador, abarcativo, contribuyó a generar ídolos populares y sirvió al propósito de vincular al no siempre asociado eje Brasil / gobierno / poder / selección de fútbol / aficionados / nacionalismo / identidad nacional. La selección de Vargas, si cabe la expresión, sólo falló en ganar un título mundial de fútbol. Había que esperar un tiempo más. En todo caso, lo que pasó de allí en adelante está por fuera del presente trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes periodísticas

Artículos:

Freyre, Gilberto (1938), Foot-ball mulato, *Diário de Pernambuco*, 17-6-38.

Diarios

Diário de Pernambuco, junio de 1938 (disponible en línea: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>)

Jornal dos Sports, junio de 1938 (disponible en línea: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>)

-----, junio/julio de 1950 (disponible en línea: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>)

O Estado de S. Paulo, 6-7-54 (disponible en línea: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>)

Revistas

Placar, 2006, Especial: *A Saga da Jules Rimet. A História das Copas de 1930 a 1970*

Fórum, 8-1-2015, nro. 179 (disponible en línea en www.revistaforum.com.br)

Revista digital

Idaraya, 17-3-2015 (disponible en línea en <https://revistaidaraya.com.br>)

wordpress.com/2015/03/17/ary-barroso-cuando-el-futbol-enmudecio/

Páginas de internet

Confederación Brasileña de Fútbol (CBF), www.cbf.com.br

Fédération Internationale de Football Association (FIFA), www.fifa.com

Fuentes documentales

FIFA, minutas de los congresos (varios años)

Bibliografía general

Alabarces, Pablo (1999), “Desborde, exceso y ausencia: los estudios sobre deporte en la comunicación, la antropología y la sociología latinoamericanas”, *IV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación, São Paulo*.

Ansaldi, Waldo (1994), “Dudas hamletianas en verde y amarillo. El ser o no ser de Brasil 1922-1945”, en: *José Álvarez Junco y Ricardo González Leandri, El populismo en España y América*, Catriel, Madrid, pp. 177-197.

----- (2003), *Tierra en Llamas. Una Introducción a*

América Latina en los años 1930, *Ediciones Al Margen, La Plata*.

Assaf, Roberto y Clovis Martins (2010), História dos campeonatos cariocas de futebol, 1906-2010, *Maquinária editora, Rio de Janeiro*.

Bethell, Leslie (ed.) (1997), Historia de América Latina, *Vol. 11, Economía y Sociedad desde 1930 y Vol. 12, Política y Sociedad desde 1930*, *Crítica Grijalbo Mondadori, Barcelona*.

----- **(2018)**, Brazil: Essays on History and Politics, *ILAS, Institute of Latin American Studies, School of Advance Study, University of London, Londres*, disponible en línea: <https://humanities-digital-library.org/index.php/hdl/catalog/book/bethell>.

Biroli, Flavia (2004), Liberdade de imprensa: margens e definições para a democracia durante o governo de Juscelino Kubitschek (1956-1960), *Revista Brasileira de História, Associação Nacional de História, São Paulo, Brasil*, vol. 24, núm. 47, julho, pp. 213-240.

Da Costa, Leda María (2010), O negro no futebol brasileiro: entre a História e a Literatura, *Revista UNIABEU, Universidad de Río de Janeiro*, pp 17-37, disponible en línea: https://www.researchgate.net/publication/279466865_O_negro_no_futebol_brasileiro_entre_a_Historia_e_a_Literatura.

DaMatta, Roberto (org.) (1982), Universo do futebol: esporte e sociedade brasileira, *Pinakotheke, Rio de Janeiro*, pp. 19-41.

Debenedetti, Carla y Julio Macías (2016), “Lo que la máscara esconde: la conflictiva relación entre gobiernos y prensa en Brasil. Los casos de Vargas, Goulart y Lula (1950-2010)”. I Jornadas

Nacionais e Internacionais en Estudios Latinoamericanos y del Caribe. Imperialismo, Neoliberalismo, Resistencias y Nuevos conflictos políticos en América Latina y el Caribe, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata.

Fárias, Airton de (2014), Uma História das Copas do Mundo. Futebol e Sociedade, *Armazém da Cultura, Fortaleza*.

Franzini, Fábio (2000), As Raízes do País do Futebol. Estudo sobre a relação entre o futebol e a nacionalidade brasileira (1919 — 1950), *Tesis de Maestría en Historia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo*, disponible en línea en: http://www.ludopedio.com.br/rc/upload/files/170959_Franzini%20%28M%29%20-%20As%20raizes%20do%20pais%20do%20futebol.pdf.

----- (2006), Quando a patria calçou chuteiras, en: *Revista de História da Biblioteca Nacional, Año 1, Número 7, Enero, Río de Janeiro*.

French, John D. (1999), “Los trabajadores industriales y el nacimiento de la República Populista en Brasil, 1945-1946”, en: *Moirra Mackinnon y Mario Petrone (comps.), Populismo y neopopulismo en América Latina. El problema de la Cenicienta, Buenos Aires, Eudeba*, pp. 59-78.

Gehringer, Max (2006), *A Saga da Jules Rimet. A História das Copas de 1930 a 1970*, Revista Placar (Especial) Fascículo 4, 1950, Brasil, Editorial Abril, San Pablo, disponible en línea: <https://issuu.com/bigbourbon77/docs/1950>

Gomes, Ângela de (1994), Vargas e a crise dos anos 50, *Relume-*

Dumará, Río de Janeiro.

Guterman, Marcos (2009), O futebol explica o Brasil. Uma história da maior expressão popular do país, *Contexto, São Paulo.*

Helal, Ronaldo George, Filipe Mostaro y Fausto Amaro (2014), Futebol-Arte e consumo: as narrativas presentes na campanha “Ouse ser brasileiro”, en: *Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Mídia e Cotidian, Artigos Seção Livre, Número 4. Junio*, disponible en línea en: file:///C:/Disco%20antigua%20pc/Mis%20documentos%20Julio/TEXTOS%20SOBRE%20HISTORIA%20FUTBOL/BRASIL/ESTE%20ES%20BUENISIMO%20Futebol-arte_e_Consumo_as_narrativas_presentes_na_.pdf.

Hirst, Mónica (1981), La época de Vargas, 1930-45, *Crítica y Utopía, Latinoamericana de Ciencias Sociales, Número 5*, disponible en línea en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/cgi-bin/library.cgi?e=d-11000-00---off-0otros--00-1----0-10-0---0---0direct-10--4-----0-0l--11-es-Zz-1---20-about---00-3-1-00-0--4----0-0-01-00-0utfZz-8-00&a=d&cl=CL3.6&d=D8435.1#:~:text=http%3A//biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20130529043420/critica5.pdf>.

Macías, Julio (2013), “Entre el arrepentimiento y los silencios: la prensa brasileña y el golpe de Estado de 1964” en: *E. Alejandro Busto, Carla Debenedetti, Julio Macías y Rodolfo Rodríguez (compiladores), Redemocratización, Derechos Humanos y nuevos colectivos políticos en América Latina. La Historia después de la Historia, Universidad Nacional de Mar del Plata, E-Book.*

----- **(2013b)**, Selección Nacional de fútbol. Un puente

para unir lo diverso (1902-1930), *tesina presentada a la Facultad de Humanidades de la Universidad de Mar del Plata, para optar al grado académico de Licenciado en Historia, diciembre.*

----- (2015), “Arrepentimientos, olvidos y silencios. Nueva lectura del apoyo periodístico al golpe de Estado de 1964 en Brasil”, en: *Diacronie, Studi di Storia Contemporanea: La dittature militari, fisionomia ed eredità politica*, 24, 4/2015, disponible en línea: http://www.studistorici.com/2015/12/29/macias_numero_24/.

Maira Moira MacKinnon y Mario Alberto Petrone (compiladores) (1999), Populismo y neopopulismo en América Latina, el problema de La Cenicienta, *Buenos Aires, Eudeba, Introducción*, pp. 11-55.

Mattos, Sergio (1993), Un perfil de la televisión brasileña: 40 años de historia (1950-1990), en: *Comunicación y Sociedad, CEIC, Universidad de Guadalajara, septiembre-abril, nros. 16-17*, pp. 45-74 disponible en línea: http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/comsoc/pdf/16-17_1993/45-74.pdf.

Quartim de Moraes, Joao (2010), Izquierda militar y tenientismo en Brasil, *Le Monde Diplomatique, Capital Intelectual, Buenos Aires.*

Ramírez, Hernán (comp.) (2012), “Dossier. La dictadura cívico militar brasileña”, en: *Historiapolitica.com*, disponible en línea: <http://historiapolitica.com/dossierbrasil>.

Ribeiro Haag, Fernanda (2014), Mário Filho e O negro no futebol brasileiro: uma análise histórica sobre a produção do livro,

Esporte e Sociedade, año 9, nro. 23, marzo, disponible en línea:
https://ludopedio.org.br/wp-content/uploads/041802_es2306.pdf.

Ribas, Lycio Vellozo (2018), O Livro de Ouro das Copas, *Faro Editorial, São Paulo*.

Skidmore, Thomas E. y Peter H. Smith (1996), Historia Contemporánea de América Latina, América Latina en el Siglo XX, *Crítica, Barcelona*.

Soares, Antonio Jorge (2003), Futebol brasileiro e sociedade: a interpretação culturalista de Gilberto Freyre, en: *Futbologias: Futbol, identidad y violencia en America Latina*, CLACSO, disponible en línea: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100920010258/9PII-Soares.pdf>.

Schwarcz, Lidia M. y Heloísa M. Starling (2016), Brasil. Una biografía, *Debate, Buenos Aires*.

Zanatta, Loris (2014), Historia de América Latina. De la colonia al siglo XXI, *Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires*.

DEMOCRATIZACIÓN, NEOLIBERALISMO Y MOVIMIENTOS SOCIALES EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE.

PROCESOS POLÍTICOS, EXPERIENCIAS HISTÓRICAS Y DEBATES TEÓRICOS.

Javier Lucas Pérez Amsler*¹

Introducción

El presente trabajo busca abordar el ciclo de luchas populares de América Latina, desde una mirada integral y transversal a las diferentes experiencias de organización de los sectores subalternos del continente que se desarrollaron como respuesta a la implementación de las políticas neoliberales de los años '80 pero fundamentalmente de los '90.

Buscamos introducirnos en el debate teórico en torno del concepto de los Nuevos Movimientos Sociales, sus diferencias con las concepciones tradicionales de los viejos movimientos sociales, el campesinado y el movimiento obrero. Establecer puntos de discusión que incorpora la sociología francesa, las teorías de la acción social, estableciendo la producción de identidades como elemento central. Observaremos a su vez, su origen, sus formas de organización, su morfología, sus concepciones de la realidad, las disputas con el sentido hegemónico y su novedad transformadora.

Caracterizaremos al neoliberalismo, y estableceremos los elementos más significativos de la transición de sociedades de carácter *fordista* o industrial a sociedades pos-industriales. Problematizaremos el retorno al despojo o desposesión como eje central de la nueva forma en que el capital perpetúa su ganancia,

1 El autor es Profesor de Historia (UNMDP) y cursa la Maestría en Historia jperezamsler@gmail.com

estableceremos qué tipo de relaciones sociales de producción se establecen en sociedades marcadas por la tendencia a perder fuentes de trabajo.

Estudiar los procesos políticos, económicos y sociales, a escala regional, nos permitirá observar dentro de un horizonte de heterogeneidades, elementos de análisis comunes para hacer un estudio de América Latina como un todo. Poniendo el acento en la ruptura con el imaginario comunidad-igualitario de las sociedades de Bienestar, y su reemplazo por una cultura cada vez más individualista, mercantilizada y menos solidaria, y como de ella pueden nacer nuevas experiencias en resistencia que van a constituir una trama discursiva contra-hegemónica, que buscará en el camino de la resistencia construir su identidad, su cosmovisión del orden general de las cosas, contra la mirada hegemónica neoliberal representada en los años noventa desde la maquinaria estatal.

Indagaremos en las formas que toma esa resistencia y el ciclo de luchas que va desde mediados de los noventa hasta mediados de la primera década del nuevo siglo. Observaremos los cambios y las transformaciones de estos grupos a partir de un acercamiento a la experiencia del Movimiento de los Trabajadores Desocupados y de la Confederación de los Trabajadores de la Economía Popular en la Argentina.

Desarrollo

El estudio de la historia reciente de América Latina tiene como desafío analizar los procesos políticos, económicos, sociales y culturales, desde una mirada macro, continental u hemisférica, pero sin apartar del objeto de estudio las particularidades, aquellas experiencias históricas específicas que le dan forma a cada uno de los procesos allende las fronteras.

Una de las dificultades más importantes que se presentan en el estudio de la historia americana reciente, es encontrar los núcleos nodales, las líneas que se repiten, los procesos que tienen eco a escala continental, sin caer en una mirada sesgada, simplificadora o generalista. Sin embargo, América Latina como región, como

experiencia histórica, puede ser abordada desde múltiples ejes como conjunto, y ese es el desafío que la presente propuesta busca plasmar.

Bajo la doctrina de Seguridad Nacional, y la articulación hemisférica del Plan Cóndor, en un contexto internacional caracterizado por la competencia en el escenario global de dos potencias mundiales de brebaje ideológico antagónico, América Latina entre los años '60 y '70 fue el escenario de constantes golpes de Estado, interrupciones al orden democrático y del Estado de Derecho. Las dictaduras militares implicaron un plan sistemático de represión de opositores políticos, con el objetivo de desorganizar y generar una cultura del miedo y del “no te metas”, con el objetivo de instaurar, a través del terrorismo de Estado, las políticas neoliberales que sectores económicos corporativos concentrados, nacionales y extranjeros, buscaban implementar y eran impedidos por esa resistencia organizada. Analizar como casos aislados, no permite dotar de una mirada de conjunto, es decir, como articulados dentro de un contexto global y regional.

Este enfoque nos permite situar la mirada en los años 80' pensando América Latina en el proceso de transición democrática bajo un nuevo orden o paradigma, el neoliberalismo. Sin embargo, los procesos de transición democrática o de ruptura con el autoritarismo, las FFAA como actor político, y el terrorismo de Estado, no fueron monolíticos ni unidireccionales, es decir existieron transiciones a órdenes democráticos disímiles, en algunos casos por colapso de las estructuras represivas, como fue en Argentina, luego de la derrota de las Juntas Militares en la Guerra de Malvinas, como así también, como demuestra Chile, transiciones pactadas entre las fuerzas políticas y militares, que permitieron un retorno democrático condicionado por las FFAA, bajo el paraguas de la Constitución (1980) neoliberal sancionada por la dictadura de Pinochet, y que permitió a este último ser nombrado Senador Vitalicio (Guillermo O'Donnell, 1988)

A partir del nuevo contexto regional, la década del '80 ofreció un escenario favorable para la proliferación de estudios

relacionados con los regímenes democráticos, sus preposiciones, así como también los estudios sobre las transiciones y la consolidación del nuevo orden marcado por la democracia. Distintas concepciones han entrado en juego en el análisis del proceso histórico, prevaleciendo las cercanas al carácter procedimental de la democracia, observando las funcionalidades institucionales, en cuanto a libertades políticas de los partidos, los procesos electorarios, la libertad de prensa y las condiciones de la alternancia en el ejercicio del poder (Waldo Ansaldi y Verónica Giordano, 2012)

No obstante, otras acepciones del concepto, incorporaban las dimensiones socio-económicas, entendiendo la democracia como un sistema en expansión en el cual los elementos representativos, se complementaban con las formas directas e indirectas de participación en pos de la superación de las desigualdades sociales.

Otros aportes enfatizaron el carácter multidimensional de la democracia en América Latina, integrando los factores sociales, políticos e históricos de la democracia. Las conexiones recíprocas de estos tres factores son los que le dan densidad y sentido concreto a la democracia y permiten observar a esta como una formación histórica que ha penetrado a la sociedad (clases sociales) y al Estado (régimen político). En este sentido Waldo Ansaldi (2007) esgrimía que las actuales democracias latinoamericanas habían sido estudiadas más politológica que sociológica e históricamente, por lo cual se introdujo un sesgo de funcionalidad del régimen institucional, más que una mirada de las condiciones históricas y sociales de su desarrollo.

En el plano de la economía América Latina heredó de los regímenes militares, el empeoramiento significativo de todos los índices sociales: desocupación, pobreza estructural, desigualdades sociales sin precedentes, indigencia, y una coyuntura negativa para la movilidad social en sentido ascendente. El estancamiento y la desindustrialización solo empeoraban los problemas que la deuda externa contrajo, en un contexto de contracción de la economía internacional, la escasez de crédito, el aumento de la tasa de interés y el constante drenaje o fuga de capitales. Los '80 mostraban un

escenario muy complejo que se profundizaba en el frente interno con caída de la demanda, inflación y falta de reservas en dólares. El primer cimbronazo lo generó la crisis económica mexicana de 1982, que explotó cuando su gobierno anunció que no estaba en condiciones de hacer frente al pago de obligaciones de servicios de deuda y produjo una fuerte devaluación de la moneda. Esta crisis amenazó con expandirse, por lo cual los gobiernos, las bancas internacionales, los organismos internacionales y los acreedores buscaron remediar. El fracasado intento del “Club de deudores” impulsado por el presidente de la Argentina, Raúl Alfonsín, llevó a que las negociaciones con los organismos internacionales y los acreedores fueran bilaterales, impidiendo fortalecer la posición conjunta del continente. América Latina entraba en una nueva etapa donde los problemas macroeconómicos vinculados a la deuda externa, la baja de la actividad económica y la dependencia de los flujos de capitales, limitaban su margen de maniobra y de soberanía.

La frágil economía regional, chocaba con un contexto de apertura económica y globalización, la estructura productiva de los países latinoamericanos se mostraba inadecuada ante estos nuevos desafíos, paulatinamente se iban perdiendo cuotas de mercado y quedaba rezagada respecto a la revolución tecnológica en curso.

Superar los obstáculos macroeconómicos a partir de las renegociaciones con los organismos internacionales de crédito, en un contexto de debilidad política-institucional, económica y social, profundizaron los problemas sociales como consecuencias de los ajustes estructurales que los gobiernos llevaron adelante bajo presión del Fondo Monetario Internacional. Recortes bruscos del gasto público, que conllevaron privatizaciones, con el objetivo de reducir el déficit fiscal, las políticas monetarias restrictivas para contener la inflación y las radicales devaluaciones para estimular las exportaciones, fueron algunas de las recetas de los organismos internacionales. En Venezuela, en 1989, el presidente Carlos Andrés Pérez, adoptó un plan de austeridad que desencadenó una oleada de protestas populares que fueron duramente reprimidas, dejando un saldo de más de trescientos muertos, en las jornadas que se recuerdan como el Caracazo, que provocó una profunda

crisis de los regímenes políticos que llevarían al intento de golpe de Estado de un grupo de militares de vertientes nacionalista de izquierda, al mando de Hugo Chávez (Loris Zanatta, 2012).

El Neoliberalismo es una determinada formación histórica de relación de capital, dominación y subordinación. Como doctrina, representa una nueva etapa del capitalismo que altera las relaciones sociales, las costumbres, los valores del mundo precedente, y crea un nuevo horizonte de promesas, ideas y métodos. En el capitalismo la relación histórica entre sociedades humanas, producción y reparto del excedente, estuvo dominada por la explotación de la mano de obra para la obtención de mayores porcentajes de ganancias por las empresas o grupos capitalistas. El Neoliberalismo, como la nueva etapa que emerge de la crisis del sistema del Estado de Bienestar y de las reformas impulsadas por Reagan y Thatcher, ofrece una nueva forma de apropiación, que está centrada en el despojo (Adolfo Gilly y Rhina Roux, 2005)

A mediados de la década del '70 la caída de la tasa de ganancia era una de las principales preocupaciones del sistema económico a escala internacional. Los esquemas creados luego de la segunda pos-guerra, es decir los sistemas basados en el pleno empleo, el bienestar social, la intervención del Estado, y cierta ecuanimidad en la puja distributiva, empiezan a ser observados como un impedimento para la multiplicación de las ganancias. Según Ernest Mandel (1986) el proyecto de la burguesía de mejorar la tasa de ganancias a expensas de los trabajadores, aprovecha la debilidad de los sindicatos institucionalizados, debilidad producida por años de persecución y por legislaciones laborales regresivas, desmantelando conquistas que desde los años '30 los trabajadores obtuvieron. El eje, según él, está puesto en la puja distributiva, que hacia los años '60 encontraba cierta paridad entre el capital y el trabajo en países como Argentina y Brasil. En este sentido Michael Husson (2008), plantea que el capitalismo mundializado por el proceso de globalización, representa la caída del porcentaje de representación de la parte salarial del PBI en los países latinoamericanos.

En líneas generales en un mundo cada vez más global, el

neoliberalismo como etapa contemporánea del capitalismo replica las acciones llevadas adelante en la acumulación originaria del capital. Según David Harvey (2005), la acumulación por despojo o desposesión, es la persistencia de la lógica originaria, en el sentido de la depredación del fraude y la violencia. Una crítica que hace a los dictados de Marx es justamente establecer con la denominación de “originaria” a una forma de apropiación del capital, ya que considera que en la etapa actual, contemporánea del capitalismo, se replica.

De acuerdo con esto, la desvalorización del trabajo y la flexibilización de las legislaciones son dos caras de la misma moneda, y tienen como objetivo elevar la tasa de ganancia y de explotación, en este sistémico juego de suma cero del capitalismo donde unos ganan lo que pierden otros. Retomando los aportes de Michel Husson (2008), existen una serie de estrategias a escala mundial que dan lugar a la conformación de la Relación Capital: en primer lugar el aumento del desempleo, en el capitalismo contemporáneo la existencia de un inmenso ejército industrial de reserva permite condicionar los puestos de trabajo y las tendencias de los salarios reales a la baja; la fragmentación del mundo del trabajo, tiene como objetivo principal generar falsa conciencia en los trabajadores, la hiperespecialización, los asalariados, tercerizados, trabajadores en negro, monotributistas, cuentapropistas, autónomos, etc. El sistema crea un sinfín de nuevas figuras que buscan debilitar las posibilidades de respuestas del movimiento obrero organizado, mucha veces generando conflictos o disputas entre los mismo trabajadores; por último la deslocalización geográfica de las inversiones de las empresas. La revolución científico tecnológica que significó el proceso de globalización permitió que las empresas se muden a zonas donde mejores condiciones para la producción tengan, que en la realidad significa mano de obra barata, países sin legislaciones laborales y ambientales, y condiciones fiscales afines. Como consecuencia, la ruptura con el sistema *fordista*, implicó la formación de enormes cinturones de pobreza y desempleo estructural, en las viejas ciudades industriales, proceso que en América Latina se profundizó y agravó generando aumento de la pobreza, y fundamentalmente de las desigualdades socioeconómicas.

Retomando la idea de despojo, como la forma en que se constituye en nuestro presente el proceso de acumulación del capital, sus implicancias implican la mercantilización y privatización de los bienes comunes de nuestra naturaleza (proliferación de la degradación ambiental que impide la formación de cualquier forma de producción que no sea la capital extensiva, proceso denominado como “cercamiento de bienes comunes”), las relaciones sociales, la ruptura de los lazos de solidaridad dentro de las comunidades, la privatización de los servicios básicos de vida en lo referente a salud, educación, la expulsión del campesinado de sus tierras y la eliminación de formas ancestrales de relaciones de producción no capitalistas, la precarización y flexibilización de las relaciones y contratos laborales de índole asalariada, la conversión de las diversas formas de propiedades comunales, colectivas, estatales, en propiedades exclusivas y privadas, la usura y el sistema de créditos y la deuda pública (David Harvey, 2005).

Se puede señalar que las implicancias del fenómeno neoliberal son partes constitutivas de una nueva etapa en las formas de acumulación del capital a escala mundial, sin embargo el Estado-Nación sigue siendo un actor central del sistema y el eje articulador del binomio dominador-dominado, y es a través de sus instituciones que se instaura en los diferentes territorios las reformas de carácter neoliberal, así como también transitan por ellas las tendencias contrarias que buscan regular los movimientos de capital. No obstante, a escala mundial pero fundamentalmente en América Latina, los estados han ido perdiendo las facultades de regulación, así como también las capacidades de hacer cumplir las normas de regulación y control de los movimientos de capital, ya sea por la capacidad de los poderes fácticos de lobby y presión al sistema político democrático, así como también por la debilidad estructural de las instituciones a causa de los problemas macroeconómicos, derivados del endeudamiento y la crisis financiera.

Como respuesta a esta tendencia, la nueva coyuntura social latinoamericana dio lugar a la emergencia de movimientos sociales organizados, las luchas que en muchos casos tomaron las calles de forma espontánea, inauguraron una nueva época para el campo

popular latinoamericano, nuevos grupos excluidos de la vida política, económica y social, de los estados, que se organizaban autónomamente con el objetivo de obtener reivindicaciones y mejoras en sus derechos y condiciones de vida. Los reclamos ya no solo eran canalizados por espacios institucionales como gremios y sindicatos o partidos políticos, sino por las organizaciones de base, ONG, movimientos sociales, que descreídos de las tradicionales dirigencias, tomaron sus propias luchas. Piqueteros, trabajadores no regulados, Movimientos de Trabajadores sin tierras, campesinos despojados de sus tierras, desocupados, son los protagonistas de la nueva faceta neoliberal de América Latina.

El concepto movimientos sociales en sus primeras elaboraciones data del siglo XIX en referencia al movimiento obrero, pero en América Latina a partir de los años 80' se difundió con el calificativo "nuevo". A partir de esa denominación se pueden distinguir dos momentos. El primero corresponde al final de las dictaduras y en los procesos de transición democrática, y se trató de movimientos cuya composición social era heterogénea en términos de clase, siendo el elemento común sus reivindicaciones en términos de pertenencia etaria, de género y o de derechos humanos. El segundo momento es el de los movimientos sociales que combinan una doble pertenencia, clasista (campesinos) y étnica (pueblos originarios), y están asociados a la brutal expansión de las políticas neoliberales y a sus efectos en el presente (Waldo Ansaldi y Verónica Giordano, 2012)

En esta segunda fase el punto de inflexión fue el levantamiento indígena campesino en Ecuador, extendiéndose por Bolivia y México, y en menor medida en Perú y Guatemala, donde supo tener más fuerza en los '70. La excepción es el caso de los movimientos sociales en la Argentina, básicamente urbanos: los piqueteros, los recuperadores de fábricas, asambleas vecinales, que compartían la resistencia a las demandas contra las políticas del Consenso de Washington, pero que no respondían a la matriz campesina y de pueblos originarios del resto de América Latina.

Si en los años '70 los movimientos sociales estaban vinculados a formas de resistencia a las políticas represivas del

Estado dictatorial, en los '80 y fundamentalmente en los '90, el eje articulador fue la resistencia a las políticas económicas y las consecuencias sociales regresivas del neoliberalismo.

Según Foweraker (1995) los movimientos sociales que emergen de la crisis social y económica producida en América Latina como consecuencia de la implementación a escala continental de políticas neoliberales, se diferencian de los viejos movimientos que caracterizaron el siglo XX, porque no tienen una composición de clase tan clara, como los campesinos o el movimiento obrero urbano. A su vez, sus intereses son más difusos, los fundamentos de su acción son el respeto a los valores tradicionales (familia, dignidad, trabajo), sosteniendo el principio de solidaridad y comunidad en la esencia de sus acciones. Por otra parte, plantea que los “nuevos” movimientos no están involucrados con los esquemas políticos, en el juego de favores y las relaciones clientelares del sistema, sino que por lo contrario buscan constituir una nueva forma de hacer política (liderazgos atenuados, actividades colectivas, formación de corrientes de opinión) e incorporan nuevos temas (demandas de lo económico hasta lo cultural), formas de acción, nuevas morfologías en su concepción –estructuras más descentralizadas sin jerarquías internas, estructuras colegiadas, más participativas, espontáneas y fluidas-, que responden a los cambios epocales y estructurales de la sociedad.

Estos grupos que a lo largo y ancho de América Latina han ido proliferando, aunque son de carácter heterogéneo, según sus particularidades nacionales, históricas, geográficas, políticas, culturales, etcétera, pueden ser analizados desde una perspectiva teórico sociológica común. Si los abordamos desde lo discursivo, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985), plantean que la creación de una nueva identidad colectiva genuina, es un elemento central en estos grupos que surgen como rechazo a los efectos del capitalismo tardío, a la banalización de este en lo relativo a la vida social, a las relaciones capitalistas en la cultura, el ocio y la sexualidad, a la burocratización de la sociedad, y a la masificación y homogenización que producen los medios de comunicación.

Ese aporte más el de otros autores como Claus Offe

(1985), pretenden renovar la mirada frente a este nuevo fenómeno, alejándose de miradas economicistas, estructuralistas simplificadoras fundamentalmente provenientes del marxismo clásico, incorporando al análisis esquemas interpretativos basados en el énfasis de aspectos culturales, ideológicos, poniendo el centro en la acción como generadora de una nueva identidad.

La cuestión de la Identidad Colectiva está en el centro de esta perspectiva teórica sobre los Nuevos Movimientos Sociales (NMS). Según estas teorías la identidad es fundante para dichos movimientos, y crecen a partir de la defensa de esa identidad.

Según Jean L. Cohen (1985) los actores pueden tomar conciencia de su capacidad de crear identidades y relaciones de poder. En sus acciones, buscan proyectar su identidad y promover valores y cambios en situaciones de dominación, discriminación, dentro de las instituciones de la propia sociedad civil. Esta proyección de su identidad hacia la opinión pública, a través de los medios de comunicación, es parte de la defensa de su identidad colectiva y también del proceso constitutivo de la misma.

En línea con lo planteado, Anibal Quijano (2004), señala que el ciclo de lucha que tuvo lugar en América Latina durante los años '90, logró el objetivo de poner en evidencia las consecuencias sociales y económicas de las reformas neoliberales, en cuanto a las políticas de ajuste, los movimientos de concentración económica y en la construcción de un sentido común contrahegemónico. La deslegitimación ideológica y política del neoliberalismo así como también la evidencia en la opinión pública de las consecuencias inmediatas, aumento del desempleo, pobreza extrema, políticas de ajuste como respuestas a la crisis del servicio de deuda, puso en el tapete un debate que según central en América Latina, el que refiere a la coexistencias de dos elementos, la democracia y las desigualdades extremas.

Aunque esta última no se ha visto eliminada como consecuencia del primer elemento, en el presente observamos un reduccionismo del concepto de democracia, una distorsión que la prosterna a una lógica procedimental, es decir al juego electoral y al pasivo respeto de los derechos civiles, alejándola de la incidencia

en materia distributiva de los factores socioeconómicos.

Esta situación estructural ha llevado a ciertos niveles de apatía respecto del consenso democrático latinoamericano. En datos del Latinobarómetro, en 2004 y a pesar de que la mayoría de los ciudadanos creía que el mejor sistema de gobierno es la democracia, el 55% de los encuestados respondió que aceptaría un gobierno autoritario que fuera capaz de resolver los problemas económicos. En este sentido, el 71% de los encuestados, según la misma fuente, respondió que están gobernados por unos cuantos intereses poderosos. La reflexión luego de casi tres décadas de democracia ininterrumpida, es que América Latina continúa profundizando sus índices de desigualdad de ingresos, característica que se observa en la evolución del índice de GINI, 0.532 en 1990 y 0.546 en 2003, datos que la mantiene en el primer puesto de las regiones más desiguales del planeta. Tal situación, retroalimentó la percepción de que los gobiernos han hecho poco para resolver los problemas de base.

Las distorsiones sociales y económicas, no permiten ampliar los alcances de la democracia, que continúa encorsetada y limitada a la lógica procedimental. De tal forma, impiden que se arraiguen procesos ampliados que busquen incidir en la redistribución del ingreso, el equilibrio social y la satisfacción de las demandas sociales.

Por consiguiente, la emergencia de los movimientos subalternos en América Latina, la expansión de las luchas populares y la deslegitimación neoliberal, ha puesto el foco en la conformación de sujetos sociales con reivindicaciones, discursos y formas de organización nuevas, que buscan su ingreso a la escena política de sus países desde una perspectiva transformadora, que rediscute el sentido restringido de la democracia procedimental, reducida por los efectos del neoliberalismo.

De esta manera, movimientos como el indígena en las zonas andinas, o el campesino, en Brasil y México, han incorporado a la agenda no solo el reclamo tierra, trabajo y hábitat, sino también, y sobre todo la redefinición de la cuestión nacional y territorial, sin la pérdida de el ejercicio de sus autonomías. El caso del Movimiento

de los Sin Tierras en Brasil es un ejemplo de esto, no solo discute la cuestión agraria, sino también nuevos modos de organización y producción, educación y gobierno. Ha creado una nueva subjetividad social, que disputa las subjetividades hegemónicas.

De acuerdo con esto, el neoliberalismo expande condiciones socio-económicas propias del siglo XIX (esclavitud, servidumbre, economía informal), rompiendo con las grandes victorias del siglo XX en materia de derechos. Como respuesta los NMS construyen nuevas formas de economía e intercambio sin pasar por el mercado, aunque con una relación ambigua y pragmática con él. En este camino se instruyen nuevas autoridades políticas emergentes de las comunidades, que a su vez construyen lazos y se organizan en redes de producción autogestivas y de autogobierno comunal. Un ejemplo característico de esto es el caso del Movimiento Piquetero en la Argentina, colectivo dominado por trabajadores que cayeron en el desempleo, en gran medida de carácter estructural producto de las políticas neoliberales. Estos grupos se organizan en núcleos movidos por la solidaridad, la reciprocidad, reclamando trabajo y salarios, a partir de métodos que van desde las movilizaciones callejeras y los cortes de ruta, como la ocupación y tomas de fábricas y tierras, de las cuales se apropian y resignifican, conformando cooperativas de producción.

El neoliberalismo pone en crisis el sistema de reproducción social, destruye las relaciones sociales de producción. Silvia Federici (2014) hace importantes aportes claves para repensar lo común, a partir de establecer un diagnóstico del neoliberalismo y la crisis de reproducción que este genera como consecuencia. La autora, plantea que en la amplia agenda del neoliberalismo se encuentra el proceso, ya mencionado anteriormente, de desposesión de los bienes necesarios para la reproducción social (tierras, servicios, trabajo, ingresos). Dictamina que la desposesión es un proceso a escala mundial, pero que tiene sus particularidades según espacio y localidad, es decir que hay elementos enraizados en el contexto y la particularidad de las relaciones sociales de cada comunidad. Para la autora, el capitalismo se reconfigura a partir del proceso de despojo y el ejercicio de la violencia. No obstante, señala que en América Latina han proliferado una serie de movimientos que en su lucha

contra las desavenencias producidas por las políticas neoliberales, lograron condicionar la profundidad de la implementación de las mismas, en la misma medida que constituyeron formas alternativas y novedosas de organización social y de producción. Uno de los ejemplos más claros es el de las economías campesinas de subsistencia, experiencia de gran desarrollo por el Movimiento Zapatista en México. Estas experiencias, en la medida que crean y transforman las relaciones sociales de producción, inhabilitan la explotación, crean autonomías regionales en relación al Estado y el Mercado, y dan un fuerte debate público entorno a un eje central que es el del medio ambiente. Las luchas por la tierra tiene un amplio sentido fundamental: no solo implica trabajo, hábitat, vivienda, y alimentación, sino que pone el freno al avance de las relaciones capitalistas entre el hombre, el capital y la naturaleza. Según Silvia Federici (2014), esta disputa es fundamental, porque perderla implicaría perder el acceso a los bienes comunes del mundo, sobre lo que comemos y bebemos, es una lucha por la reproducción de la vida.

De la Economía informal a la Economía popular

El paso de la resistencia a la ofensiva, responde en términos históricos a la finalización de un ciclo y el inicio de un ciclo nuevo para América Latina. Luego de los estallidos sociales que generaron un fuerte cimbronazo en el sistema político, con caídas de gobiernos y una deslegitimación generalizada no solo de la clase política, sino también de las políticas neoliberales, en el continente se propagó una oleada de gobiernos de carácter de izquierda o progresistas, que fueron el resultado de la experiencia acumulada de los '80 y '90, pero fundamentalmente de las luchas que propiciaron la crisis de las políticas del neoliberalismo plasmado en el Consenso de Washington y la Iniciativa para las Américas. En esta línea el No al ALCA impulsado por la gran mayoría de Jefes y Jefas de Estados de América Latina en 2005 en la ciudad de Mar del Plata, es tomado como un punto disruptivo por las organizaciones populares y los movimientos sociales.

La ofensiva sobre el Estado, significó reestructurar el

sentido de las políticas públicas en favor de los intereses populares y las políticas de protección social. Sin embargo, la relación entre los nuevos movimientos sociales y los gobiernos siguió siendo ambigua, debido al carácter indefinido frente a debates estructurales como la orientación de la economía, la re-primarización de la producción, la extranjerización de los recursos naturales y las tierras, la tendencia a la concentración de la riqueza, la economía informal y el trabajo precarizado. A pesar, de que existieron evidentes avances en el sentido de la redistribución, caída de la pobreza y la indigencia, mejoras en los índices de empleo, etcétera, algunas reivindicaciones no pudieron ser introducidas en la agenda pública del Estado, como consecuencia de la falta de voluntad política, o de presiones de los poderes facticos y los medios de comunicación.

Uno de los núcleos nodales de debate es cómo a pesar de los significativos avances en términos sociales y económicos de la primera década del siglo XXI, los índices de informalidad laboral (empleo sin protección legal y social), trabajo no registrado, precarización y unidades productivas no registradas siguen siendo tan elevados. La economía informal ocupa al 61,2% de la fuerza laboral mundial (2 000 millones de personas) y al 50,5% sin considerar la agricultura.

Más específicamente en la economía informal, el 73,8% del empleo no agrícola en África subsahariana, el 65,5% en Asia meridional y sudoriental, el 57,2% en América Latina, el 48,2% en el norte de África y el 18% en las economías en transición de Europa del Este y Asia Central. Las microempresas del sector informal representan el 80% del empleo en la economía informal en África subsahariana y Asia, frente al 60%-65% en América Latina, el Oriente Medio y África del Norte, y el 50% en economías en transición. Las mujeres representan más de la mitad del empleo total en la economía Informal en el África subsahariana, poco menos en América Latina, y apenas el 16% en el Oriente Medio y África del Norte (OIT, 2018).

Una de las experiencias más interesantes para poder analizar es la Economía Popular, iniciativa producida desde los

movimientos sociales, principalmente desde la Confederación de la Economía Popular (CTEP) de la República Argentina. ¿De qué hablamos cuando nos referimos a Economía popular? Por un lado, la Economía Popular (EP) es el conjunto de actividades económicas y prácticas sociales llevadas a cabo por los sectores populares para garantizar la satisfacción de las necesidades básicas (materiales e inmateriales).

Emilio Pérsico y Juan Grabois (2014) plantean que las EP son el conjunto de acciones que los pueblos desarrollaron para sobrevivir fuera del mercado formal. Estas acciones de trabajo son un conjunto de tareas que fueron llevadas adelante como resultado de la incapacidad del capital de absorber la mano de obra disponible en el mercado, por lo que miles de trabajadores del mundo quedan por fuera del sistema y sin la posibilidad de vivir dignamente.

A su vez, podemos definir al heterogéneo colectivo de la EP/ESS (Economía Social y Solidaria) como organizaciones y grupos que realizan un conjunto de actividades orientadas a la producción, distribución, circulación, y consumo de bienes y servicios, de modo asociativo o comunitario, realizadas por personas y/o entidades que están organizadas de modo económicamente equitativo, y que se rigen por los principios de participación democrática en la toma de decisiones, autonomía de la gestión, la primacía del ser humano y del fin social por sobre el capital².

En este sentido, las experiencias de las economías populares, es decir las experiencias de producción cooperativas y de intercambio por fuera de las relaciones sociales de producción de carácter capitalista, que emergieron de la necesidad de amplísimos grupos sociales para su subsistencia en las décadas del '80 y principalmente de los '90, buscan ser institucionalizadas en esta nueva coyuntura política, favorable en términos de correlaciones de fuerza hacia los sectores populares, al menos dentro del estado.

Estas experiencias nacidas en las ollas populares buscan institucionalizarse con el objetivo de crear un sistema de protección social que abarque a trabajadores desempleados, con

2 Curso Anual Comunicación y Economía Popular, Social y Solidaria. UBA Sociales. Año 2014

trabajos precarios o informales y procuran dar respuestas a los estremecedores datos respecto a la pobreza (Ana Natalucci, 2017)

Para el caso argentino según datos del Barómetro de la Deuda Social elaborado por el Observatorio de la Deuda Social de la Universidad Católica Argentina (UCA), la pobreza en 2015 alcanzaba al 29% de la población ascendiendo al 34,5% en el primer trimestre de ese año. El cálculo de la UCA es que entre diciembre de 2015 y abril de 2016 hubo 1.400.000 más pobres y 400.000 más indigentes, esto es un total de 13 millones de pobres y 2,3 millones de indigentes (Ana Natalucci, 2017)

La iniciativa de EP surge de un diagnóstico de la coyuntura actual del capitalismo, que responde a algunos elementos ya trabajados en el presente trabajo, que tienen que ver con el carácter estructural y permanente de ciertas tendencias: primero que el capitalismo actual no requiere para su acumulación del pleno empleo para garantizar mejores ganancias como durante la etapa *fordista*. Y en segundo lugar, como consecuencia de esto, hay un importante sector de la población que no puede acceder a empleos formales y que depende para su subsistencia de estas novedosas experiencias colectivas, cooperativas, asociativas, de economía social que funcionan en paralelo al sistema capitalista hegemónico.

“La posibilidad de institucionalizar la economía popular es fundamental no sólo para crear ese sistema de protección social sino también para combatir la fuerte estigmatización que sufren los beneficiarios y que no hace otra cosa que reforzar la fuerte fractura social interclase que existe en la Argentina luego de los años ’90, como bien señaló Maristella Svampa durante el debate” (Ana Natalucci, 2017)

Asimismo la economía popular ofrece una salida a la “cultura del descarte” que el capitalismo contemporáneo pregona, ya que los cambios profundos en el mercado de trabajo no dan opción a la reinserción al mercado laboral formal³.

3 Para ampliar este tema, ver: Érica Colantoni y María Laura Sepúlveda, “La Economía Popular, el Trabajo y las Organizaciones populares: La lucha de los trabajadores de la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP)”, 3° Foro Latinoamericano Eje I: Transformaciones del contexto Argentino y latinoamericano en la última década en clave de igualdad y

Como sostiene Denis Merklen (2005), la emergencia del movimiento piquetero puede explicarse a partir de la pérdida de la inscripción o representación sindical de un grupo significativo de la masa trabajadora en situación de paro, la consecuencia inmediata de esta carencia doble, es decir de empleo para la reproducción social y de representación, es la que lleva a la inscripción territorial. El resultado inmediato es la solidaridad de las diferentes barriadas que se reconocen parte de un mismo colectivo en la acción de protesta y reclamo por trabajo y mejores condiciones de vida

Lo que hoy se denomina Confederación de Trabajadores de la Economía Popular, es la consecuencia de un proceso de lucha que viene desde los cortes de ruta y toma de tierras y fábricas en los '90, y que ha desarrollado sus propios cuadros dirigentes, sofisticado sus formas de organización, y hoy se encuadra en el Movimiento de los Trabajadores Desocupados.

La acción de lucha popular y construcción de redes amplias en diferentes barriadas a lo largo y ancho del país, logró no solamente conformar una línea de opinión en el espacio público con el objetivo de deslegitimar las políticas neoliberales y sus consecuencias inmediatas en lo social y lo económico, sino que también estos movimientos han sabido construir programas novedosos y transformadores, buscando crear nuevos mecanismos de organización económica, ya sea en la producción, en la distribución en el empleo, así como también en la reivindicación del trabajo en general, tan denostado en tiempos donde el despojo es la forma por excelencia que recupera el capital en el proceso de acumulación.

Conclusiones

La acumulación por desposesión, como forma en que el capitalismo ha implementado el proceso de acumulación en las últimas 4 décadas pone en evidencia el riesgo que corre la reproducción social de las comunidades que han quedado excluidas del mercado formal de trabajo.

El capitalismo contemporáneo ya no necesita incorporar mano de obra para garantizar la acumulación de capital, por lo que el mundo ha generado preocupantes índices de desempleo permanente y estructural del cual los Estados solo han podido responder con políticas de asistencia, sin mirar el fondo de la cuestión, que es cómo permitimos que los sujetos a partir del uso de su fuerza de trabajo logren generar el sustento necesario para su subsistencia y reproducción.

A pesar de que en la primera década del nuevo siglo se evidenciaron significativos avances en materia de crecimiento económico, empleo y mejoras de las condiciones de vida en general, los niveles de informalidad, precarización laboral, y de reducción del empleo asalariado en relación a otras formas de empleo, son más preocupantes.

A su vez el Estado se encuentra paulatinamente en peores condiciones de incidir en transformaciones estructurales, ante las presiones de los poderes fácticos, los medios de comunicación, y la pérdida de control y de capacidades frente a un mundo cada vez más transnacionalizado. Por su parte se han profundizado las tendencias a la concentración de la riqueza, transferencia desde los sectores populares hacia los concentrados ecuación que se repite desde la crisis del '70 y la economía se encuentra cada vez más extranjerizada y re-primarizada.

En este contexto, la emergencia de movimientos sociales que agrupan a sectores excluidos que quedaron fuera del sistema como consecuencia de las reformas neoliberales, ha permitido poner en jaque el sentido común instalado desde las esferas del poder, evidenciar las consecuencias sociales y económicas de estas políticas, (aumento de la pobreza de la indigencia, pauperización de los sectores medios) y además su capacidad de lucha y organización condicionaron la implementación de las reformas neoliberales en materia de salud, educación, etc, interpelando las políticas de ajuste y privatización.

Asimismo, en la medida que desarrollaron sus formas de lucha en resistencia constituyeron su propia identidad, ocupando el espacio público, poniendo en evidencia el carácter restrictivo de la

democracia bajo la hegemonía neoliberal. Construyeron espacios colectivos, de democracias participativas, con nuevas formas de organización y nuevos liderazgos, rompiendo las prácticas de la cultura política tradicional clientelar, reemplazándolas por miradas transformadoras y creativas que respondan a las necesidades del nuevo contexto histórico.

BIBLIOGRAFÍA

(la utilizada en el presente artículo)

Fuentes digitales

Latinobarómetro, Opinión Pública Latinoamericana, Informe 2004, (disponible en línea: <https://www.latinobarometro.org/latContents.jsp?CMSID=InformesAnuales&CMSID=InformesAnuales>)

Fuentes documentales

OIT (2018). Women and Men in the Informal Economy: A Statistical Picture, *Organización Internacional del Trabajo, Ginebra*.

Bibliografía general

Ansaldi, Waldo (2007) La Democracia en América Latina, un barco a la deriva, *Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires*.

Ansaldi, Waldo y Verónica Giordano (2012). *América Latina, La Construcción del Orden, de las sociedades de masas a las sociedades en proceso de reestructuración. Vol. I y II, Ariel, Buenos Aires*.

Cohen, Jean L. (1985). Strategy or identity: New theoretical paradigms and contemporary social movements, *Social Research*, vol. 52 (4), *The Johns Hopkins University Press, Baltimore*, pp. 663-716.

Colantoni Érica y María Laura Sepúlveda (2016), “La Economía Popular, el Trabajo y las Organizaciones populares: La lucha de los trabajadores de la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP)”, *3º Foro Latinoamericano Eje I: Transformaciones del contexto Argentino y latinoamericano en la última década en clave de igualdad y desigualdad, Facultad de Trabajo Social, Universidad Nacional de La Plata*.

Federici, Silvia (2014). Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas, *PM Press – Common Notions, Nueva York.*

Foweraker, Joe (1995) Theorising Social Movements. *Pluto Press, Londres.*

Gilly, Adolfo y Rhina Roux (2005). El despojo de los 4 elementos: Capitales, tecnologías y mundos de la vida, Grupo de Trabajo Sectores dominantes en América Latina (CLACSO), en: *Eduardo M. Basualdo y Enrique Arceo (comps.), Neoliberalismo y sectores dominantes. Tendencias globales y experiencias nacionales*, CLACSO, Buenos Aires.

Harvey, David (2005). El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión, *CLACSO, Buenos Aires.*

Husson, Michel (2008). “*La hausse tendancielle du taux d’exploitation*”, en: *Un pur capitalisme, cap. 1*, Éditions Page Deux, París.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1985). Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics, *Verso Books, Londres.*

Mandel, Ernest (1986). “*Las consecuencias sociales de la crisis económica en Europa capitalista*”, *Inprecor, París, núm.212, febrero.*

Merklen, Denis (2005). Pobres ciudadanos: las clases populares en la era democrática (Argentina 1983-2003). *Gorla Editorial, CABA.*

Natalucci, Ana (2017). Fordismo y autogestión. Del piquete a la economía popular, *Revista Anfibia. Buenos Aires.*

O’Donnell, Guillermo, Philippe C. Schmitter y Laurence Whitehead (1988), Transiciones desde un gobierno autoritario, *Paidós, Buenos Aires.*

Offe, Claus (1985). New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics, *Social Research, vol. 54 (4),*

The Johns Hopkins University Press, Baltimore, pp. 817-867.

Pérsico Emilio y Juan Grabois (2014). Organización y Economía Popular: nuestra realidad, en: Cuadernos de formación para trabajadores, militantes, delegados y dirigentes de organizaciones populares, *Cooperativa Gráfica Punto Sur, Buenos Aires.*

Quijano, Aníbal (2004). El laberinto de América Latina: ¿hay otras salidas?, *OSAL, Observatorio Social de América Latina, año V no. 13, ene-abr, CLACSO, Buenos Aires.*

Zanatta, Loris (2012). *Historia de América Latina. De la Colonia al Siglo XXI*, *Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.*

EL COLOR DE LA TIERRA Y EL ASCENSO ZAPATISTA

“Somos y seremos uno más en la marcha.
La de la dignidad indígena.
La del color de la tierra.
La que develó y desveló a los muchos
Méxicos que bajo México se esconden y duelen”¹

Rodrigo Manuel Acosta*

INTRODUCCIÓN

El propósito de este artículo es realizar un recorrido sobre el año 2001, analizando el estado de situación político y social del México contemporáneo a partir de la dinámica de la movilización popular, deteniéndonos con mayor profundidad en La Marcha del Color de la Tierra como el motor que redefinirá las nuevas relaciones de poder que el EZLN irá construyendo con distintos grupos indígenas-campesinos nacionales, así como la búsqueda de entablar un vínculo con el nuevo gobierno mexicano. Por otro lado, buscamos definir estas estrategias del zapatismo como El Gran Salto.

También, vamos a desarrollar el 2001 como el año donde se buscó el cese de la guerra en Chiapas, donde se volvió al diálogo por parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, luego de la masacre en Acteal (1997) y caracterizado como un año histórico debido no sólo a la victoria de Vicente Fox Quesada del Partido Acción Nacional (PAN) como presidente de los Estados Mexicanos que representó el ascenso de los sectores derechistas y

* El autor es estudiante del Profesorado de Historia de la Facultad de Humanidades de la UNMDP. Integrante del Grupo de Estudios Latinoamericanos (GEL) de la UNMDP . rodrigaco@live.com

1 Sub. Comandante Marcos, Marcha del Color de la Tierra. Plaza del Zócalo, DF, 2001

neoliberales al poder- sino también como la derrota del Partido Revolucionario Institucional (PRI), dueño absoluto del Estado Mexicano por más de 50 años.

EL GRAN SALTO

Inicialmente, partimos de una idea planteada por algunos autores que definen que el año 2001 puede considerarse el “salto hacia afuera” del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en términos de alcance político.

Los antecedentes para este acontecimiento los podemos encontrar en muchas de las actividades realizadas por los zapatistas en Chiapas. Fundamentalmente, nos centramos en la VI Declaración de la Selva Lacandona, donde historiadores como Fernando Matamoros Ponce (2007) plantean que es un “salir de la selva”, en tanto un reclamo que se hace causa común y se extiende por fuera de la frontera chiapaneca.

En principio, en la Declaración podemos observar la ruta política de los zapatistas:

“(…) Y entonces, también dijimos que queremos la democracia, la libertad y la justicia para todos los mexicanos, aunque más bien nos concentramos en los pueblos indios. Porque resulta que nosotros del EZLN somos casi todos puros indígenas de acá de Chiapas, pero no queremos luchar sólo por su bien de nosotros o sólo por el bien de los indígenas de Chiapas, o sólo por los pueblos indios de México, sino que queremos luchar junto con todos los que son gente humilde y simple como nosotros y que tienen gran necesidad y que sufren la explotación y los robos de los ricos y sus malos gobiernos aquí en nuestro México y en otros países del mundo” ²

Dentro de lo expuesto destacamos que el reclamo ya no

² VI Declaración de la Selva Lacandona, junio 2005.

queda sucinto sólo al calor del localismo indígena -cuestión más que consolidada en la literatura zapatista- sino que, aunque haciendo las distinciones étnicas, el EZ reclamó en nombre de los pueblos marginados y minoritarios.

La Sexta Declaración también dejó expresas las estrategias que los zapatistas fueron construyendo -Luego de Acteal- para su proyección nacional:

“(...) entonces empezamos a hablarnos con otros pueblos indios de México y sus organizaciones que tienen y lo hicimos un acuerdo con ellos que vamos a luchar juntos por lo mismo, o sea por el reconocimiento de los derechos y la cultura indígenas. Y bueno, pues también nos apoyó mucha gente de todo el mundo y personas que son muy respetadas y que su palabra es muy grande porque son grandes intelectuales, artistas y científicos de México y de todo el mundo. Y también hicimos encuentros internacionales” ³

En ese sentido, podemos decir que tales estrategias contribuyeron a tomar la decisión política premeditada del “Salto” nacional.

Un segundo hecho de los hitos que marcan la hoja de ruta es el Encuentro Intergaláctico por la humanidad y en contra del Neoliberalismo, en 1996, que se realizó con la participación de intelectuales, políticos e intelectuales de renombre nacional e internacional para consolidar una postura política, desde la reivindicación de los derechos humanos, así como también la oposición a las políticas de corte neoliberal.

En sintonía con las actividades del EZ, remarcamos el trabajo fundamental del Congreso Nacional Indígena (CNI), de carácter autónomo pero con influencia zapatista, que nucleó a

3 VI Declaración..., op. cit.

cientos de organizaciones indígenas provenientes de México.

El CNI operó paralelamente al proceso zapatista, pero con una construcción institucional cada vez mayor. Cabe destacar cada uno de los congresos reunidos: en el Primer Congreso, se discutió como problema principal la libre determinación de los pueblos. Estos trabajos asamblearios derivaron en instituciones de envergadura notable, como la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), institución que formó a varios cuadros políticos que integraron el futuro gabinete panista de Vicente Fox.

En el Segundo Congreso convocado por el CNI, con el aval zapatista y la participación de figuras de la estructura dirigencial zapatista, como la Comandanta Ramona, se desarrolló durante La Marcha de los 1111 Zapatistas, donde tal número de dirigentes, acompañados por el Sub. Marcos, peregrinaron a la capital mexicana solicitando que los acuerdos de paz de San Andrés de Larrainzar fuesen vinculantes en la Comisión legislativa para la reforma constitucional en el Congreso de la Unión. Cabe recordar que tales acuerdos, que fueron aprobados por el EZLN durante los años '95 y '96, y rechazados por el presidente de entonces Ernesto Zedillo, estancaron las negociaciones hasta los 2000.

LA MARCHA DEL COLOR DE LA TIERRA

Durante los inicios del año 2001, se realizó *La Marcha del Color de la Tierra*, la que culminó con el Tercer Congreso Indígena, el más numeroso hasta entonces, donde alrededor de 9000 indígenas fueron partícipes del congreso. Las mesas de trabajo apuntaron a los derechos de los pueblos indios, la necesidad de unificación entre todas las organizaciones indígenas y presionar a los legisladores

del Congreso de la Unión para integrar a la reforma las resoluciones de San Andrés, incluidas en la ley COCOPA.

En ese contexto, el mayor momento de tensión se dio durante *La Marcha*, movilización indígena-campesina que se realizó apenas iniciado el nuevo milenio, que significó para el EZLN un ascenso a dimensiones nacionales. Ya La Sexta Declaración fue un síntoma de las intenciones de crecimiento, como vimos anteriormente, pero esta caravana multitudinaria consolidó, planteada como “un salto fuera de la selva” (Fernando Matamoros Ponce, 2007), e implicó un compromiso exponencialmente mayor: desde la toma de municipios, el autogobierno y la perspectiva revolucionaria localista de mediados de los ‘90 al salto nacional. Este desplazamiento se dio también a partir de las alianzas y redes de relaciones con los distintos grupos indígenas, en el marco del mencionado Congreso Nacional Indígena que tuvo un rol fundamental como eje articulador en la toma de decisiones que acompañaron el reclamo zapatista de reforma constitucional.

Esta mayor exposición aceleró el reclamo sobre la reforma de la Constitución respecto de la situación civil y humanitaria de los indígenas, reforma que debió ser ajustada al proyecto “Ley COCOPA” consensuado entre el EZLN y el gobierno durante el periodo de mayor beligerancia –años ‘95 a ‘97-.

En términos de Marcos, *La Marcha* significó la “Reformulación de la nación” (Subcomandante Marcos, entrevista con Ignacio Ramonet, 2001), en el sentido de constituir una nueva nación mexicana multiétnica. De esta manera, se volvió sobre los reclamos de la división de la tierra y la distribución de los recursos para los grupos más postergados. Este cuadro de situación fue desarrollado por autores como Armando Bartra (2018), que definieron la situación económica moderna en México como “una

extrema polarización”, con un descomunal crecimiento de la producción agropecuaria de la clase empresarial, caracterizado por el acaparamiento del territorio para una producción orientada a la exportación por un lado, y una agricultura volcada hacia el mercado interno, que sufrió el desgaste provocado por las sucesivas crisis productivas que datan desde los ‘70 en adelante, cada vez más reducido en su expresión e incapaz de satisfacer la demanda interna por el otro. Este panorama fue definido como una *economía profundamente asimétrica* (Bartra: 2018).

Este contexto de asimetría en la que se encontró la economía, y precisamente la producción mexicana, junto con el histórico triunfo electoral del PAN, desplazando al sólido partido PRI, es el teatro donde se realizó el reclamo. Pese a estas circunstancias, La Marcha propuso una superación de las grandes diferencias en el país.

Por su parte, Marcos describió a la marcha como la antítesis del Mercado y sus políticas de igualitarismo:

“(…) en referencia al estatuto del mercado: somos iguales en cuanto que tenemos poder adquisitivo. Nosotros estamos marcando las diferencias precisamente en el lado contrario: la diferencia cultural, la diferencia de la relación con la tierra, de la relación entre las personas, de la relación con la historia, de la relación con el otro”.

Este reclamo sobre la otredad indígena radicó no sólo en el aspecto económico, sino que

residió en la postergación y marginalidad; en la producción, respecto a la ubicación donde el movimiento campesino-indígena se encontraría en la producción nacional y su representación en el PBI; en su desbalanceado reparto de la riqueza, y principalmente, en cuestiones étnicas y de racismo intranacional, incluso despojando al indígena de los derechos humanos fundamentales.

CONTRA LA CONTINUIDAD IMPERIALISTA: EL PLAN PUEBLA-PANAMÁ

Una de las funciones fundamentales que tuvo la movilización indígena fue su posicionamiento anticapitalista y anti-neoliberal, que atacó el polémico Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos –TLCAN, en plena vigencia- y sus próximas extensiones.

Además, el movimiento planteó la lucha a la política de partidos tradicionales, que lo caracterizaban por tratar de imponer su hegemonía por distintos medios, usando y abusando de los sectores sociales más postergados para reproducir esquemas de dominación de clase y étnicos: desde la militarización de las zonas en disputa, la judicialización de los rebeldes y la mediatización negativa de los insurrectos.

Sin embargo, también *La Marcha* evidenció la sólida postura en la que los movilizados se oponían al nuevo proyecto propuesto por Vicente Fox: El Plan Puebla-Panamá (PPP).

Denunciado como un plan de autoría norteamericano, el PPP implicó la conformación de un bloque económico comercial entre los estados de la zona sur mexicana con los países centroamericanos. Nuevamente, esta planificación resultaba una extensión del TLCAN y fue considerado como una segunda etapa del consenso de Washington, programa originado en los '80 y puesto en marcha durante las dos administraciones de Ronald Reagan.

Sobre esto, El Subcomandante expresó su punto de vista considerando el tratado como un *gran crimen*. No obstante, fue notable que durante todo el proceso político, el pensamiento zapatista, representado por su palabra, fue mutando, a fin de entablar una posición beneficiosa para

el cumplimiento de los pedidos al gobierno y el cese del conflicto, como se verá más adelante.

Volviendo sobre el PPP, debemos remarcar el posicionamiento de Marcos respecto de la posibilidad de diálogo y la representación entre los zapatistas y Fox. De polos diferentes, y siendo de “*mundos diametralmente opuestos*”, el líder sentó su postura de reclamo, ante un rival poderosamente asimétrico, y no dejó de criticar al gobierno, planteando que Fox “*está caminando al mundo que va a hegemonizar y no a homogeneizar al país*”.

En definitiva, podemos dar cuenta de las conclusiones de algunos autores de definir La Marcha como un marco identitario del Neozapatismo para indicar a sus antagonistas -El Congreso de la Unión y el presidente Fox-. No obstante también observamos un acomodamiento de la posición zapatista frente a la coyuntura político-económica. Es decir, que en el contexto de tensión, se produce una “reorientación” del EZLN.

LA REORIENTACIÓN

A inicios del nuevo milenio, el contexto político que se mantuvo durante el período mostró un agotamiento de la situación militar. Son numerosos los gestos que el EZ expresó en distintos comunicados y entrevistas a los medios de comunicación sobre la búsqueda de la paz, el cese de la guerra que el estado le plantea, así como el alto al fuego a partir de tres condiciones enunciadas a continuación.

El primero de enero de 2001, a un mes de la asunción de Fox en la presidencia, el EZLN se pronunció en favor de una vuelta al diálogo de paz -quebrado durante el gobierno anterior-. *Los requisitos que los zapatistas exigían fueron “el retiro de 7 posiciones militares del ejército federal en la llamada <<zona de conflicto>>, la liberación de todos los zapatistas presos (solo han sido liberados 17 y faltan*

casi 100 más), y el reconocimiento constitucional de los derechos y la cultura indígena de acuerdo a la iniciativa de ley de la Cocopa”.

Estos planteos fueron escuchados por el nuevo gobierno, accediendo en algunas cuestiones, abriendo las posibilidades de una nueva negociación. Esta voluntad -por lo menos expresada desde la retórica- del presidente, generó como consecuencia respirar un ambiente esperanzador, precisamente porque las acciones por parte de Fox en la búsqueda de consensos posibilitaron un horizonte para ambos grupos.

Por su parte, Marcos declaró la voluntad de “perder”. Es decir, ante la posibilidad de una resolución del conflicto, apeló a la voluntad del primer magistrado, así como a la del Poder Legislativo Nacional, a buscar la paz y a negociar las condiciones de integración, de manera tal que no fuera necesario que el EZLN mantuviese su brazo armado, resolviendo esa “derrota” en la disolución. La movilización pacífica por una parte, y la “Refundación Nacional” que propuso el gobierno por la otra, fortaleció la idea del desarme, de la pacificación guerrillera, la desmilitarización regional y la posible reestructuración política del EZ, acorde a los deseos de Marcos.

Incluso, posiblemente estos propósitos influyeron en Marcos a la hora de reorientar la ideología zapatista. En la entrevista con Julio Scherer, durante los primeros días de Marzo, “el Sub” Marcos reflexionó

“(…) Cuando manifestamos que el nuevo siglo y el nuevo milenio son el milenio y el siglo de las diferencias, marcamos una ruptura fundamental respecto de lo que fue el siglo XX: la gran lucha de las hegemonías. La última que recordamos, entre el campo socialista y el capitalista, ocasionó dos guerras mundiales. Si esto no se reconoce, el mundo terminará siendo un archipiélago en guerra

continua hacia afuera y hacia adentro de los territorios. Así no será posible vivir. (...) No obstante, el mercado si puede acostumbrarse a esa realidad; es posible que opere en un escenario de desestabilización o de guerra civil y cotice en la bolsa de valores. A la gente no le dicen esto y, por el contrario, le ofrecen un mundo idílico donde supuestamente no hay fronteras, para comprar o vender... Pero las fronteras no sólo permanecerán, sino que se van a multiplicar, como ocurrirá con el proyecto Puebla Panamá, que será un gran crimen: Estados Unidos correrá la frontera hasta aquí, hasta Milpa Alta, donde estamos ahorita” (Subcomandante Marcos, entrevista con Julio Scherer, 2001)

Con esta consideración, mantuvo su posición profundamente antiimperialista y acusó a Estados Unidos de impulsar proyectos hegemónicos, que tienen como consecuencia la marginalización de los sectores campesinos e indígenas. No obstante, Marcos dejó entrever, inicialmente, un corrimiento de las posiciones de la izquierda socialista más radicalizada, para optar por una política con una influencia nacionalista.

Esta conclusión, además, se continuó con una posible integración de Fox a los sectores populares y una defensa del empresariado mexicano:

“Eso es lo que está en juego: las posibilidades de construir otro tipo de relaciones, incluso dentro del mercado, que no representan el capitalismo salvaje, donde se devoran unos a otros. Los poderosos de este país no ven que sus días están contados, y no a causa de una revolución social, sino por el avance del gran poder financiero. En México, los Garza Sada, los Slim, los Zambrano, los Romo y otros de su tamaño no tienen el futuro asegurado, debido no a que el pueblo se levante e instaure una república socialista, sino a que sus fortunas están en la mira del

gran capital de otras latitudes”. (Subcomandante Marcos, entrevista con Gabriel García Márquez, 2001)

Esta serie de declaraciones que parecieron controvertidas, en principio, respecto a la tradición política que Marcos y los zapatistas fomentaron incluso antes de su existencia, ya que hizo una defensa de una “burguesía nacional” frente al capital financiero internacional -pese a que varios de los conglomerados pertenecientes a estas familias patricias mencionadas fueron propietarias y socias de la banca externa, operaron en varios países, y cotizaron en bolsa-. Pero esta reorientación solo la podemos comprender en el contexto de un posible acuerdo de pacificación nacional -que el presidente Fox también pretendió avanzar-.

En suma, frente a una posibilidad real de un cambio de importantes magnitudes, podemos comprender la actitud que mantuvo Marcos. Incluso podemos decir que los zapatistas moderaron un discurso con el claro objetivo de conseguir un bien mayor.

CONCLUSIÓN

El EZLN propuso, otra vez. una nueva perspectiva de los movimientos revolucionarios del siglo XXI. A partir del desarrollo que hemos planteado, pudimos ver que el ascenso de los zapatistas implicó una suerte de “juego de espejos”, es decir, una analogía de lucha indígena y agrarista; así como también una reivindicación para los grupos más vulnerables.

También, es notable el doble diálogo que los zapatistas entablaron tanto con los movimientos populares de todas las regiones de México -acompañando el Congreso Nacional Indígena y sus distintas asambleas municipales y estatales- así como también con el Gobierno Federal, con declaraciones favorables, la voluntad de dialogo y, por parte del gobierno, accediendo a la desmilitarización de las

regiones en conflicto.

No obstante, en cuanto al resultado de las reformas constitucionales exigidas, el Congreso de la Unión no contribuyó al dialogo deseado. En ese sentido la reforma fue un hecho, pero no reconoció los acuerdos de San Andrés, ni la Ley Cocopa: la reforma limitó el reconocimiento a la libre determinación de los pueblos y prácticamente anuló la autonomía indígena (ya que se circunscribió a la decisión de los gobernadores de los Estados).

Tampoco reconocieron las prácticas jurídicas indígenas, ya que este derecho fue nulo respecto del poder judicial republicano, así como también se negó el derecho colectivo de uso de los recursos naturales y la elección de sus propias autoridades.

Las consecuencias de esta decisión provocaron una fisura en el diálogo, echando por tierra con el avance en las conquistas de los indígenas mexicanos.

Esta definición marcó también, a inicios del flamante gobierno, las pautas de gobernabilidad que el presidente Fox tuvo a lo largo de su sexenio, es decir, su administración estuvo minada por los sucesivos embates que el PRI le propició, tanto en las cámaras del Congreso -con presencia mayoritaria en ambas-, como en los distintos niveles de gobierno donde el Partido Revolucionario tuviera presencia -estatal y municipal-. Bien pronto, las expectativas de gestión de Fox se disolvieron, al evidenciar que el PRI mantuvo los resortes del poder

FUENTES

Comunicados EZLN. Año 2001. Periodo Enero- Abril.

Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena- Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Periodo Marzo- Abril del 2001.

Entrevista del Sub. Marcos con Ignacio Ramonet. Febrero del 2001.

Entrevista del Sub. Marcos con Julio Scherer. Marzo del 2001.

Entrevista del Sub. Marcos con Gabriel García Márquez. Marzo del 2001.

Declaración del Sub. Marcos. 11 de Marzo en Plaza El Zócalo. 2001.

VI Declaración de la Selva Lacandona, junio 2005.

BIBLIOGRAFÍA (utilizada en este artículo)

Comunicados EZLN. Año 2001. Periodo Enero- Abril.

Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena- Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Periodo Marzo- Abril del 2001.

Entrevista del Sub. Marcos con Ignacio Ramonet. Febrero del 2001.

Entrevista del Sub. Marcos con Julio Scherer. Marzo del 2001.

Entrevista del Sub. Marcos con Gabriel García Márquez. Marzo del 2001.

Declaración del Sub. Marcos. 11 de Marzo en Plaza El Zócalo. 2001.

VI Declaración de la Selva Lacandona, junio 2005.

CRISTIANISMO DE LIBERACIÓN, MARXISMO Y LA UTOPIA DE UN MUNDO MEJOR

Dr. Alejandro Bustos¹

Especialista María
Florencia Zárate²

INTRODUCCIÓN

Como bien sabemos, después del trabajo de Max Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* ([1905] 1980) hay un consenso casi unánime entre los científicos sociales en relacionar el proceso de la modernidad y el desarrollo del capitalismo con el espacio geográfico del norte europeo y con la irrupción de protestantismo después de la Reforma y principalmente con la aparición del calvinismo; desde nuestra opinión esta proposición está teñida de una mirada muy parcial del proceso histórico, ya que consolida varios supuestos que nos gustaría poner en duda: el primer supuesto es el que afirma que la consolidación tanto de la modernidad como del capitalismo dependieron de un determinismo geográfico para su nacimiento y posterior desarrollo. Si esto fuera así indudablemente no se tienen en cuenta los argumentos que sostuvo Marx respecto a que hay formas antediluvianas del capital, que se manifiestan en comportamientos capitalistas en el orbe mediterráneo a través de comercio y la usura; o planteos

1 Profesor Adjunto de Historia Americana Contemporánea. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades. UNMDP. Codirector del GEL (Grupo de Estudios Latinoamericanos) y Director del proyecto Imperialismo y Anti-imperialismo. Un juego de espejos entre el republicanismo teocrático y la democracia radical (CELEHIS, UNMDP).

2 Especialista en Docencia Universitaria (UNMDP). Miembro del GEL y docente adscripta de Historia Americana General Contemporánea, Facultad de Humanidades (UNMPD).

como el de Adorno respecto a que hay un rasgo de modernidad capitalista en los circuitos económicos del Mediterráneo de Grecia y Roma; o aquellos como Bolívar Echeverría, Lewis Mumford, Patrick Geddes, Ernst Bloch, Fernand Braudel o Walter Benjamin que consideran que la modernidad comienza con la revolución tecnológica de mediados del siglo X lo que lleva que el escenario de esta modernidad se agrande y no deja a ninguna región de Europa fuera de él. Como consecuencia de esto podemos afirmar que el proceso de modernidad y de desarrollo del capitalismo es un proceso netamente europeo, que posteriormente incluyó a EE.UU³. Este presupuesto lo afirma Hegel en su idea de Fin de la Historia, ya que en sus planteos afirma que el Fin de la Historia tiene que ver con el desarrollo noratlántico y capitalista, no con un desarrollo globalizado.

Ahora bien, después de sostener esta afirmación la pregunta es cómo se expande el capitalismo, y la respuesta a nuestro entender es sencilla: la forma de expandirse que tuvo el capitalismo fue a través del imperialismo, ya que este es una parte constitutiva del capitalismo y junto con el fascismo (otra parte constitutiva) son las expresiones más extremas y crueles que tiene tanto la modernidad como el capitalismo, con los costos sociales y políticos que esto tiene.

El segundo supuesto que pondremos en duda es que la “afinidad electiva” (Max Weber, [1905] 1980) entre la religiosidad y el capitalismo solo involucra a la relación entre capitalismo y calvinismo, ya que la iglesia romana después de los ataques de la Ilustración por ser una expresión arcaica llevó adelante un proceso de reconciliación con la burguesía y con el capitalismo para, de esta manera, estar a tono con la modernidad. Este hecho generó una ruptura con los principales pilares de la ética católica, su esencia comunitaria y su preocupación por cómo aliviar el sufrimiento de los pobres.

3 Esta explicación también nos sirve para entender por qué existió una división internacional del trabajo en el siglo XIX, además de afirmar que la Teoría del Desarrollo que plantea que en algún momento los países en vías de desarrollo van a alcanzar esa fase son un encubrimiento de algo que nunca va a ocurrir porque está contra la lógica del sistema.

El tercer supuesto que ponemos en duda en este trabajo es que la modernidad capitalista es la renuncia a toda forma de religión y defiende el laicismo como una bandera innegociable.

Habiendo planteado nuestras objeciones a la lectura tan lineal que se hace sobre la irrupción de la modernidad, el capitalismo y la religión. Nuestro objetivo es delinear cómo se desarrolla este proceso en Nuestra América, de esta manera tendremos una verdadera valorización del significado del imperialismo y fundamentalmente del anticolonialismo y cómo hoy se construye.

AMÉRICA LATINA ENTRE VARIAS MODERNIDADES Y LA CONSTRUCCIÓN DEL ETHOS BARROCO

Si pensamos cómo se desarrolla la modernidad en América Latina, el error más común que se comete es creer que la llegada de los europeos (recuerde el lector que nuestro planteo es que la modernidad es un proceso que se desarrolló en Europa) a finales de siglo XV introdujo la modernidad en Nuestra América. Por el contrario, los españoles y portugueses luego de los primeros años de la conquista donde produjeron una extracción masiva de metálico dejaron librada a su suerte y en un estado de abandono a nuevas colonias, pasaron a ocuparse de sus asuntos europeos.

La situación de América a mitad del siglo XVI era preocupante, ya que por un lado la corriente de la modernidad capitalista no había podido desarrollarse plenamente por el abandono de España y Portugal, además los europeos que llegaron al continente tampoco tenían las herramientas ni la capacidad material de desarrollar la modernidad tal como habían hecho en Europa. Por otro los pueblos originarios además de estar derrotados venían de sufrir una crisis demográfica que hizo que fuese imposible recrear alguna forma de sociabilidad existente antes de la llegada de los europeos. Ante la imposibilidad de seguir el modelo europeo o tratar de revivir alguno de los modelos preexistentes que ya habían sido derrotados, los habitantes de América buscaron la solución en el mestizaje cultural, para de esta manera crear su propia cultura y su propia forma de sociabilidad y su propia modernidad.

Dos cuestiones nos resultan importantes señalar antes de continuar: la primera es dar una definición de lo que entendemos por mestizaje cultural que es una forma permanente de reafirmar que para que pueda existir una cultura es necesario un mestizaje que cuestione en forma permanente su propia identidad: “Aparte de todo esto hay que enfatizar un hecho esencial que se puede formular así: la forma propia de existencia de las cultura es el mestizaje. En efecto, la cultura de las sociedades no puede llevarse a cabo de otra manera que no sea involucrando a otras culturas en el auto cuestionamiento de su identidad. El hecho de poner en peligro la propia identidad para cultivarla o reproducirla, implica necesariamente un momento de interpenetración con otras identidades sociales, es decir, de aceptación de la validez de sus modos diferentes, alternativos, de haber enfrentado situaciones similares. La aceptación práctica de esta posibilidad de que otras identidades se involucren en la reproducción de la propia, que implica al mismo tiempo la disposición a involucrase en la reproducción de identidades de otras, esta reciprocidad en el cultivo de la identidades es lo que define al proceso de cultura de mestizaje, a esta dimensión indispensable de la existencia de las culturas” (Bolívar Echeverría, 2011). La segunda que el concepto de mestizaje cultural es utilizado por un grupo de autores marxistas que ven en el mestizaje cultural una forma de resistir al capitalismo después del fracaso de las experiencias del socialismo real, Michael Hardt y Antonio Negri desarrollan en sus trabajos *Multitud* (2004) e *Imperio* (2005) desarrollan este concepto de manera amplia como una forma de la multitud de resistencia al Imperio y como consecuencia de esta resistencia una nueva manera de articular la lucha de clase en los tiempos que nos toca vivir.

Ahora bien, el mestizaje solo no alcanza para explicar qué es lo que ocurre en América Latina con la modernidad. Otro elemento a tener en cuenta es el accionar de la Compañía de Jesús en el continente, y esto no se limita solo a su accionar en la consolidación de un proto nacionalismo basado en una identidad americana como afirma Benedict Anderson (1993), que a nuestro entender es una de las bases más fuertes donde se desarrolla la idea de una identidad latinoamericana por parte de los arquitectos de la independencia como Bolívar, Monteagudo, Moreno, Belgrano,

Castelli, San Martín, Gaspar Francia entre otros, además de ser la piedra basal del antimperialismo. Es fundamental para la creación del *Ethos Barroco* que es lo que dota a *Nuestra América* de un carácter único y rebelde en su formación política, social y cultural. Como afirma Echeverría: “Antes de concluir esta exposición sobre la religión de los modernos quisiera recordar aquí brevemente el caso de una resistencia de la política religiosa tradicional o arcaica a la implementación de la religión moderna. Se trata de una resistencia de alcances históricos mayores y de larga duración; una resistencia que, por lo demás, ha tenido una influencia decisiva, constitutiva, en la formación política de América Latina. Me refiero al movimiento histórico conocido como la Contrarreforma, que tuvo lugar de mediados del siglo XVI a mediados del siglo XVIII y que fue conducido principalmente por la Compañía de Jesús. El término contra-reforma sugiere a la comprensión un carácter puramente pasivo, reactivo, de este movimiento. Y, en efecto, contrarrestar los efectos *desbastadores* (sic) que la Reforma Protestante venía teniendo sobre el mundo católico organizado por la iglesia romana: esa era la intención original del Papa al convocar al Concilio de Trento en 1545. Sin embargo, para los jesuitas, quienes serán los protagonistas de dicho Concilio, de lo que se trata no es de oponerse a la reforma cultural protestante, sino de rebasarla y superarla mediante una revolución al interior de la propia Iglesia Católica, una revolución capaz de reconstruir al mundo católico de acuerdo a las exigencias de modernización que se había desatado con las transformaciones que los dos o tres siglos anteriores habían introducido en las sociedades europeas. El proyecto de los jesuitas, que se ofrecen como los más fieles siervos del Papa implica en verdad una apuesta del Papa al servicio de su proyecto de revolución y del catolicismo. Modernizar al mundo católico y al mismo tiempo refundar al catolicismo, este proyecto es plenamente moderno si se tiene en consideración dos rasgos que lo distinguen: primero su insistencia en el carácter autónomo del individuo singular, en la importancia que le confiere al Libre Arbitrio como carácter específico del ser humano y segundo una actitud afirmativa ante la vida terrenal, su reivindicación de la importancia positiva que tiene el quehacer humano en este mundo.....Para los jesuitas era necesario domar la acumulación

desenfrenada de capital, y solo la empresa de un nuevo catolicismo destinada a ganar el mundo terrenal estaba en capacidad de hacerlo” (Bolívar Echeverría, 2011).

Por lo desarrollado hasta ahora nosotros consideramos que la modernidad capitalista no solo no fue ni la primera modernidad ni tampoco la única modernidad que se desarrolló en América Latina. A nuestro entender podemos encontrar por lo menos cuatro modernidades que se fueron sedimentando una sobre otra en su intento de borrar la primera modernidad la que llamamos Modernidad Barroca y que le dio los rasgos definitivos a *Nuestra América*. Esta Modernidad Barroca es producida como consecuencia directa de la mestizaje cultural que vivo la América española a finales del siglo XVI y de la teología revolucionaria que desarrolló la Compañía de Jesús⁴ no solo para combatir al capitalismo sino también para refundar el catolicismo en este continente durante los siglos XVI y XVIII hasta su expulsión. Como consecuencia de esta modernidad Barroca nace en América Latina el *Ethos Barroco*. Es importante nuevamente remarcar que esta modernidad no se hubiese podido desarrollar sin dos elementos esenciales; por un lado la mestización cultural (Michael Hardt y Antonio Negri, 2004 y 2005) y social, producto del abandono por parte de España de sus colonias durante el siglo XVI, sumado a la caída demográfica de las civilizaciones originarias que destruyó definitivamente la posibilidad de recrear las pautas civilizatorias que estas tenían, pese a la crisis que había dejado España en estos territorios, y la influencia que ejerció la nueva teología de la Compañía de Jesús, la que tuvo en América Latina un grado de aceptación del que careció en otras partes del mundo⁵.

4 La importancia de la Compañía de Jesús en la construcción de esta modernidad se ve, detallada, más adelante.

5 Para sostener esta afirmación nos basamos en que la Compañía de Jesús desde mitad del siglo XVI tiene un desarrollo homogéneo de su formación doctrinal, educativa y cultural con el sistema *Ratio Studiorum* que desarrolló las bases para que la política de la Compañía se uniformara en todos los lugares donde estuviera. Sin embargo solo en América Latina encontró tierra fértil para desarrollar sus políticas, lo que le permitió tener un anclaje decisivo en la formación del *Ethos Barroco*, que es una de las raíces más antiguas de la Teología de Liberación.

La segunda modernidad que se desarrolla en el continente no es propia de *Nuestra América*, sino que viene de Europa, es la modernidad de la Ilustración, esta modernidad trató de manera denodada de eliminar los rastros de la modernidad Barroca, incluyendo en este proceso la expulsión de los jesuitas y la construcción de una leyenda negra sobre los mismos, para de esta manera disciplinar y poner al continente al servicio del desarrollo del capitalismo europeo. Esta modernidad ilustrada, que muchos historiadores la ponen como uno de los antecedentes más importantes para explicar la disolución del pacto colonial, generó mucha resistencia y tuvo un alcance muy limitado por el inicio de los procesos independentistas.

La tercera modernidad es consecuencia de la independencia de *Nuestra América* y se desarrolló en la primera mitad del siglo XIX, esta modernidad produjo zozobra por la puja permanente entre la necesidad que tuvo el capitalismo de expresarse con una de sus caras más despiadadas, el liberalismo, y la resistencia que generó en las economías regionales, los campesinos que explotaban las tierras comunitarias y los ocupantes de las mal llamadas áreas vacías de Latinoamérica, ya que si el liberalismo triunfaba como ocurrió, así como la llegada masiva de capital extranjero sin ningún tipo de control, éstas estaban condenadas. Esta puja que se resolvió durante el proceso de constitución de los Estados Nacionales, que a sangre y fuego impusieron las reformas liberales, que consistían en una batería de acciones que iban desde la desamortización de las tierras eclesiásticas, la destrucción a través de la puesta en el mercado de tierra de las tierras comunales, hasta acciones bélicas como la Guerra Apache en México, la llamada Conquista del Desierto en Argentina, la Guerra de Canudos en Brasil, o la Guerra de la Triple Alianza y el genocidio del pueblo paraguayo. La consecuencia directa de este accionar fue la consolidación del latifundio, que convive y es complementario del capital extranjero, consolidando a los terratenientes con los distintos nombres que los conocemos (hacendados, estancieros o *fazendeiros*) como clase dominante, desarrollando un modelo agro-exportador, generando una masa de pobres nunca antes vista en el continente.⁶

6 Para profundizar en este proceso de concentración de tierra en el la formación de

La cuarta modernidad se desarrolla durante el siglo XX y es el intento de una modernidad capitalista latinoamericana que aprovecha la coyuntura de crisis endémica del sistema capitalista durante la primera mitad del siglo XX. A esta modernidad la denominaremos como una modernidad democratizante que viven los Estados nacionales desde la década del 20' hasta la década del 60' del siglo XX, y que va a tener distintas formas políticas que van desde los reformismos como en Argentina, Chile, Uruguay; así como movimientos revolucionarios como en Brasil y México⁷; los movimientos populistas, que intentaron un cambio de paradigma económico rompiendo con el modelo agro-exportador para desarrollar un modelo de desarrollo independiente dentro de la estructura capitalista que se denominó modelo de industrialización por sustitución de importaciones; o los intentos de la CEPAL y el desarrollismo por imponer un desarrollo regional con un margen de autarquía sobre el sistema mundial. Pero todos estos intentos fueron inútiles y finalmente fueron abortados por el accionar del imperialismo tras la salida de la crisis, afirmando a nuestro entender que la modernidad capitalista es un proceso europeo y noratlántico y que la única manera de llegar a otras regiones es a través del imperialismo.

Indudablemente uno tendería a pensar que cada una de estas modernidades se fue sedimentando una sobre la otra y que la modernidad capitalista se impuso a todas, pero la historia latinoamericana nos demuestra que la modernidad barroca siempre permaneció viva y se fue imponiendo como forma de resistencia a través de construcción de la identidad *nuestromericana*. Esto se debió a que ninguna de las otras modernidades tuvo el desarrollo y la perdurabilidad en el tiempo para terminar opacando o desplazando a la Barroca que continuó siendo el centro aglutinador de la resistencia a la modernidad capitalista desde la confrontación

una clase dominante cuyos medios de producción es el latifundio ver –entre otros– Marcos Kaplan: “La Formación del Estado Nacional en América Latina” y Waldo Ansaldi: “Frívola y Casquivana, puno de hierro en guante de seda. Una propuesta para conceptualizar el termino oligarquía en América Latina”.

7 El caso de México es muy particular porque si bien hubo una Revolución en la mismase impuso el alareformistaporsobre el agrarismo que era netamente anticapitalista.

de los jesuitas hasta hoy. A tal punto es esto comprobable que en la actualidad diversos autores tanto dentro de la Historia, la Sociología o la Pedagogía toman como pilar de sus trabajos a la modernidad Barroca como base de resistencia al capitalismo y las nefastas consecuencias que el mismo trae para el planeta. Uno de los autores más citados últimamente por estas disciplinas es Boaventura De Sousa Santos quien comenzó a trabajar con el concepto de *Ethos Barroco* para analizar nuevas formas de desarrollar conocimiento y la descolonización del poder⁸ para entender la realidad de este continente y para buscar nuevas respuestas para volver vivible lo invivible⁹.

LA COMPAÑÍA DE JESÚS, SEMILLA DE LA REBELDÍA DE AMÉRICA LATINA

Indudablemente resulta temerario, y hasta bastante absurdo, en un trabajo sobre el cristianismo de liberación sostener que la Compañía de Jesús fue la semilla de la rebeldía que caracteriza a la Historia de América Latina. Mucho más absurdo y temerario si nos seguimos guiando por la leyenda negra que instaló la Ilustración sobre el Concilio de Trento y fundamentalmente sobre los jesuitas: “Cada vez más se hace necesario en la investigación actual revisar la imagen dejada por el siglo de las Luces francés sobre el carácter puramente reaccionario, retrógrado, premodernizador de la Iglesia Católica posttridentina y de la Compañía de Jesús como el principal agente de la actividad de esa iglesia. Se hace necesario revisar esa idea, dado justamente el fracaso de la modernidad establecida, iluminada por el Siglo de las Luces: la modernidad capitalista

8 Boaventura de Sousa Santos trabaja el concepto de *Ethos Barroco* en varios de sus trabajos, de los cuales los más representativos son: Descolonizar el saber, reinventar el poder; Una epistemología del sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social; Reinventar la democracia. Reinventar el Estado; Para descolonizar Occidente o Más allá del pensamiento abismal.

9 Nosotros entendemos el *Ethos...* como una manera de expresión de un comportamiento social estructural en el que se repite una y otra vez a lo largo del tiempo la misma intención que guía la constitución de las distintas formas de lo humano, pero para nosotros lo más importante es que el *Ethos* es una estrategia destinada a hacer viable lo inviable.

que ha prevalecido desde los tiempos de la primera revolución industrial en el siglo XVIII. Es necesario revisar esta imagen por cuanto muchos de los esquemas conceptuales a partir de los cuales se juzgó nefasta la actividad de la Compañía de Jesús se encuentran ahora en crisis. La idea misma del progreso y de la meta hacia la que él conduciría, propuesta por la Ilustración, que es justamente la idea para el carácter anti-histórico de esa actividad es una idea que se hunde cada vez más en sus propias contradicciones” (Bolívar Echeverría, 2011), por este motivo se hace necesario revisar desde otra perspectiva la ideología y la motivación política que guió el accionar de los jesuitas no solo en el Concilio de Trento sino también en América.

Al analizar el proyecto de la Compañía de Jesús descubrimos que es un proyecto ni conservador ni retrógrado, ya que no es una invitación a volver al pasado medieval o dicho de otra manera de premodernizar la modernidad capitalista, sino todo lo contrario, es un proyecto mucho más ambicioso y netamente moderno que plantea superar la modernidad que trae implícita La Reforma por considerarla insuficiente, en otras palabras propone rebasar al reformismo y subordinar al capitalismo a una armonía y subordinación al orden cristiano y a la comunidad universal que plantea el orden católico, apostólico y romano. Para eso analizaremos sucintamente la teología de los jesuitas, principalmente a través de dos de los teólogos más importantes de la Compañía de Jesús en el siglo XVI, Francisco Suárez de Toledo Vázquez¹⁰ y Luis de Molina¹¹. Ambos teólogos rompen con la paz de la secuencia establecida por la doctrina medieval, que establecía que Dios (ser luminoso, bueno) ha vencido al Diablo (ser malo y oscuro), que

10 Francisco Suárez de Toledo Vázquez perteneció a la Escuela de Salamanca y fue el creador del Ratio Studiorum. Acusado por sus enemigos de imponer el maniqueísmo (entiéndase por maniqueísmo la eterna lucha entre el bien y el mal, que nunca fue resuelta) dentro de la Compañía de Jesús.

11 Luis de Molina combatió el determinismo religioso con el desarrollo del Libre albedrío, lo más importante son sus planteos políticos donde sostiene que el poder no reside en el gobernante, que no es más que un administrador del mismo, sino que el poder reside en el conjunto de los administrados, que son ni más ni menos que los ciudadanos, de esta manera lo que se conocería como el Molinismo jesuítico se adelanta más de dos siglos al pensamiento político moderno.

habría interferido en la creación a través de pecado humano, y lo mantiene alejado gracias al sacrificio de Jesús. Por el contrario, para la Compañía, el sacrificio de Jesús simplemente despierta el verdadero drama de la existencia humana, debido a que el Diablo está en proceso de ser derrotado y nunca habría dejado de estar activo, y por eso los hombres todavía pueden decidir entre Dios y el Diablo y solo al decidirse por el primero validan el sacrificio de Jesús. La redención sería una empresa que todavía no triunfó, una empresa en el que el hombre todavía puede intervenir. Para graficar de forma más acabada las ideas de la teología jesuita citaremos a Echeverría: “El proyecto postridentino de la Iglesia Católica, viéndolo a la luz de este fin de siglo posmoderno, no parece ser pura y propiamente retrógrado, su defensa de la tradición no es una invitación a volver al pasado, es un proyecto que se inscribe también, aunque a su manera, en la afirmación de la modernidad, es decir, que está volcado hacia la problemática de la vida nueva y posee su propia visión de lo que ella debe ser en su novedad. Tal vez el sentido de esta aseveración puede alcanzarse si se tiene en cuenta uno de los contenidos teológicos más distintivos de la doctrina de la Compañía de Jesús, me refiero a su concepción de lo que es la vida terrenal y de cuál es su función en aquel ciclo mítico en el que acontece el drama de la creación, que lleva a la caída original de hombre, a su redención por Cristo y de ella a la salvación final. La teología tridentina de la Compañía de Jesús reflexiona sobre la vida terrenal –vista como el despliegue del cuerpo y sus apetitos sobre escenario del mundo- a partir de una actitud completamente nueva, diferente de la que la doctrina medieval tenía ante ella. Incursionando en la herejía –cayendo en ella según sus enemigos los dominicos- la teología jesuita reaviva y moderniza la antigua vena maniquea que late en el cristianismo. En primer lugar, mira en la creación del Creador una obra en proceso, un hecho en el acto de hacerse; proceso que consiste en una lucha inconclusa entre el bien y el mal. En segundo lugar, en la Creación como un acontecer, como un acto en proceso, distingue un lugar necesario, funcionalmente específico para el ser humano: el Topo a través del cual y gracias al cual esa creación alcanza a completarse como el mejor mundo posible.... Es así que para la Compañía de Jesús, el comportamiento verdaderamente cristiano

no consiste en renunciar al mundo, como si fuera un territorio ya definitivamente perdido, sino en luchar en él y por él, para ganárselo a las tinieblas. El mundo, el ámbito de la diversidad cualitativa de las cosas, de la producción y del disfrute de los valores de uso, el reino de la vida en su despliegue, no es visto ya sólo como un lugar de sacrificio o entrega del cuerpo a cambio de la salvación eterna, sino como el lugar donde la perdición o la salvación puede darse por igual...En efecto, en la doctrina de los jesuitas, aparece una estrategia muy especial, perversa si se quiere, de ganar el mundo; una estrategia que implica el disfrute del cuerpo, pero un cuerpo poseído místicamente por el alma. Un disfrute de segundo grado, en el que incluso el sufrimiento puede ser un elemento potenciador de la experiencia del mundo en su riqueza cualitativa” (Bolívar Echeverría, 2011).

Analizando la teología de los jesuitas es fácil afirmar que la relación entre el Papa y la Compañía de Jesús no llegaría a buen puerto después del Concilio de Trento¹², ya que fue una relación marcada por la mutua desconfianza y la necesidad de enfrentarse a un enemigo en común. Por un lado el Papa se apoyaba en los jesuitas como brazo ejecutor del poder del Papa no solo en el Concilio sino también dentro de la Iglesia porque la Reforma había deteriorado su poder y por otro la Compañía de Jesús condicionó el apoyo al papado a dos cuestiones básicas: la primera, que el Papa apoyase su utopía civilizatoria de refundar las bases del cristianismo y de superar la modernidad capitalista y la segunda que el propio Papa se reformase y modificase las conductas que llevaron a que se produzca la Reforma Protestante. El planteo de los jesuitas encabezado por Diego Laínes¹³ fue no enfrentar ni combatir a la Reforma por injustificada, sino superarla por considerarla insuficiente y regresiva, la contrarreforma para los jesuitas es la manera de replantear y trascender a la problemática que dio origen a los movimientos reformistas, ellos no intentan

12 El Concilio se desarrolló entre los años 1545 y 1563.

13 Sucesor de Ignacio de Loyola como General de la Compañía, fue el responsable de la arquitectura de los jesuitas en el Concilio, además de ser su orador principal. Esta posición y sus argumentos de por qué era necesario un cambio radical dentro de la iglesia lo enfrentó con Pío IV.

frenar a la revolución religiosa, sino avanzar por encima de está, quitándole el fundamento real por lo cual se había generado.

Es por esta razón que el papado (Pío IV) y otras órdenes religiosas como los dominicos (enemigos declarados de los jesuitas no solo por el poder que habían alcanzado en el Concilio, sino principalmente por ser el refugio más conservador y retrógrado del Catolicismo, a ellos se debe la Inquisición y todos los retrocesos que vivieron después de Trento) vieron la oportunidad de combatir a los jesuitas en Europa. Esto hizo que la Compañía buscara nuevos horizontes para desarrollar su utopía civilizatoria y de esta manera refundar al catolicismo. La oportunidad la detectaron en América ya que su visión de un nuevo desarrollo civilizatorio permitiría convertir el sangriento encuentro de los dos mundos en una oportunidad de salvación recíproca de un mundo por otro.

En América la actividad de la Compañía se dividió en dos planos bien diferenciados: el primero la actividad desarrollada en los centros urbanos, donde su función fue la de educar a las elites criollas, además de manejar la primera forma histórica del capital financiero americano, pasando a ser los responsables de desarrollar los múltiples mecanismos de organización de la vida social del continente, introducir nuevas técnicas de producción y circulatorios. Entre otras cosas, es por eso que reafirmamos que la primera modernidad y la que más profundamente caló en América fue la modernidad traída por los jesuitas. El segundo plano, que justifica plenamente el primero, era el apoyo político y económico necesario para desarrollar la tarea de evangelizar las zonas donde sus habitantes no habían pasado por la experiencia de la conquista y la sujeción económica que ésta había impuesto, su intención fue en ese mundo aún virgen alcanzar el sueño de lo que hoy podríamos denominar Repúblicas Socialistas Teocráticas donde el proyecto destinado a estructurar la forma de vida en forma radical y exhaustivamente “desde su plano más bajo, profundo y determinante –donde el trabajo productivo y virtuoso transforma el cuerpo natural exterior e interior al individuo humano- hasta sus estratos más altos y retrodeterminantes más altos y elaborados, el disfrute lúdico, festivo y estético de las formas” (Bolívar Echeverría, 2011). De esta manera su trabajo fue oponerse al desarrollo del

capitalismo proyectando una modernidad basada en sociedad cuyo pilar era la comunidad de seres humanos libres socializándose en torno de la fe y la moral cristiana. Indudablemente estas fueron las ideas que molestaron en las metrópolis y que la Ilustración se encargó de combatir a través de las Reformas Borbónicas y Pombalinas expulsando a los jesuitas y condenando a esas repúblicas teocráticas socialistas¹⁴ a formar parte del imperio.

CRISTIANISMO DE LIBERACIÓN Y MARXISMO. UNA AFINIDAD ELECTIVA

La relación del marxismo con la religión es ambigua, ya que por un lado el marxismo desarrolla una férrea oposición hacia la influencia que tiene la religión en la sociedad, pero por otro lado desde Marx en adelante muchos pensadores marxistas toman del cristianismo su ética y la vida comunitaria como elementos aglutinadores para construir una alternativa al capitalismo. En este apartado trataremos de explicar esta ambigüedad. Para ello empezaremos con una crítica sobre el supuesto laicismo que trajo aparejado la modernidad capitalista, ya que los principios de la Ilustración de la separación de la religión del Estado y de la sociedad civil¹⁵ no dejaron de ser simples deseos, por la necesidad que tuvo el capitalismo de someter a los hombres a la jerarquización del valor de uso, recurriendo a estructuras arcaicas como la religiosidad para que los seres humanos la aceptasen. Como sostuvo Marx “el ateísmo de la sociedad civil, en realidad es un seudoateísmo, puesto que implica una religiosidad profana fundada en el fetichismo de la mercancía capitalista. El desencantamiento desacralizador del mundo ha sido acompañado por un proceso inverso, el de su

14 Si bien a primera vista parece un anacronismo esta definición, nosotros creemos que es aplicable apelando al molinismo.

15 “Me refiero al laicismo, es decir, una tendencia que trae consigo la modernidad profunda y que consiste en sustituir la actualización religiosa de lo político por una actualización política de lo político”. Bolívar Echeverría, *Crítica de la modernidad capitalista*, Vicepresidencia del estado plurinacional de Bolivia, La Paz, 2011.

reencantamiento frío o económico. El lugar que antes ocupaba Dios se ha instalado el valor que se auto-valoriza” (Bolívar Echeverría, 2011).

Para profundizar más este concepto detengámonos por un momento en *El Capital* donde se analiza el “fetichismo de la mercancía y su secreto”, en cuyo transcurso Marx rebate el ilusionismo de la sociedad civil capitalista, de autoafirmación como una sociedad que había “desencantado al mundo, que podría prescindir de todo recurso irracional o de magia para desarrollar un ordenamiento institucional de la vida política, superando así a los sociedades arcaicas que no pueden sobrevivir sin la utilización de objetos con una capacidad sobrenatural, sin el empleo de fetiches, sin embargo esta sociedad civil capitalista tampoco puede vivir sin emplear fetiches para reproducirse como asamblea de individuos, esta sociedad necesita también de la intervención de objetos con una eficiencia sobrenatural, este nuevo fetiche son los objetos mercantiles, las mercancías: No solo se parecen a los arcaicos, no sólo actúan como si se sirvieran de la magia, sin hacerlo de verdad, sino que real y efectivamente comparten con ellos la necesidad de introducir, como eje de su vida y de su mundo, la presencia sutil y cotidiana de una entidad metafísica determinante. La mercancía no se parece a un fetiche arcaico, ella es también un fetiche, solo que un fetiche moderno” (Carlos Marx, [1867] 2017).

Esta nueva forma en que vive la sociedad civil su religiosidad trajo aparejada “la destrucción de la comunidad humana como polis religiosa, es decir, como asamblea de creyentes que desconfían de su capacidad de autogestión y resuelve sus asuntos públicos, a través de la moralidad privada, mediante la aplicación de una verdad revelada en un texto de fe. Pero no lo ha hecho para revindicar una polis política, sino para reconstruir la comunidad humana nuevamente como *ecclesia*, sólo que esta vez como una *ecclesia* saliente, que prescinde de su texto de fe, que debería sustituirla, puesto que presupone que la sabiduría es texto es la quintaescencia y objetividad del carácter mercantil. La religiosidad arcaica, abiertamente teocrática, centrada en un dios mágico y personificado, de presencia idolátrica, evidente para todos fue reemplazado en la modernidad capitalista por una

religiosidad ilustrada, críticamente teocrática, centrada en un dios racional e impersonal de presencia supuesta, funcional, sólo perceptible para cada quien en la interioridad de su sintonía con la marcha de los negocios. Eliminaron al clérigo del fuero externo, público, del conjunto de los fieles, pero lo pasaron al fuero interno, implantaron un clérigo privado en cada uno de los fieles, un clérigo íntimo” (Bolívar Echeverría, 2011).

Con este análisis nos resulta mucho más sencillo entender por qué existe una relación entre el protestantismo calvinista y el capitalismo como señala Max Weber ([1905] 1980), quien sostiene que hay una afinidad electiva entre la forma de vida que plantea el protestantismo y el capitalismo. La austeridad, el sometimiento al mercado como si fuese un dios que todo lo puede, la ruptura de la comunidad para imponer el individualismo, la coerción y el control social, la blanquitud¹⁶ por sobre el mestizaje, son algunas de las afinidades electivas que existen entre el calvinismo y el capitalismo. Misma relación que ve E. P. Thompson en *La Formación de la clase obrera en Inglaterra* ([1963] 1989). O Marx mucho antes en los *Grundrisse* cuando afirma: “El culto al dinero tiene su ascetismo, su abnegación y su sacrificio: el ahorro y la frugalidad, el desprecio a los placeres mundanos, temporales y efímeros, la búsqueda del tesoro eterno. De ahí la conexión entre el puritanismo inglés o el protestantismo holandés con la tendencia a amasar dinero” (Carlos Marx, [1857] 1998).

La relación existente entre el calvinismo y el capitalismo hizo que varios autores marxistas prestaran atención a la cuestión de la religión y fundamentalmente del cristianismo primitivo y sus epígonos modernos. Indudablemente, el marco de reflexión que proponemos para el marxismo está muy lejos de las prácticas políticas que se dieron los partidos políticos marxistas, ya sean leninistas, stalinistas, trotskistas o maoístas, a lo largo del siglo XX, que impusieron un ateísmo a ultranza por el reduccionismo que hicieron al interpretar una frase de Marx: “La angustia

16 Creo que es importante señalar que el modelos de la ética protestante se basan en un estereotipo donde los rasgos de blancura del noreuropeo se oponen al mestizaje étnico del sur de Europa y el mundo no europeo

religiosa es a la vez, la expresión de la verdadera angustia y una protesta contra la verdadera angustia. La religión es el gemido de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como el espíritu en un mundo sin espíritu es el opio de los pueblos”¹⁷. Sin embargo, es el propio Marx quien desmiente este mecanicismo reduccionista que se apoderó del marxismo en el siglo XX, cuando en trabajos posteriores comienza a prestarle atención a la religión y su relación con el capitalismo en su trabajo *La Ideología Alemana*, del año 1846, y mucho más en *El Capital*, sin contar con que en toda su obra Marx permanentemente desarrolla metáforas teológicas (Enrique Dussel, 2017).

Otros autores marxistas que siguen esa línea de trabajo, especialmente Federico Engels en su trabajo sobre las guerras campesinas de Alemania en el siglo XVI y sobre Thomas Müntzer, o en *Sobre los orígenes del Cristianismo*, donde afirma: “Tanto el cristianismo como el socialismo de los obreros predicán la próxima salvación de la esclavitud y la miseria; el cristianismo ubica esta salvación en una vida futura, posterior a la muerte, en el cielo. El socialismo la ubica en este mundo, en una transformación de la sociedad... el socialismo existió en la realidad, hasta donde ello era posible en esa época en el cristianismo. Solo que ese cristianismo, como tenía que suceder dadas las condiciones históricas, no quiso cumplir las transformaciones sociales de este mundo, sino más allá de él, en el cielo, en la vida eterna, después de la muerte en el inminente milenio” (Federico Engels, [s/f] 2018). Así también el trabajo de Rosa de Luxemburgo de 1905 *El socialismo y las Iglesias*: “Todos saben que los socialdemócratas quieren el comunismo; es principalmente lo que el clero les reprocha. En primer lugar, es evidente que los curas que hoy combaten al comunismo, en realidad combaten a los primeros apóstoles. Porque fueron comunistas ardientes” (Rosa Luxemburgo, [1905] 1979). Incluso el propio Vladimir Lenin en su *Socialismo y religión* (1905), donde denuncia que la religión actúa como una niebla mística. También hay referencias importantes a la religión en la obra de Antonio Gramsci y Karl Kautsky.

17

Es importante destacar que esta frase de Marx es de su etapa *neohegeliana*.

Pero es en Ernst Bloch y Walter Benjamin donde más desarrollado está ese entrecruce entre el marxismo y la religión. Bloch, principalmente, a través de su titánico trabajo *El principio Esperanza*, en el que afirma: “La conciencia de sí misma de la humanidad es el nuevo Grial en torno al cual los pueblos se reúnen llenos de alegría... Esta es nuestra tarea, convertirnos en los caballeros de este Grial, ceñir la espada para él y arriesgar alegremente nuestra vida en la última guerra santa que será seguida del Reino milenarío de la Libertad” (Ernst Bloch, 2007). Walter Benjamin, por su parte, desarrolla todas sus ideas sobre la relación entre el marxismo y la religión principalmente en dos trabajos, el primero es *El capitalismo como religión* (1921), y el segundo es *Tesis Sobre el concepto de Historia*, donde sostiene: “(...un cuadro de Klee titulado *Ángelus Novus*... En él se ve a un ángel que tiene aires de distanciarse de algo a lo que su mirada parece estar clavada. Sus ojos están de par en par, su boca está abierta y sus alas desplegadas. Ese será el aspecto del ángel de la Historia. Su rostro está vuelto al pasado. Allí donde nuestros ojos parecen desplegarse ante una serie de acontecimientos, solo hay uno que se ofrece a su vista: una catástrofe sin modulación, sin tregua, que amontona escombros y los echa eternamente a sus pies. El Ángel tendría muchos deseos de inclinarse sobre ese desastre, restañar las heridas y resucitar a los muertos. Pero se levanta una tempestad proveniente del paraíso que hincha las alas desplegadas del Ángel y este no logra ya plegarlas. Esa tempestad lo arrastra hacia el futuro, al que el ángel no cesa de volver su espalda mientras los escombros que tiene ante sus ojos se amontonan hasta llegar al cielo. A esa tempestad le llamamos Progreso” (Walter Benjamin [1940] 2021).

A tal punto complejiza Benjamin esta problemática que en la Tesis VII plantea que el fascismo no es algo excepcional o un accidente de la historia de la humanidad sino, por el contrario, el lado más sórdido de la racionalidad moderna, completando esta idea con la Tesis X, en la que el fascismo se presenta como una forma de anticristo, el representante del infierno y al que solo el marxismo y el cristianismo tienen la posibilidad de vencer (vale recordar que para 1940 Benjamin había perdido toda esperanza en que la U.R.S.S. se comportara como el agente de salvación de la

humanidad del fascismo por el pacto entre Alemania y la Unión Soviética, pero esto no implicó que renunciara en ver al marxismo como el único dique de contención del fascismo).

En el caso de América Latina es José Carlos Mariátegui quien a través de El Mito o la mística revolucionaria va a continuar por la senda de la importancia que desde el marxismo se le da a la religiosidad: “El socialismo y el sindicalismo, a pesar de su concepción materialista de la historia, son menos materialistas de lo que parecen. Se apoyan sobre el interés de la mayoría, pero tienden a ennoblecer y dignificar la vida. Los occidentales son místicos y religiosos a su modo. ¿Acaso la emoción revolucionaria no es una emoción religiosa? Acontece que en Occidente la religiosidad se ha desplazado del cielo a la tierra. Sus motivos son humanos, son sociales, no son divinos. Pertenecen a la vida terrena y no a la vida celestial” (José Carlos Mariátegui, 1924).

Si tienen algo en común todos los trabajos mencionados anteriormente es que ven al cristianismo primitivo o trentino como opositor al capitalismo y al puritanismo calvinista. Este cristianismo tiene una afinidad electiva (Max Weber, [1905] 1980) con el marxismo, ya que la ética católica, que durante siglos vio en los pobres el sufrimiento terrenal de Cristo contradice de manera absoluta a la ética protestante. Como sostuvo el teólogo A. Bonnefous “El hombre pobre al que ayudamos quizás sea el propio Jesucristo. El capital industrial se multiplica, pero ¿a beneficio de quién? ¿De los artesanos que dan su trabajo? En su mayor parte, ellos solo tienen trabajo, pobreza y humillación como destino. Los recursos que se acumulan van a parar a los cofres de un reducido número de hombres de negocios, engordados con el sudor de los trabajadores.” Pero esta “afinidad electiva” entre Cristianismo y marxismo no se desarrolla en Europa, como era de esperar, ya que la modernidad capitalista lo impide esencialmente porque el Catolicismo post Ilustración tiene que elegir en seguir siendo fiel a sus principios y a su ética, o adecuarse a la nueva realidad y aceptar las reglas del capitalismo. Está claro cuál fue la elección de la Iglesia romana, transformarse en parte de la religión de la burguesía dejando de lado los pobres, viéndolos simplemente como destinatarios de la caridad para mantener tibiamente una relación

con uno de los pilares de su ética. Claro que esta no fue la elección de toda la Iglesia romana, en las periferias de la misma muchas órdenes con autonomía no aceptaron esta modificación, y la orden más importante que no se alineó con Roma fue la Compañía de Jesús, que se desarrolló plenamente en América Latina donde, como consecuencia de la modernidad barroca, es posible una verdadera fusión entre marxismo y cristianismo expresada en la Teología de la Liberación, en la que los pobres no son una forma de desarrollar la caridad cristiana sino el centro de su preocupación y desarrollo, el sujeto de la liberación de las injusticias del capitalismo.

EL SINCRETISMO ENTRE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, EL CRISTIANISMO DE LIBERACIÓN Y EL MARXISMO EN AMÉRICA LATINA

La Teología de la Liberación es un cuerpo de textos que surge en los márgenes de la Iglesia Católica Latinoamericana sin ningún tipo de coordinación que los aglutine como una obra única, esta producción se comienza en el contexto de la Revolución Cubana y la Guerra Fría y continúa hasta nuestros días: “La Teología de Liberación, como reflexión de la praxis de los cristianos, es parte de todo un ambiente liberador que se genera en América Latina a partir de la Revolución Cubana. En este sentido es el rabo luminoso del cometa. No estamos hoy en un ambiente de liberación, sino inmersos en el cautiverio babilónico del neofascismo continental... solo la fuerza política puede detener los requerimientos neo-fascistas de la economía capitalista. El cometa de liberación parece haber pasado” (Samuel Silva Gotay, 1989). Es importante remarcar que este movimiento nace antes del Concilio Vaticano II y que marcó de manera decisiva la realidad histórica del continente.

Como afirmamos el gran catalizador este movimiento fue la Revolución Cubana, que aceleró la necesidad de darle un marco de contención teológica a las Comunidades Eclesiales de Base, lo que llevó a que en su praxis ministerial se generara un sincretismo con la única ideología con la que tiene una afinidad electiva de resistencia al capitalismo: el marxismo. “Los cristianos

revolucionarios de la Teología de la Liberación rompen con las interpretaciones esencialistas que postulan la preexistencia de unas esencias universales de los procesos históricos, y que imponen unos órdenes sociales, independientemente de la dialéctica de la historia misma, por la vía de leyes naturales interpretadas por autoridades eclesiásticas. Rechazan el dualismo que postula una historia de salvación y otra historia secular. Afirman esta historia real como única esfera de la realidad, donde se da la salvación como un solo proceso de liberación en tres dimensiones: la liberación socioeconómica que se logra mediante un proceso político; la formación del hombre nuevo que se da en el proceso de la revolución cultural, a la cual le es esencial la primera revolución; y finalmente, la liberación del pecado en lo que será la plenitud del reino de Dios y del Hombre Nuevo. Este es un solo proceso histórico porque la historia es una sola. La revolución socioeconómica al ser realizada mediante el proceso político constituye la liberación infraestructural de este proceso de liberación, y como tal, es parte de la salvación. De aquí ‘la santidad de la revolución’¹⁸. La salvación de la fe bíblica según estos teólogos, es la que se da, entonces en la única historia que existe, la historia real, material y objetiva en la que el hombre reproduce su vida material y espiritual mediante su organización social, económica, política y cultural” (Samuel Silva Gotay, 1989).

La mayor parte de la producción y el accionar político de estos teólogos sale a la luz en la década del ‘70. Sus figuras más importantes son¹⁹: Gustavo Gutiérrez (Perú, considerado por muchos el fundador de esta corriente, llamado también el Marx Católico, ordenado sacerdote en 1959, pasó por la orden de la Compañía de Jesús y actualmente pertenece a la orden de los

18 Este concepto pertenece a Ernesto Cardenal y lo utiliza para justificar la participación de las Comunidades Eclesiales de Base en la Revolución Sandinista.

19 Seguramente en esta selección cometeremos el error de omitir algunas de las figuras relevantes de la Teología de la Liberación, pero la misma fue hecha de acuerdo con el material que tenemos como fuentes primarias.

Dominicos, fundador del Instituto Bartolomé de las Casas); Rubem Alves (Brasil, laico católico, teólogo, psicoanalista y poeta), Hugo Assman (teólogo brasileño), Leonardo Boff (Brasil, teólogo y ex sacerdote Franciscano), Clodovis Boff (Brasil, teólogo orden de Los Siervos de María); Jon Sobrino (teólogo jesuita español que desarrolló toda su labor pastoral en El Salvador), Ignacio Ellacuría (teólogo de la Compañía de Jesús en El Salvador); Segundo Galilea (Chile, teólogo miembro de la orden La Hermandad de Foucault, fue director del seminario de San Carlos en Cuba); Pablo Richar (Chile, jesuita teólogo, fue fundador del movimiento Cristianos por el Socialismo²⁰); José Míguez Bonino (Argentino, teólogo metodista), Juan Carlos Scannone (Argentina, teólogo jesuita principal referente de la Teología del Pueblo²¹), Rubén Dri (Argentina, teólogo de la orden salesiana), Enrique Dussel (Argentina, teólogo y filósofo laico); Juan Luis Segundo (Uruguay, teólogo jesuita) y Samuel Silva Gotay (Puerto Rico, teólogo laico).

Si bien no hay un corpus unitario que se pueda mencionar para distinguir a los miembros de la Teología de la Liberación, sí podemos mencionar ciertos rasgos comunes. El primero es que todos ellos son miembros de órdenes religiosas (principalmente jesuitas y, en menor número, salesianos, dominicos y franciscanos) que tienen cierta autarquía con respecto a Roma, no hay sacerdotes de la estructura de la iglesia oficial manejada en forma directa por el papado. El pensamiento sobre la estructura tradicional de la iglesia en América Latina se podría sintetizar con estas afirmaciones de uno de los teólogos que analizó esta problemática: “La ética cristiana tradicional generalizada en América Latina está fundamentada en principios, ideas, doctrinas, leyes y normas reveladas que reclaman categorías universales y eternas, aunque

20 Fue fundado en abril de 1971 en Chile y agrupaba a 80 sacerdotes que apoyaban al gobierno de Salvador Allende; a partir de 1973 tuvo un rápido desarrollo por el mundo especialmente en España, Italia, Francia y Gran Bretaña.

21 Es una corriente de la Teología de la Liberación que se caracteriza por plantear el conflicto clasista entre pueblo contra el antipueblo, en otras palabras se la puede considerar una versión que trataba de conciliar la Teología de la Liberación con el peronismo de izquierda, su principales referentes fueron, además, Alberto Ferré, Lucio Gera, Rafael Tello, Justino O’Farrel y Eduardo de la Sena. A esta corriente perteneció Jorge Bergoglio hoy Papa Francisco.

no son otra cosa que normas de conductas y valores de otra época histórica y elaboraciones ideológicas de los países dominadores que trajeron las diversas versiones de la religión cristiana al continente. En términos generales la ética cristiana generalizada en América Latina, se circunscribe a señalar normas de obediencia a las obligaciones religiosas para asegurar en lo privado una conducta moral que garantice la salvación de las personas y en lo público, normas de obediencia a los respetos consagrado por las costumbres y las leyes impuestas por la clase dominante, primero de sociedades tradicionales, más tarde de sociedades liberales... Cualquier violación, de estas costumbres, normas o leyes trae sobre sí la sanción de la Iglesia. Es una perogrullada decir que la Iglesia, representada por su jerarquía, ha sido el guardián ideológico más efectivo del orden establecido en América Latina... Es frecuente que los miembros de la jerarquía eclesiástica condenen la moral de la conducta política de los grupos obreros, campesinos y estudiantiles, que en su rechazo de la injusticia hacen transgresiones a las leyes y normas sociales aprobadas por la gente -decente-, estos jerarcas religiosos desconocen el carácter ideológico de la ley la moral. No ven la moral y la ley como la conducta de las clases dominantes para mantener el orden de las relaciones sociales conveniente a ellas y resultado del modo de producción existente” (Silva Gotay, 1989).

Indudablemente estas afirmaciones hicieron que el papado, a través del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en manos del ala más conservadora y reaccionaria de la Iglesia y La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe dirigida por el cardenal Joseph Ratzinger (futuro Papa Benedicto XVI) con sede en Roma, desarrollara políticas muy sutiles que iban desde castigos personales como el voto de silencio o prohibición de dar misa a aquellos que estaban dentro de la corriente de la Teología de la Liberación, a documentos que censuraban abiertamente a esta expresión dentro de la iglesia como Instrucciones sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación, publicado en Roma en 1984.

En segundo lugar, hay una serie de principios básicos en todos estos teólogos que hacen que los podamos reconocer como

parte de esta corriente. Para saber cuáles son estos criterios nos apoyaremos en Michel Löwy que los enumera de la siguiente manera: “1 - Lucha contra la idolatría –no contra el ateísmo– como enemigo principal de la religión, es decir contra los nuevos ídolos de la muerte adorados por los nuevos faraones, los nuevos césares y los nuevos Herodes, los bienes materiales, el mercado, la seguridad nacional, el Estado, las fuerzas armadas y la Civilización Occidental y Cristiana; 2 - Liberación humana histórica como adelanto de la salvación final en Cristo del Reino de Dios; 3 - Una crítica a la teología dualista tradicional, fruto de la filosofía griega de Platón no de la tradición bíblica, donde la historia humana y la historia divina son distintas pero inseparables; 4 - Una nueva lectura de la Biblia que presta atención significativa a los pasajes como el Éxodo, visto como el paradigma de la lucha de un pueblo esclavo por su liberación; 5 - Una fuerte crítica moral y social del capitalismo dependiente como sistema injusto e inocuo, como una forma de pecado original; 6 - El uso del marxismo como instrumento socioanalítico para comprender las causas de la pobreza, las contradicciones del capitalismo y las formas de lucha de clase; 7 - La opción preferencial por los pobres y con su lucha de autoliberación; 8-El desarrollo de comunidades de base cristianas entre los pobres como una nueva forma de iglesia y de alternativa al modo de vida individualista impuesto por el capitalismo” (Michael Löwy, 2019).

El tercer punto en común, es que todos ellos creen firmemente en la autonomía que debe tener la política y que su misión es concientizar a la población a través de una crítica social y moral de la realidad y alimentar la fe a esperanzas utópicas²² de la revolución. El documento final de Cristianos por el Socialismo publicado en Santiago de Chile en abril de 1972 reafirma lo que estamos sosteniendo, “Esta vivencia de la fe en el corazón mismo de la praxis revolucionaria de lugar a una fecunda interacción. La fe cristiana se convierte en fermento revolucionario crítico y dinámico. La fe agudiza la exigencia de que la lucha de clases se encamine decididamente a la liberación de todos los hombres,

22 Cuando mencionamos esperanzas utópicas es indudable que tiene un fuerte anclaje en el pensamiento de José Carlos Mariátegui.

en particular de aquellos que sufren las formas más agudas de opresión, acentúa la orientación hacia una transformación global de la sociedad y no solo de las estructuras económicas. La fe da así su contribución en y por los cristianos comprometidos, a la construcción de una sociedad cualitativamente distinta y al surgimiento del Hombre Nuevo”²³.

El cuarto punto en común es que todos son parte de una minoría dentro de la Iglesia latinoamericana, pero pese a ser minoría han tenido una marcada influencia en el proceso histórico de América Latina. “No es pues, ni la educación teológica, ni el entendimiento teológico, sino la inserción en la práctica política de la liberación conjunta con los explotados y oprimidos. Porque es desde allí donde se puede percibir con toda claridad las contradicciones de la ciencia social burguesa y reformista, la frustración con el modelo populista nacional y la desilusión con el desarrollismo traidor” (Samuel Silva Gotay, 1989).

El quinto y, a nuestro entender, último punto en común es que todos ellos están en los márgenes de la Iglesia y no plantean un cambio desde abajo hacia arriba sino que el cambio es de la periferia de la Iglesia al centro de la misma (ésta es una de las manifestaciones típicas del comportamiento del *Ethos Barroco*), lo que hace que este movimiento sea heredero de la modernidad Barroca, algo que no nos debería sorprender por la cantidad de jesuitas que están involucrados en este proceso.

Una vez definida cuáles son las características que encontramos en los teólogos de la Teología de la Liberación para unificarla como corpus teórico nuevo y revitalizante al cristianismo en su aversión al capitalismo, veamos cuáles fueron los resultados que lograron con el desarrollo de la Teología de la Liberación, los podemos enumerar de la siguiente manera: “a - radicalizar y darle un carácter mucho más abarcador y sistemático al catolicismo; b - combinando la crítica moral católica con la crítica moderna (sobre todo marxista) de la explotación para *aggiornarse*; c -sustituyendo caridad por justicia social; d - evitando idealizar el pasado patriarcal y e -proponiendo como alternativa una economía

23 Documento final de Cristianos por el Socialismo Santiago de Chile abril de 1972

socializada” (Michael Löwy, 2019).

Una vez definido qué es para nosotros la Teología de la Liberación, nos restaría discutir es cuál es su origen, cómo nace, ya que es una anomalía en la realidad del catolicismo fundamentalmente porque, si bien después de la Primera Guerra mundial se desarrollan varias corrientes progresistas, ninguna es crítica del capitalismo simplemente tratan de minimizar los estragos que éste ocasiona.

Generalmente hay tres hipótesis que explicarían la aparición de la Teología de la Liberación a saber:

La primera sostiene que la Iglesia Brasileña se vio obligada a renovarse para mantener su influencia. La jerarquía de la Iglesia enfrentada a la competencia de otras corrientes religiosas, a la caída de las vocaciones, a las dificultades económicas y a la competencia de los partidos de izquierda hizo que se buscaran nuevas alternativas y entre ellas la apertura las clases bajas. El más importante exponente de esta hipótesis es Bruneau: “La iglesia como institución cambió, no tanto por oportunismo como para mantener la influencia que, a su vez, se definió de acuerdo con orientaciones normativas en plena evolución” (Thomas C. Bruneau, 1982). Desde ya que no coincidimos con esta hipótesis que asume que la Teología de la Liberación nace en Brasil, ya que los primeros teólogos de la liberación no son brasileños, por el contrario hay un marcado desarrollo en Centro América -principalmente en Nicaragua de la mano de la Compañía de Jesús- y al que se le reconoce como el fundador de esta corriente es el peruano Gustavo Gutiérrez. Pero esencialmente no coincidimos porque, como vimos, la Teología de la Liberación no es un movimiento que nace en el seno de la Iglesia de Roma, sino en las órdenes (principalmente en la Compañía de Jesús) que tienen un margen de autarquía con respecto al Papado.

La segunda hipótesis sostiene que la Iglesia cambió porque el pueblo se apoderó de las instituciones y las transformó para que estén del lado de los oprimidos. Realmente es una visión romántica y muy alejada de la realidad, ya que ningún teólogo pertenece al pueblo por su condición social, además va contra uno

de los postulados que tiene la Teología de la Liberación que es el cambio no desde abajo sino de las periferias al centro.

La tercera hipótesis es la que sostiene Michael Löwy (2019). La génesis del Cristianismo de Liberación como movimiento social en Latinoamérica es el resultado de una convergencia de cambios producidos en los años cincuenta dentro y fuera de la Iglesia. El cambio por dentro afectó a la Iglesia Católica en su conjunto: fue la aparición, a raíz de la Segunda Guerra Mundial, de nuevas corrientes teológicas, sobre todo en Alemania (Bultmann, Moltmann, Metz y Rahner) y en Francia (Calvez, Congar, Lubac, Chenu y Duquoc), nuevas formas de cristianismo social (los curas obreros, la economía humanista del padre Lebert) y una apertura creciente a las preocupaciones de la filosofía moderna y de las ciencias sociales. El pontificado de Juan XXIII (1958-1963) y el Concilio Vaticano II (1962-1965) legitimaron y sistematizaron estas nuevas orientaciones, sentando las bases para una nueva era en la historia de la Iglesia. Al mismo tiempo se estaba produciendo en Latinoamérica un cambio radical:

1 - A partir de los años 50' la industrialización del continente con el impulso del capital multinacional –desarrolló el subdesarrollo-.

2- Con la Revolución Cubana en 1959 se inauguró un nuevo periodo en Latinoamérica, marcado por la intensificación de las luchas sociales, la aparición de movimientos guerrilleros, golpes militares y una crisis de legitimidad del sistema político. La convergencia de estos conjuntos de cambios creo las condiciones para la aparición de la nueva “Iglesia de los Pobres”.

De las tres hipótesis, la de Michael Löwy nos parece la más completa y la que tiene una mirada más latinoamericana para analizar esta problemática, pero indudablemente nosotros no compartimos ninguna de las tres hipótesis. Por eso vamos a plantearle al lector una cuarta explicación sobre cómo surge la Teología de la Liberación. Nuestra hipótesis es que la Teología de la Liberación es una de las últimas formas de expresarse que tiene el *Ethos Barroco* en América Latina y una demostración acabada que la modernidad capitalista todavía mantiene un

conflicto irresuelto con la Modernidad Barroca. Para sostener esta afirmación nos basamos en cuatro razones que son la base explicativa de nuestra hipótesis: la primera es que (a diferencia de las afirmaciones más recurrentes sobre este tema que postulan que la Teología de la Liberación es tributaria del Concilio Vaticano II y de la defensa de los valores de la Ilustración de libertad, igualdad y fraternidad), nosotros afirmamos que la Teología de la Liberación es la más genuina heredera de las ideas del Concilio de Trento, ya que su intención no solo es superar la modernidad capitalista porque va en contra toda la ética y moral cristiana, sino además refundar el catolicismo, y por eso la Teología de la Liberación es el movimiento dentro del catolicismo más importante desde la Reforma y el Concilio de Trento. Por este motivo, en todos sus trabajos, los teólogos de esta corriente manifiestan una fuerte crítica a la iglesia oficial: “Para las clases oprimidas la convergencia entre fe y mundo moderno es en realidad ajena y sufrida, puesto que representa la sacralización de la opresión. El encuentro entre fe y racionalidad moderna, entre salvación y progreso, aparece así como el reflejo coherente del encuentro y conciliación de la Iglesia con las clases dominantes. El proceso de modernización de la Iglesia y de conciliación con el mundo moderno, en la medida que legitima el sistema de dominación se pervierte a sí mismo” (Pablo Richard, 1982).

El segundo punto que sostiene nuestra hipótesis es que la modernidad capitalista nunca pudo desarrollarse plenamente en América Latina porque es un fenómeno noratlántico y se apoyó para su desarrollo en la ética calvinista del sufrimiento y la meritocracia individual, por lo tanto para desarrollarse en América Latina el capitalismo utilizó una de sus caras más crueles que es el Imperialismo²⁴. Este proceso generó que el desarrollo un mercado antimperialismo para oponerse a la modernidad capitalista. Este

24 Así como Benjamin afirma que el fascismo es algo estructural del capitalismo y no algo pasajero y que aparece en los momentos de crisis del sistema, nosotros nos sumamos a esta afirmación y agregamos que el Imperialismo es otra cara estructural del capitalismo y que le sirve para poder expandirse por el resto del planeta, lo que hace que no sea algo pasajero o de un momento histórico, como tampoco sea algo que se pueda superar con el desarrollo, ya que los países que no pertenecen al desarrollo noratlántico nunca van a alcanzar la modernidad capitalista.

antimperialismo que necesariamente tuvo que desarrollar la Teología de la Liberación nació del sincretismo de la ética y moral cristianas con el marxismo. Es por esta razón que la Teología de la Liberación pasó a ser vista como un agente del marxismo en América Latina por la Secretaría de Estado de EE.UU., a tal punto, que en documentos recientemente desclasificados por el gobierno norteamericano como Santa Fe I y Santa Fe II²⁵, también conocidos con el nombre de *Las relaciones interamericanas: Un escudo de seguridad del nuevo mundo y espada de la proyección del poder global de Estados Unidos*, se afirma: “La política exterior estadounidense debe empezar a contrarrestar y no reaccionar en contra de la Teología de la Liberación tal como es utilizada en América Latina por el clero a ella vinculada y no limitarse a reaccionar frente a ella a posteriori. En América Latina el papel de la Iglesia es vital para el concepto de libertad política. Por desgracia las fuerzas marxistas - leninistas han usado a la Iglesia como arma política contra la propiedad privada y el sistema capitalista de producción. Infiltrándose en la comunidad religiosa con ideas que son más comunistas que cristianas”²⁶.

El tercer elemento que sostiene nuestra hipótesis es el viejo - nuevo enfrentamiento entra la intención de desarrollar Repúblicas Socialistas Teocráticas (el viejo anhelo de los jesuitas en América Latina) ahora con bases teóricas como consecuencia del sincretismo entre el catolicismo y el marxismo como la única forma de superar la modernidad capitalista y el modelo de República Teocrática²⁷ que tiene los Estados Unidos y que trata de importar a nuestra América a través del imperialismo.

25 Estos documentos llevan el nombre de la ciudad de Santa Fe, California donde fueron elaborados en 1980 y 1989.

26 Propuesta número tres del documento de Santa Fe I.

27 Estados Unidos se transformó en una Republica Teocrática con el Segundo Gran Despertar religioso de 1830-1840 donde dejó de lado toda influencia de la Ilustración para generar una hegemonía de la clase dominante y recurrió a los principios morales del calvinismo-puritanismo para afianzar el capitalismo y desarrollar el Ethos realista que es la base del triunfo de EE.UU. sobre Europa. Para profundizar este concepto ver Fabio Nigra y Pablo Pozzi: La decadencia de los Estados Unidos, de la Crisis de 1979 a la Megacrisis de 2009, Editorial Maipue, Ituzaingó, 2009.

El cuarto elemento que utilizamos para sostener nuestra hipótesis son dos premisas que se relacionan; la primera es que la Teología de la Liberación es un movimiento que nace de las periferias de la Iglesia y trata de modificar toda la estructura de la Iglesia católica, esto hace que sea combatida de manera implacable pero sutil por el papado y toda la estructura romana. La segunda es que la mayoría de los miembros que componen la Teología de la Liberación son de órdenes religiosas que tienen un grado de autarquía importante con respecto al papado, algunas de las cuales tienen además una larga historia de enfrentamiento con Roma como la Compañía de Jesús (doscientos años después de su expulsión, América Latina es nuevamente el lugar donde el Papa y la Compañía de Jesús se van a enfrentar para superar la modernidad capitalista y refundar el catolicismo).

A MODO DE CONCLUSIÓN

Este trabajo es una primera aproximación a una problemática que tiene varias aristas que es necesario trabajar en forma individual como la importancia que tienen las Comunidades Eclesiales de Base en la construcción de nuevas expresiones políticas en América Latina, como el PT y MST en Brasil, el Ejército Zapatista de Liberación en México o el triunfo de la Revolución Sandinista, o en la articulación con los movimientos sociales a través de los curas villeros en Argentina por nombrar solo algunos ejemplos. Una segunda cuestión sería si la Teología de la Liberación tiene realmente la fuerza necesaria para refundar el catolicismo y de esta manera generar una nueva modernidad que se construya con la ética católica combinada con el marxismo, y sea superadora de la modernidad capitalista. Pero el trabajo que con mayor premura hay que realizar es sobre la confrontación entre la Teología de la Liberación y las sectas pentecostales financiadas desde y por EE.UU., que es el nuevo escenario donde se desarrolla el eterno conflicto entre Imperialismo y ant imperialismo en nuestro continente, este va ser el centro de nuestras próximas investigaciones.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Benedict (1993), *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del Nacionalismo*, *Fondo de Cultura Económica, México*.

Ansaldi, Waldo (1992). «Frívola y casquivana, mano de hierro en guante de seda. Una propuesta para conceptualizar el término oligarquía en América Latina», *en Cuadernos del CLAEH, Buenos Aires, Nro. 61*, pp. 43-48.

Benjamin, Walter ([1940] 2021). Tesis sobre el concepto de Historia y otros ensayos sobre Historia y Política, *Alianza Editorial, Madrid*.

Bloch, Ernst (2007). *El Principio Esperanza*, *Editorial Trotta, Madrid*.

Bruneau, Thomas C. (1982). *The Church in Brazil. The politics of Religion*, *University of Texas Press, Austin*.

Dussel, Enrique (2017). *Metáforas teológicas de Marx, Siglo Veintiuno, Buenos Aires*.

Echeverría, Bolívar (2011). *Crítica de la modernidad capitalista, Vicepresidencia del estado plurinacional de Bolivia, La Paz*.

Engels, Federico ([s/f] 2018). *Sobre los Orígenes del Cristianismo*, *Biblioteca Libre Omegalfa, s/d*.

Hardt, Michael y Antonio Negri (2004), *Multitud. Guerra y Democracia en la Era del Imperio*, *Debate, Barcelona*.

----- (2005), *Imperio*, *Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México*.

Kaplan, Marcos (1969). *La Formación del Estado Nacional en América Latina*, *Amorrortu, Buenos Aires*.

Lenin, Vladimir (1905). *Socialismo y Religión*, *disponible en línea: <https://proletarios.org/books/Lenin-Socialismo-y-religion.pdf>*

Löwy, Michael (2019). Cristianismo de Liberación. Perspectivas Marxistas y ecosocialistas, *El Viejo Topo, Barcelona*.

Mariátegui, José Carlos (1924). La Escena Contemporánea, *Amauta, Lima*.

Marx, Carlos ([1857] 1998). Grundrisse, Elementos fundamentales para la crítica a la economía política 3, *Siglo Veintiuno, Buenos Aires*.

----- ([1867] 2017). El Capital, *Siglo Veintiuno, Buenos Aires*.

----- ([1844] 2013). Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, *Pre-Textos, Valencia*.

Nigra, Fabio y Pablo Pozzi (2009). La decadencia de los Estados Unidos, de la Crisis de 1979 a la Megacrisis de 2009, *Editorial Maipue, Ituzaingó*.

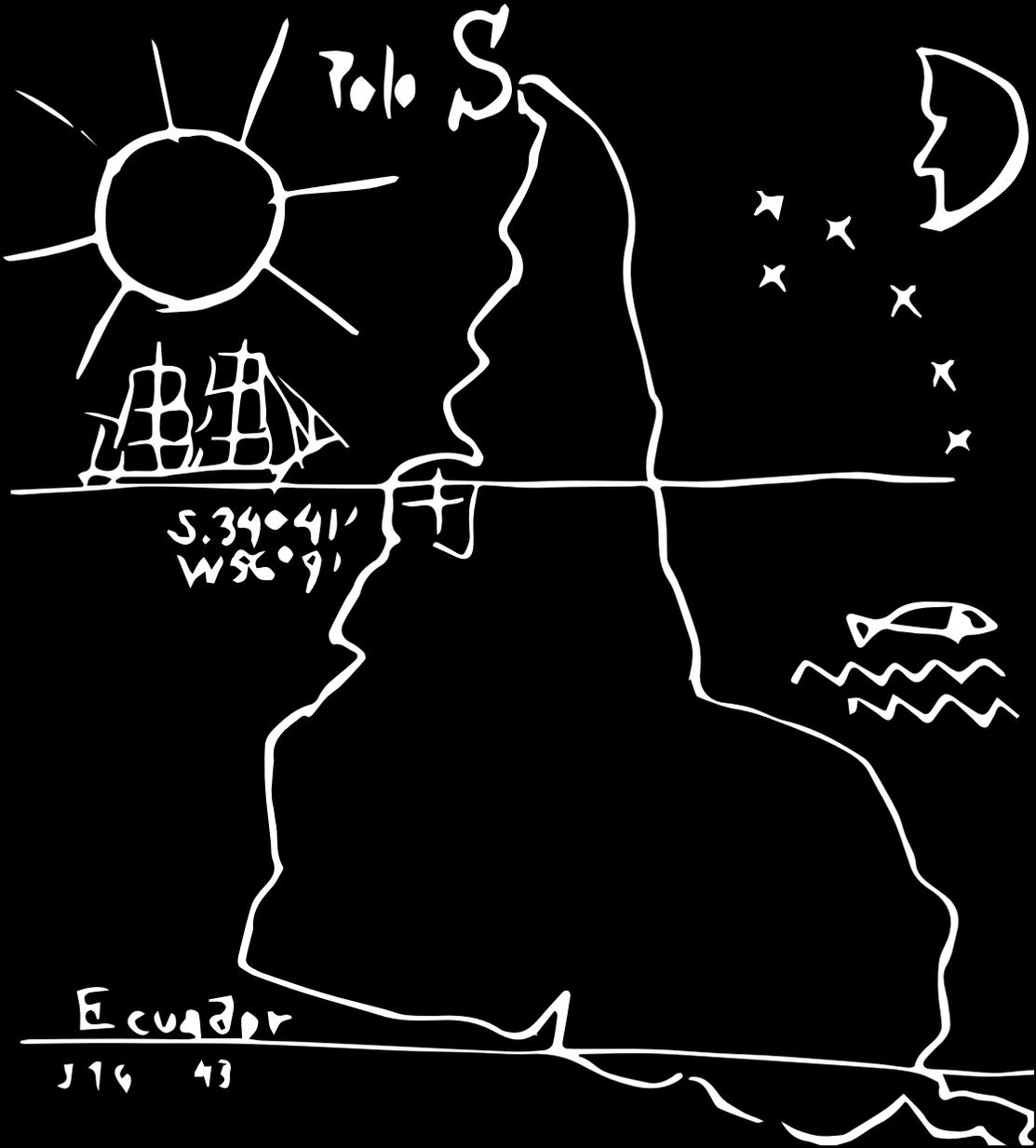
Richard, Pablo (1982). La Iglesia Latinoamericana entre el temor y la esperanza, *Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José de Costa Rica*.

Rosa Luxemburgo ([1905] 1979). El Socialismo y las Iglesias, *Pluma, s/d*.

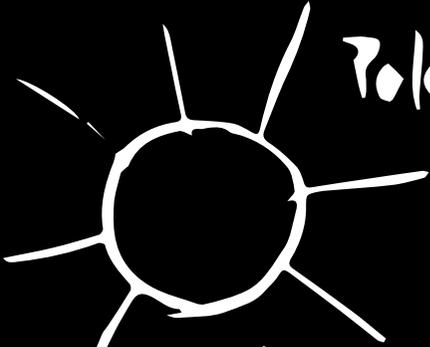
Silva Gotay, Samuel (1989). El pensamiento Cristiano Revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la Teoría de la Liberación para la sociología de la región, *Ediciones Huracán, San Juan de Puerto Rico*.

Thompson, Edward Palmer ([1963] 1989). La Formación de la Clase Obrera en Inglaterra, *Crítica, Barcelona*.

Weber, Max ([1905] 1980). La ética protestante y el espíritu del capitalismo, *Nueva Era México*.



Polo S



S.34°41'
W56°9'



Ecuador

J16 43