



NÚMERO 2

JULIO - DICIEMBRE 2020

REVISTA
UCRONÍAS

ISSN 2684-012X

DOSSIER 2:

Legitimidades en
disputa: relaciones
entre saberes
académicos y no
académicos



Revista Ucronías - ISSN 2684-012X

Número 2, julio-diciembre 2020

Revista editada por el **Colaboratorio Universitario de Ciencias, Artes, Tecnología, Innovación y Saberes del Sur (CONUSUR)**, conformado por Universidad Nacional Arturo Jauretche (UNAJ), Universidad Nacional de Hurlingham (UNAHUR), Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV), Universidad Nacional de José C. Paz (UNPAZ), Universidad Nacional de Moreno (UNM), Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) y Universidad Nacional del Oeste (UNO).

Revista electrónica: <https://ucronias.unpaz.edu.ar/>

E-mail: revistaucronias@unpaz.edu.ar

Imagen de portada: “Tenochtitlán: la capital de los Aztecas” es un muro móvil de Nicolás Ramón Boschi realizado a la encáustica en 2017. La obra inspirada en el cuento de Eduardo Galeano forma parte del proyecto América en Colores www.americaencolores.blogspot.com.ar

Equipo Editorial

Director: René Ramírez Gallegos (PUEDJS/UNAM, México)

Editora: Alejandra Roca (UNPAZ - UBA, Argentina)

Coordinación de Edición

María de los Ángeles Martini (UNM - UBA, Argentina)

Julieta Bartoletti (UNDAV - UBA, Argentina)

Blanca S. Fernández (UNPAZ - UBA, Argentina)

Comité Editorial

Mónica Guariglio (UNDAV, Argentina)

Eugenia Herrera (UNM, Argentina)

Hernán Núñez (Universidad de Alcalá)

Verena Hitner (Universidade de Brasília, Brasil)

Comité Académico

Ana Lucia Gazzola (UFMG, Brasil)

Ernesto Seman (Universidad de Bergen, Noruega)

Gabriel Macaya Trejos (Universidad de Costa Rica, Costa Rica)

Miguel Quintanilla (Universidad de Salamanca, España)

Harvey Spencer Sánchez (UNAM, México)

Juan Carlos Monedero (Universidad Complutense de Madrid, España)

Hebe Vessuri (UNAM - CONICET, México - Argentina)

Renato Dagnino (Universidad Estatal de Campinas, Brasil)

Raúl Delgado Wise (Universidad Autónoma de Zacatecas, México)

Fernando Broncano (Universidad Carlos III de Madrid, España)

Diseño y maquetación: Jorge Otermin (UNPAZ, Argentina)

Gestión OJS: Sergio Santamarina (UNPAZ, Argentina)

Programación: Rubén Sola (UNPAZ, Argentina)

Correctoras

Pamela Altieri (UBA, Argentina)

Nora Ricaud (UNPAZ, Argentina)

Índice

Introducción

Alejandra Roca7-10

Artículos de temática libre

Arte y racionalidad práctica. Una alternativa a la razón técnico-instrumental

Paola Sabrina Belen.....11-30

El trabajo poético en el espacio curatorial. Tres casos de exhibiciones de archivo

Sofía Delle Donne31-37

Miradas Conurbanas

La República de Berazategui: tradiciones locales y políticas culturales en un municipio del sur del Conurbano Bonaerense

Gabriela Cristina Alatsis.....39-56

Dossier temático N° 2. Legitimidades en disputa: relaciones entre saberes académicos y no académicos

Coordinado por Alejandra Roca (UNPAZ - UBA, Argentina)

Relaciones entre conocimiento científico y sentido común.

Problemas, conflictos y aperturas

José Antonio Castorina.....57-76

Saberes campesinos y experiencias de gobierno comunitario en Colombia: disputas por legitimidad y reconocimiento de derechos

Edith Carolina Pineda Pinzón.....77-98

Diálogo de saberes e (in)justicia epistémica en la construcción colaborativa de conocimientos y tecnologías: interpelando dicotomías desde las prácticas

Sebastián Careno y Florencia Trentini99-129

Disputas y controversias: la interrupción voluntaria del embarazo como problema público en el marco de las discusiones pre-parlamentarias en Argentina, 2018

Lara Valentina Pizarro.....131-150

Reseñas

Federico Penelas (comp.): Wittgenstein

Nicolás Edelcopp.....151-153

Andrew Feenberg: Technosystem. The social life of reason

Claudio Alfaraz155-159

Introducción

Número 2



Alejandra Roca

Editora de Ucronías (UBA-UNPAZ, Argentina)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2098-8311>



Este segundo número ha sido producido en medio de la pandemia global, una experiencia que aún nos atraviesa en múltiples dimensiones y que ha generado una impensada conexión entre diversos y remotos mundos. Nos ha enfrentado a una insólita y pretendida “igualación” de la humanidad frente al virus, al tiempo que expuso al desnudo las desigualdades, la geopolítica de la salud, la tecnología y las economías, la frágil arquitectura de la comunicación y las emociones, las asimetrías del conocimiento y la educación. De manera cruel y despojada las estadísticas y sus interpretaciones ocuparon masivamente las conversaciones, los medios informativos, los textos, las redes y los comunicados oficiales, los números se deslizaron y resignificaron los actos de la vida cotidiana, también revelaron las condiciones materiales y de infraestructura sanitaria concretas, las precariedades de distinto orden y las decisiones de la política pública. El devenir y la centralidad indispensable de la información, conllevó un extenuante ejercicio respecto de las formas de circulación de discursos negacionistas, anticientíficos y/o “conspiranoicos” tensionando y “politizando” en diversos pliegues el discurso de los expertos, los organismos

internacionales y el entramado de la política pública y exterior convertida en “neutra”, una paradoja sobre la cual seguramente seguiremos discutiendo en los próximos años.

En esta ocasión, el Número 2 de *Ucronías* se encuentra organizado en cuatro secciones: Artículos de temática libre, Miradas conurbanas, el Dossier temático y las reseñas de libros.

La sección de **Artículos de temática libre** cuenta con valiosas contribuciones que reflexionan respecto del arte, una dimensión que *Ucronías* invita a enlazar en su articulación con el conocimiento y la experiencia subjetiva, aportando miradas críticas y emancipadoras.

En “Arte y racionalidad práctica. Una alternativa a la razón técnico-instrumental”, Paola Sabrina Belen propone un análisis del estatuto epistemológico de la racionalidad hermenéutica, examinando las relaciones entre las ciencias humanas y la obra de arte, en tanto manifestación privilegiada y discordante con la razón estratégica dominante. En su texto la racionalidad artística permite ayudar a enriquecer la comprensión de los otros, del mundo y de nosotros mismos.

Por su parte Sofía Delle Donne en “El trabajo poético en el espacio curatorial. Tres casos de exhibiciones de archivo” reconstruye las estrategias poéticas-curatoriales en tres exhibiciones de arte contemporáneo: “Sublevaciones” (MUNTREF, 2017), “Restitución” (Centro Cultural Matienzo, 2017) e “Inakayal Vuelve” (SCUM Bariloche, 2018). El artículo recupera una mirada que reflexiona sobre los cruces entre las imágenes y los archivos documentales como material metafórico-expositivo, subrayando las complejas dimensiones históricas y sus lenguajes.

Por otra parte, este segundo número de *Ucronías* incorpora una nueva sección: **Miradas Conurbanas**, un apartado de especial interés para las universidades que integramos el Colaboratorio Universitario de Ciencias, Artes, Tecnología, Innovación y Saberes del Sur (CONUSUR). Allí proponemos incorporar aquellas producciones académicas que colocan la mirada en las experiencias que se despliegan en las periferias de los grandes centros urbanos. En Argentina, la expresión está directamente asociada al territorio del Conurbano bonaerense, en donde se encuentran las universidades del CONUSUR. Asimismo, la sección se abre al conocimiento de otros conurbanos, muchas veces invisibilizados por los ojos de las academias dominantes.

En “La República de Berazategui: tradiciones locales y políticas culturales en un municipio del sur del Conurbano Bonaerense”, Gabriela Alatsis incursiona en los procesos de gestión de las políticas culturales de los gobiernos locales y las narrativas de pertenencia identitaria. A partir del estudio de caso del Municipio de Berazategui, ubicado en el sur del conurbano bonaerense argentino, que adquirió la autonomía del partido de Quilmes en 1960, Alatsis analiza las múltiples políticas culturales, sus impactos y significados.

Respecto del **Dossier temático** de este segundo número, titulado “Legitimidades en disputa: relaciones entre saberes académicos y no académicos”, el mismo invitaba en su convocatoria a reflexionar a partir de ciertos interrogantes: ¿existe en la actualidad una crisis de la autoridad científica? ¿cómo impactan las redes sociales en la circulación de conocimientos científicos? ¿qué tipo de expectativas o demandas se expresan por fuera de la racionalidad occidental moderna? ¿cómo se vincula el colonialismo con el capi-

talismo digital en la relación centro-periferia?, ¿qué nuevos paradigmas epistémicos surgen? ¿qué implica pensar nuevas formas de gobierno de los conocimientos en donde exista equidad e igualdad epistémica?

Presentamos en este volumen cuatro artículos que contribuyen desde diversas miradas y enriquecen desde distintas dimensiones a las discusiones planteadas por la temática sugerida.

Respecto de la relación entre las jerarquías epistémicas y cognitivas entre saberes académicos y no académicos publicamos en este dossier la valiosa contribución de José Antonio Castorina quien en su artículo “Relaciones entre conocimiento científico y sentido común. Problemas, conflictos y aperturas” considera las múltiples articulaciones entre sentido común y saberes académicos. El texto de Castorina aborda los significados y alcances de los conocimientos cotidianos, a partir de un examen de las teorías de las representaciones sociales, enfatizando la diversidad e historicidad del sentido común, así como sus vínculos recíprocos con el conocimiento científico. El autor sostiene que los aportes de Gramsci traducen la mirada política y el lugar de la potencial transformación que reservan los “sentidos comunes”. A su vez, explora audazmente el “sentido común académico” en tanto marco epistémico dominante para abordar sus consecuencias en la política científica y las condiciones de la producción de conocimiento en las universidades públicas de la región, focalizando en la afirmación y la necesidad de su compromiso social.

En “Saberes campesinos y experiencias de gobierno comunitario en Colombia: disputas por legitimidad y reconocimiento de derechos”, Edith Carolina Pineda analiza propuestas colectivas para la protección de los saberes campesinos a partir de la experiencia organizativa del Coordinador Nacional Agrario, en Colombia. La autora nos presenta un exhaustivo panorama de las distintas dimensiones de los gobiernos comunitarios vinculados con demandas más amplias, como el reconocimiento de los sujetos y la configuración de territorialidades particulares. A partir de la teoría de los bienes comunes, el artículo aborda la construcción de reglas respecto de los conocimientos campesinos en interacción con diversos sistemas cognitivos (académicos y no académicos) y los diálogos entre diversos actores sociales.

Por su parte Sebastián Careno y Florencia Trentini en “Diálogo de saberes e (in)justicia epistémica en la construcción colaborativa de conocimientos y tecnologías: interpelando dicotomías desde las prácticas” problematizan las políticas de producción y circulación de conocimientos, enfatizando la participación de actores que han sido históricamente invisibilizados en estos procesos. Desde un abordaje etnográfico que reconstruye los aportes y recursos tecnocognitivos en un proceso de construcción colaborativa de conocimientos, los autores exploran la configuración de asimetrías epistémicas y cognitivas. El texto da cuenta de la forma en que la investigación de las prácticas interpela las dicotomías entre saberes teóricos/prácticos, codificados/tácitos y/o tradicionales/científicos.

En “Disputas y controversias: La interrupción voluntaria del embarazo como problema público”, Lara Valentina Pizarro explora las disputas por la configuración de la intervención voluntaria de embarazo como problema público en Argentina, analizando los procesos de coproducción de conocimiento entre no expertos y expertos. Pizarro propone cruces teóricos entre los lenguajes de la co-producción y la sociología de los problemas públicos para demostrar los vínculos entre las conceptualizaciones científicas y los saberes ordinarios.

Para finalizar, en este número incorporamos también dos **reseñas** de publicaciones relacionadas con los intereses temáticos de *Ucronías*.

En primer lugar, Nicolás Edelcopp expone los aportes de la compilación realizada por Federico Penelas en *Wittgenstein*, en un profundo recorrido por la obra del filósofo. Luego, contamos con la contribución de Claudio Alfaraz, quien reseña la obra de Andrew Feenberg, *Technosystem. The social life reason*.

En el transcurso de este año tan adverso este número no hubiera sido posible sin el esfuerzo sostenido e infatigable de todo el equipo de *Ucronías*. Agradecemos profundamente a los colegas que han prestado colaboración; especialmente, mencionamos a Fernando Peirone, a las autoridades y miembros de Conusur, a evaluadoras y evaluadores que aceptaron con resignación nuestras urgencias y, por supuesto, a las y los autores por compartir sus producciones y acompañarnos en este proyecto editorial que busca ampliar el conocimiento acerca del Sur global.

Arte y racionalidad práctica. Una alternativa a la razón técnico-instrumental



Paola Sabrina Belen

Instituto de Investigación en Producción y Enseñanza del Arte Argentino y Latinoamericano (IPEAL).
Facultad de Artes (FDA). Universidad Nacional de La Plata (UNLP)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1587-4301> | pbelen@fba.unlp.edu.ar



Palabras clave:

Racionalidad | Arte | Gadamer | Hermenéutica

Recibido: 18 de octubre de 2020. Aceptado: 2 de noviembre de 2020.

RESUMEN

Este artículo se propone analizar el estatuto epistemológico de la racionalidad hermenéutica, la cual, desde su dimensión práctica, histórica y dialógica, se diferencia tanto del sentido común acrítico como de la razón técnico-instrumental. La obra de arte constituye la manifestación privilegiada de tal racionalidad hermenéutica que, en el diálogo con la tradición, acepta la finitud de la razón humana. Así pues, en el arte opera una racionalidad distinta de la razón estratégica dominante y, por eso, actúa como modelo para las ciencias humanas y para la vida. De esta manera, la racionalidad artística enriquece la comprensión de los otros, del mundo y de nosotros mismos.

ABSTRACT

This article aims to analyze the epistemological status of hermeneutical rationality, which, from its practical, historical and dialogical dimension, differs from uncritical common sense and technical-instrumental reason. Artwork constitutes the privileged manifestation of such hermeneutical rationality that, in dialogue with tradition, accepts the finitude of human reason. Thus, in art operates a rationality different from the domi-

nant strategic reason and, therefore, acts as a model for the human sciences and for life. In this way, artistic rationality enriches the understanding others, the world and ourselves.

KEY WORDS

Rationality | Art | Gadamer | Hermeneutics

INTRODUCCIÓN

En su obra *Verdad y método* (1960/1991), Gadamer se propone legitimar la experiencia de verdad que tiene lugar en nuestro encuentro con el arte. Su investigación no busca acomodar esta experiencia en el modelo de verdad y de realidad configurado por la ciencia moderna, sino que intenta más bien mostrar las limitaciones del mismo, es decir, extender los conceptos de conocimiento, verdad y realidad. El objetivismo y el metodologismo que guían a la ciencia son incapaces de aprehender la verdad en el arte. Este no se trata de un ámbito de irracionalidad o de puro subjetivismo, sino de uno de los terrenos privilegiados de la verdad y de un modo de conocimiento.

Gadamer se pregunta entonces cuál es la fuente del profundo prejuicio por el cual la valoración del arte se desvincula por completo de dichas nociones. Examina así tal prejuicio moderno y sostiene que el mismo está relacionado con la “subjetivización de la estética en la crítica kantiana”, puesto que la *Crítica del juicio* de Kant tuvo una influencia crucial en el surgimiento de la estética y de los conceptos de “conciencia estética” y “distinción estética”.

En este punto, Bernstein (2018: 192 y ss.) resalta el problema que enfrenta Kant en su análisis del juicio estético. Tras finalizar las dos primeras críticas, en las que pretendió dar cuenta de los fundamentos a priori del conocimiento y de la moralidad, el filósofo de Königsberg busca no solo unificar el proyecto crítico estudiando el juicio, sino además demostrar la legitimidad del juicio reflexionante propio del juicio de gusto. Los juicios estéticos se deslindan del conocimiento del mundo fenoménico y de la actividad de la razón práctica pura y representan un tipo particular de generalidad o comunicabilidad. El problema para Kant residía entonces en explicar cómo se vincula el juicio con un cierto tipo de placer estético subjetivo y, a la vez, explicar la validez comunitaria de dichos juicios. Kant resuelve afirmando que el placer propio de los juicios de gusto no es relativo a un sujeto individual, sino que se basa en la estructura de la subjetividad, esto es, nace de aquello que tenemos en común en tanto sujetos; del *libre juego* de nuestras facultades cognoscitivas, que ningún concepto definitivo limita. La generalidad sobre la que se pretende subsumir el caso particular, mi propio placer, en los juicios de gusto no es un concepto, sino la idea de una comunidad de evaluadores afines.

Sin embargo, los juicios estéticos no son juicios de verdad o falsedad. Gadamer reconoce la misma exclusión de la cuestión de la verdad también en el análisis kantiano del genio.

Si bien este movimiento se produjo en el ámbito de la estética sus efectos repercutirán también en la ética, generando además dificultades para pensar las humanidades y las ciencias humanas. Como consecuencia del pensamiento de Kant, Gadamer (1991: 42) señala:

La subjetivización radical implícita en el nuevo fundamento de la estética de Kant fue una desviación por completo nueva. Al desacreditar cualquier tipo de conocimiento teórico que no fuera el de la ciencia natural, obligó a las ciencias humanas a recurrir a la metodología de las ciencias naturales en el análisis de sí mismas. Pero facilitó el empleo de dicha metodología al ofrecer como aporte secundario el “elemento artístico”, “el sentimiento” y la “empatía”.

Según Gadamer los resultados involuntarios del estudio crítico kantiano dejaron a las ciencias humanas en una disyuntiva infeliz: para proporcionar conocimiento objetivo deben formarse sobre la base de las ciencias naturales o deben resignarse a trabajar con lo que “queda”, esto es, lo meramente subjetivo, los sentimientos privados (Bernstein, 2018: 201-202).

Gadamer deriva estas consecuencias de la “subjetivización radical” de Kant a fin de dar cuenta de los problemas a los que conduce dicha manera de pensar las obras de arte. Tal “subjetivización radical” del juicio de gusto es para Gadamer la “conciencia estética”, la que no deja margen alguno para hablar de conocimiento o de pretensiones de verdad respecto del arte. Ella es indisociable, además, de la “distinción estética” que solo destaca la obra de arte pura, desarraigada de su contexto original y su función religiosa o secular.

En este punto, Gadamer (1991: 139) formula una serie de interrogantes que muestran la dirección de su pensamiento:

¿No ha de haber, pues, en el arte conocimiento alguno? ¿No se da en la experiencia del arte una pretensión de verdad diferente de la ciencia pero no seguramente subordinada o inferior a ella? ¿Y no estriba justamente la tarea de la estética en ofrecer una fundamentación para el hecho de que la experiencia del arte es una forma especial de conocimiento? Por supuesto que será una forma distinta de la del conocimiento sensorial que proporciona a la ciencia los últimos datos con los que ésta construye su conocimiento de la naturaleza; habrá de ser también distinta de todo conocimiento racional de lo moral y en general de todo conocimiento conceptual. ¿Pero no será a pesar de todo conocimiento, esto es, mediación de verdad?

De este modo, la concepción gadameriana lleva a una redefinición de todos los términos del debate. El método científico es un área restringida en el marco de una dimensión (el lenguaje, la tradición) que no es subjetiva, en el sentido en el que lo conciben Kant o el positivismo lógico, esa dimensión posee una *lógica* a la que cabe denominar *logos*.

El logos abierto universalmente nos pertenece a todos, es en común, ya que en el lenguaje se excede la dimensión subjetiva de la comunicación. En definitiva, para Gadamer la universalidad del lenguaje es la universalidad –abierta e histórica– de la razón; puesto que “el lenguaje es el lenguaje de la razón misma” (Gadamer, 1991: 482).

A propósito de ello, la experiencia artística puede no solo enseñarnos acerca de dicha racionalidad, sino que además para Gadamer el arte constituye un paradigma de lo que deben ser las ciencias del espíritu.

En efecto, en el arte opera una racionalidad distinta a la razón estratégica dominante y, por eso, actúa como modelo para las ciencias humanas. La obra de arte constituye la manifestación privilegiada de la racionalidad hermenéutica, aquella que desde su historicidad en el diálogo con la tradición acepta la finitud de la razón humana. De esta manera, la racionalidad artística enriquece la comprensión de los otros, del mundo y de nosotros mismos.

LA RACIONALIDAD HERMENÉUTICA COMO RACIONALIDAD AMPLIADA

La razón hermenéutica se diferencia tanto del sentido común acrítico como de la razón instrumental. Consciente de los perjuicios ocasionados en nuestras sociedades por esta última, la razón hermenéutica se opone a su absolutización y a su desvinculación de nuestro estar-en-el mundo.

Según Gadamer (1997: 20): “La idea de una razón absoluta es una ilusión”. Como el mito, la razón es una respuesta histórica en la que el hombre lleva adelante su autocomprensión. Así, ella acontece mediante las razones históricas que emergen en el diálogo interpretativo.

El filósofo mantiene el ideal de razón nacido en Grecia y acusa a Kant de haber fragmentado la racionalidad en la objetivación teórica, por un lado, y en la determinación práctica de sí, por otro, perdiéndose de ese modo la concepción de razón como unidad de una única visión del mundo (Gadamer, 1987). Ahora, en la edad de la ciencia, la racionalidad del método científico se impone como la única forma válida, relegando la fe moral o religiosa, los valores, etc., al ámbito de la irracionalidad. Frente a ello, Gadamer concibe la necesidad de una razón ampliada que incluya, también, todo lo que parece oponerse a ella. Además, caracteriza el mundo al que la racionalidad calculadora ha conducido como un “sistema racional de administración mundial bien equilibrado, capaz de producir el mismo tipo de hombre requerido, un hombre completamente adaptado al ideal técnico de administración racional” (Gadamer, 1987: 30).

La alternativa que la hermenéutica gadameriana presenta frente a la racionalidad científica pretende ser aún una forma de racionalidad y, en efecto, además de rechazar el ideal científico de descripción de estados de hecho basado en la teoría de la correspondencia, también objeta moverse en el ámbito de las representaciones puras por lo arbitrario e irracional que ello conlleva.

En tanto, Gadamer entiende que toda experiencia se deriva del lenguaje –concebido como las diferentes lenguas históricas que alcanzan realidad en los diversos contextos de enunciación–, también el método de la ciencia es una forma del lenguaje que es necesario remitir a sus condiciones históricas y enunciativas. Se pone, así, en tela de juicio el ideal de una racionalidad científica desvinculada de la historicidad en pos de alcanzar la objetividad como criterio último de verdad (Bertorello, 2000).

La postura gadameriana, entonces, no lleva a un irracionalismo, sino que busca más bien relativizar las pretensiones de la metodología de la ciencia y dar cuenta de otra experiencia de la verdad, la hermenéutica, pensada como el suelo del que se nutre toda experiencia.

La razón se liga de esa manera con la tradición a la que pertenecemos, que no es algo dado de una vez y para siempre, sino apertura y condición de posibilidad de todo discurso racional. Agrega Gadamer que el reconocimiento de la tradición por sus receptores se basa en su autoridad y, como tal, se trata de un acto de libertad y de conocimiento. Por ese motivo, la tradición no es una herencia inmutable ni una fuerza ciega, sino que cobra racionalidad. La razón hermenéutica, desde su revalorización de la historicidad y la tradición, busca, así, armonizar el mundo de la vida (*Lebenswelt*) con la ciencia moderna.

Como expresa López Sáenz (2009: 74):

Gadamer pretende, de este modo, evitar el cientificismo, es decir, la desvirtuación del mundo de la vida desde una perspectiva cientificista y técnica y salvar un *ethos* cultural y moral fundamentado en el mundo de la vida, autónomo con respecto a la ciencia, racional, aunque su racionalidad no pueda diluirse en las normas de la racionalidad científica.

LA REIVINDICACIÓN DEL MODELO DE SABER PRÁCTICO ARISTOTÉLICO: LA *PHRÓNESIS*

En este punto, Gadamer rehabilita la ética aristotélica para dar cuenta de la racionalidad que aquí se pone en juego: “Intentaré mostrar que la filosofía práctica de Aristóteles –y no el concepto moderno de método y de ciencia– es el único viable para formarnos una idea adecuada de las ciencias del espíritu” (Gadamer, 1992: 309).¹

Sostiene que las ciencias del espíritu encarnan el ideal de racionalidad práctica, puesto que en ellas el pensamiento no se desarrolla con pretensiones de dominio o de toma de posesión, sino reconociendo lo que tienen para decirnos los textos, las obras, los otros. En tal sentido, opone la racionalidad de fines, esto es, el esclarecimiento de las metas humanas, al ideal productivo de la ciencia moderna.

Entiende aquí que la filosofía práctica de Aristóteles constituye un tipo de discurso en el que no predomina el método sobre el objeto y en el que se defiende otra forma de racionalidad, distinta de la única que reconoce la ciencia moderna, puesto que esta reduce la verdad a lo que puede ser comprobado según criterios de verificabilidad de un método único, excluyente de todo aquello que no se puede abordar desde tal exigencia (Gadamer, 1992: 370).

Así pues, Gadamer considera que hay un ámbito de racionalidad que es diferente de la racionalidad científica y tiene una lógica determinada. Si la racionalidad científica abstracta elabora sus conceptos y leyes en un lenguaje intemporal y universal, la racionalidad hermenéutica promueve más bien los vínculos con las lenguas históricas.

1 Cf. de Garay (2005: 331-332). Gadamer procura rehabilitar numerosas consideraciones aristotélicas en torno a la retórica, la ética, la dialéctica, la poética y la política, con motivo de esclarecer el sentido de la hermenéutica, puesto que piensa que las observaciones del filósofo griego anticipan y aclaran ciertas cuestiones hermenéuticas. Así, si la tradición ha encontrado en Aristóteles al descubridor de las bases epistemológicas de toda ciencia y al organizador de su sistema, Gadamer –aun reconociendo dicha tradición– otorga primacía a otros textos en los que estableció los límites de la racionalidad científica dando lugar a otras formas de racionalidad que remiten a la acción humana, bajo el rótulo de filosofía práctica.

Afirma, por lo tanto, que la racionalidad hermenéutica tiene el estatuto de la razón práctica y recurre a la teoría aristotélica de las virtudes dianoéticas; en especial, al concepto de *phrónesis*, el cual expresa el ejercicio de una racionalidad consciente y responsable que guía al hombre en el intercambio y la construcción de un mundo común. Asimismo, recibió de la filosofía práctica aristotélica la inspiración que le sirvió como guía para sustentar su proyecto filosófico y superar la visión reduccionista de la razón que había encontrado en la metodología de las ciencias modernas, en tanto la hermenéutica filosófica –como reflexión sobre la praxis humana, esto es, sobre la mediación lingüística de toda comprensión que se configura en el obrar humano–, es anterior a las cuestiones metodológicas.

La *phrónesis* es para Gadamer “una palabra mágica” (Gadamer, 1992: 381)², ya que ve en ella la “virtud hermenéutica fundamental” (Gadamer, 1992: 317) y “el ideal de razón” (Gadamer, 1998: 196) que debe defender la filosofía ante la preeminencia del método y del saber tecnológico. Así, considerando que Aristóteles fue el primero en establecer la autonomía de la razón práctica, Gadamer examina la distinción aristotélica entre los distintos usos de la razón (*theoría, póiesis, prâxis*) y las virtudes dianoéticas que les corresponden (*epistéme, téchne, phrónesis*).

Frente a la *epistéme*, cuyo objeto de conocimiento es necesario, eterno y universal, Aristóteles distingue un uso de la razón referido a lo que “puede ser de otra manera” (1985, I 4, 1140a1-2) en el ámbito de la producción y la acción. La *phrónesis* no es ciencia, porque lo que es objeto de acción pertenece al dominio de lo contingente y allí no pueden aplicarse los procedimientos demostrativos de la ciencia, aunque no deja de ser por ello “disposición práctica acompañada de razón” (Aristóteles, 1985, 1140b5). El saber inherente a ella surge de la situación concreta, cuando el hombre concreto tiene que elegir el fin y los medios correctos de su obrar y esta contingencia requiere un uso de la razón diferente del que emplea el científico en la matemática o la física. Gadamer dirá que dicho uso es el que rige en las ciencias del espíritu, en las que “el objeto es el hombre” y se trata con cosas “que no siempre son como son” (Gadamer, 1991: 386).

Según Aristóteles, a la *phrónesis* “le es preciso conocer también lo particular” (VI 7, 1141b15), puesto que esto es el objeto propio de la acción. Ello implica que no se transmite por medio de la enseñanza, sino que se adquiere en el devenir de la experiencia humana, la que se crea con “la cuantía de tiempo”

2 Cf. Vallejo Campos (2004: 466-467). El concepto aristotélico de *phrónesis* y la hermenéutica de Gadamer, en *El legado de Gadamer*. Aquí fue decisiva la influencia de Heidegger, ya que en 1922 Paul Natorp le entregó a Gadamer un manuscrito redactado por Heidegger –el informe Natorp– que contenía una “Interpretación fenomenológica de Aristóteles” inspirada en una lectura del libro VI de la *Ética a Nicómaco* para sentar las bases de su hermenéutica de la facticidad. Según ha expresado el propio Gadamer, leer ese manuscrito lo convenció de ir a Friburgo, donde Heidegger impartió un curso en 1923. La hermenéutica heideggeriana de la facticidad veía en la *phrónesis* “la circunspección propia de la solicitud”. Esto es, la consciencia moral, como Gadamer ha indicado en numerosas ocasiones (2002: 42 y 259; 1992: 381). Asimismo, Heidegger vio la correspondencia del modelo de la praxis que, según Aristóteles, es el que corresponde a la vida humana, con su idea del *Dasein*, como un ente que es en cada caso su posibilidad. Cf. también *Una carta del Profesor Hans-Georg Gadamer*, incluida en Bernstein (2018: 340): “A pesar de lo importante que fueron para mí Heidegger y sus interpretaciones de la *frónesis* de 1923, ya estaba preparado para ello yo mismo, sobre todo gracias a mi lectura anterior de Kierkegaard, al Sócrates platónico y al poderoso efecto del poeta Stephan George sobre mi generación”.

(Aristóteles, 1985, 1142a15-16).³ Contingencia, experiencia y temporalidad constituyen, de este modo, los presupuestos propios de la razón práctica.⁴

En tal sentido, Gadamer (1993: 65) sostiene que se trata de un concepto de racionalidad vinculado a la facticidad de la existencia, en la que los hechos son el punto de partida de la reflexión, pero no se refiere con ello a los hechos en el marco de una explicación científica, sino a los valores, costumbres, convicciones que integran el sistema vital.⁵

En definitiva, Gadamer destaca que la *phrónesis* aristotélica constituye una forma de racionalidad típicamente humana que conlleva autocomprensión, es finita y transforma al sujeto que actúa, mientras que la *theoría* –forma de intelección propia de la ciencia– busca alcanzar verdades inmutables e intemporales que conectan con un ámbito divino. Así, el aspecto del pensamiento aristotélico que interesa a Gadamer tiene que ver con que el hombre se ocupa de pensar acciones, no esencias, y, como tal, en tanto delibera sobre acciones futuras, piensa posibilidades en un mundo de realidades contingentes y singulares.

Asimismo, la racionalidad práctica implica el pensamiento sobre acciones convenientes para uno mismo, por eso implica autocomprensión. En este punto, Gadamer señala que el análisis aristotélico se muestra como una especie de modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica en tanto que al intérprete que se enfrenta con una tradición, al comprender, “no le es dado querer ignorarse a sí mismo y a la situación hermenéutica concreta en la que se encuentra” (Gadamer, 1991: 396).

Se trata, así, de un saber limitado y finito porque como las experiencias son limitadas, una afirmación acerca de la acción no puede tener un alcance universal, sino que tiene una dimensión de incertidumbre y de posibilidad. Es decir, el sentido de la acción ha de comprenderse atendiendo a las condiciones concretas de cada nueva acción, el cual nunca será idéntico al de una situación pasada. Al respecto, Gadamer (1992: 314) sostiene:

... el pensamiento decisivo, válido tanto para las ciencias del espíritu como para la “filosofía práctica”, es que en ambas la naturaleza finita del ser humano adquiere una posición determinante ante la tarea infinita del saber. Tal es el distintivo de lo que llamamos racionalidad o de lo que significa al decir de alguien que es una persona razonable: que alguien supera la tentación dogmática que acecha en todo presunto saber. Por eso hay que buscar en las condiciones de nuestra existencia finita el fundamento de lo que podemos querer, desear y realizar con nuestra propia acción.

3 Cf. Aubenque (1999: 112). Según el autor, esto introduce en la *phrónesis* aristotélica “la dimensión de la temporalidad”.

4 Cf. Vallejo Campos (2004: 469), para quien un concepto de razón con tales presupuestos enlaza perfectamente con la hermenéutica de la facticidad, que Gadamer había aprendido de Heidegger.

5 Según Gadamer (1993: 65), la palabra griega que recoge “todo ese conjunto conceptual de facticidades” en la filosofía práctica de Aristóteles, es el *êthos*. También subraya que el estagirita estableció un equilibrio entre el intelectualismo de la herencia socrático-platónica y el *êthos* al “retener el conocimiento como momento esencial del ser moral” (Gadamer, 1991: 385). Para Aristóteles la virtud no se trata de una disposición que se limite a seguir reglas de conducta establecidas de acuerdo con la razón, sino que ella misma está fundamentada en la recta razón constituida por la *phrónesis* (*E. Nic.* VI 13, 1144b26-28). Gadamer (1998:193) enfatiza que el ser humano es un ser razonable y “no es únicamente ética lo que lo determina, porque es también logos y eso significa: su saber y su pensamiento”. En esta unidad, propuesta ya por la filosofía práctica aristotélica, Gadamer (1998: 215) encuentra “la única base a partir de la cual podemos desarrollar en nuestra existencia humana el sentido de racionalidad”.

De esta manera, la concepción gadameriana de hermenéutica recupera la reflexión aristotélica de la racionalidad práctica, la cual, como vimos, es irreductible a la racionalidad teórica.

Asimismo, la filosofía de Aristóteles delimita la *phrónesis* frente a la *téchne*, si bien tanto la *poíesis* como la *prâxis* se ocupan del mundo de las cosas humanas contingentes. La *téchne*, como la virtud práctica, está orientada hacia un hacer, no hacia un conocer, sin embargo, en la primera, se trata de la producción de un objeto distinto del hombre. En el saber práctico el hombre no trabaja sobre sí del mismo modo que el artesano lo hace sobre el material, por ello, en él no puede admitirse la distinción entre el hacer y el objeto. Quien actúa no cuenta con la distancia respecto de sí que tiene el artesano en cuanto a su objeto. No se trata entonces de un saber acerca de objetos: “el saber moral, tal como lo describe Aristóteles, no es evidentemente un saber objetivo, esto es, el que sabe no se enfrenta con una constelación de hechos que se limitase a constatar, sino que lo que conoce le afecta inmediatamente” (Gadamer, 1991: 385).

Además, según Aristóteles (1985, VI 5, 1140b29-30), la *phrónesis* no se olvida, a diferencia de la *téchne*. Gadamer (2002: 42) afirma que este rasgo propio de la *phrónesis* deriva de que estamos ante una forma de saber que no se puede objetivar; no es posible la objetividad metodológica porque es “un saber en la situación existencial concreta”, un “saberse”.

Uno se encuentra siempre en la situación⁶ de quien ha de actuar, “no se encuentra frente a ella y por lo tanto no puede tener un saber objetivo de ella” (Gadamer, 1991: 372). Sin embargo, esto no excluye la capacidad de discernimiento ni el sentido de lo recto, y el discernir no refiere entonces a una cuestión de objetivación o de distanciamiento, sino que más bien está conectada a la aplicación, puesto que se realiza atendiendo a las exigencias de cada situación. Esta reflexividad crítica y situada, que traduce la razón práctica de Aristóteles, consiste así en un saber inmanente a la acción.

EL PROBLEMA DE LA APLICACIÓN Y LA CONSTITUCIÓN DIALÓGICA DE LA HISTORIA EFECTUAL

De lo anterior se desprende, entonces, que pensar la analogía entre el concepto de racionalidad elaborado por Aristóteles y el estatuto epistemológico de la racionalidad hermenéutica conduce al problema de la aplicación (*Anwendung*) y la constitución dialógica de la consciencia de la historia efectual. Gadamer (1991: 379) considera “como un proceso unitario no sólo el de la comprensión e interpretación sino también el de la aplicación”, ya que “en la comprensión siempre tiene lugar algo así como una aplicación del texto que se quiere comprender a la situación actual del intérprete”. Así, la aplicación es un momento esencial de la comprensión y, por ello, la hermenéutica podría definirse como una teoría de la aplicación⁷,

6 Grondin (2003: 169) afirma que el concepto gadameriano de situación no debe entenderse en el sentido de una “ética de la situación”, puesto que esta se concibe en un sentido utilitarista que oculta en el fondo un saber técnico. Más bien, Gadamer deriva su concepto de Jaspers.

7 Gadamer recupera la praxis de la hermenéutica jurídica y la teológica para dar cuenta de la aplicación como adaptación de algo normativo al caso particular. “Tanto para la hermenéutica jurídica como para la teológica es constitutiva la tensión que existe entre el texto –de la ley o la revelación– por una parte, y el sentido que alcanza su aplicación al momento concreto de la interpretación, en el juicio o en la predicación, por la otra. Una ley no pide ser entendida históricamente, sino que la interpretación debe concretarla en

la cual no funciona con la lógica de la empatía, sino con la de la traducción. El fenómeno de la traducción resalta una operación productiva ya que, “lo que tiene que mantenerse es el sentido, pero como tiene que comprenderse en un mundo lingüístico nuevo, tiene que hacerse valer en él de una forma nueva. Toda traducción es por ella ya una interpretación” (Gadamer, 1991: 462).

Para Gadamer la aplicación es siempre productiva, es decir, la comprensión es siempre una forma de efecto histórico, de manera que “el pasado es entendido en su continuidad con el presente” (Gadamer, 1991: 399).

Mediante la aplicación, la tarea hermenéutica conlleva la conjugación de lo general y lo individual. A juicio de Gadamer (1992: 317), en este punto entra en juego la racionalidad práctica como “virtud hermenéutica fundamental”.

Aristóteles asigna a la *phrónesis* un saber de los principios por los que se rige la acción (1985, VI 5, 1140b16) y, por lo tanto, un conocimiento de lo universal, aunque lo propio de ella es que “no conoce solo lo universal” (1985, 1141b15), sino que tiene que poseer de igual manera el conocimiento de lo individual a fin de conectar los principios universales con lo particular del mundo de la acción. Así, Gadamer (1992: 301), siguiendo al estagirita, habla de una “tensión inevitable” entre la generalidad del *interpretandum*, sea está la sagrada escritura, un texto o una obra de arte, y la singularidad que conlleva siempre la aplicación a la situación concreta del intérprete.⁸

De esta forma, el saber de sí mismo implicado en la *phrónesis* enlaza con la participación del intérprete en lo que ha de interpretar. La interpretación es, así, al mismo tiempo autocomprensión, y por ello, Gadamer (1981: 80) sostiene que la hermenéutica es “en tanto que filosofía, filosofía práctica”. La *phrónesis*, en suma, se convierte en Gadamer en “una vigilancia (o atención) de la preocupación por uno mismo” (Gadamer, 1985: 247) en el proceso de fusión de horizontes implicado en el proceso hermenéutico.

En definitiva, la aplicación es caracterizada positivamente en tanto consiste en un “saber hacer” (*können*), destacando, de ese modo, el estatus pragmático de la hermenéutica como saber que está referido y surge de la práctica misma. Pero, desde un punto de vista negativo, no existe un método que pueda reglamentar y establecer las reglas de la mediación. Así, la comprensión ya no es un método, sino el modo de ser de la praxis misma, inserta en una historia abierta que le impide aspirar a ser saber absoluto.

su validez jurídica. Del mismo modo el texto de un mensaje religioso no desea ser comprendido como mero documento histórico, sino de manera que pueda ejercer su efecto redentor. En ambos casos esto implica que si el texto, ley o mensaje de salvación, ha de ser entendido adecuadamente, esto es, de acuerdo con las pretensiones que él mismo mantiene, debe ser comprendido en cada momento y en cada situación concreta de una manera nueva y distinta”. (Gadamer, 1991: 380).

8 Bernstein (2018: 226-227) señala que la propia comprensión, interpretación y aplicación que hace Gadamer de Aristóteles es un modelo de aquello a lo que se refiere con comprensión hermenéutica. “Es un ejemplo de consciencia histórica; la fusión de horizontes; el rol positivo de la distancia temporal; la manera en la cual la comprensión es parte del proceso del llegar a ser del sentido; la manera en la cual la tradición ‘nos habla’ y nos hace un ‘alegato de verdad’; y lo que significa decir que ‘el intérprete que trata con un texto tradicional busca aplicarlo a sí mismo’”.

Para Gadamer, en definitiva, comprender es interpretar, es decir, mediar entre lo general y lo particular –o, entre el pasado y el presente–, por ello el pasado está en continuidad con el presente, en tanto constituye una red de significados que se actualizan al ser comprendidos desde un diálogo conflictivo con el presente.⁹

Al preguntarse en *Verdad y método* por la “estructura lógica” propia de la conciencia de la historia efectiva, Gadamer (1991: 439) establece la “lógica de pregunta y respuesta”, que se realiza históricamente en la dialéctica platónica. Todo conocimiento puede ser entendido como la respuesta a una pregunta. Así, el pasado, la tradición a la que la conciencia hermenéutica se dirige, se presenta como un conjunto de respuestas formuladas a ciertas preguntas, para lo cual no se pueden determinar las reglas metodológicas que aseguren la formulación de una pregunta correcta: “No hay método que enseñe a preguntar, a ver qué es lo cuestionable” (Gadamer, 1991: 443). Y aquí el filósofo destaca, ante todo, la supremacía de la pregunta: “no se tienen experiencias sin plantear preguntas”. La pregunta implica entonces el “abrir y mantener abiertas posibilidades” (Gadamer, 1991: 369).¹⁰

Comprender un enunciado requiere comprender la pregunta a la que responde. Mas toda pregunta es, a la vez, una respuesta, estableciéndose así la dialéctica que estructura la conversación dirigida al entendimiento.

Observa luego que la pregunta depende de “saber que no se sabe” (Gadamer, 1991: 440), es decir, para preguntar hay que querer saber. A la vez conlleva también un sentido, es decir, una dirección sin la cual no se puede encontrar la respuesta, determinándose, generalmente, según la alternativa “así sí o así no”. De modo que, para Gadamer (1991: 442), la pregunta “comprende siempre lo juzgado tanto en el sí como en el no”, es decir, los contrarios. El saber es así dialéctico. Y agrega que la decisión de una pregunta, esto es, el camino hacia el saber:

... se toma porque predominan los argumentos a favor de una posibilidad y en contra de la otra; pero tampoco esto es el conocimiento completo. La cosa misma solo llega a saberse cuando se resuelven las instancias contrarias y se penetra de lleno en la falsedad de los contraargumentos. (Gadamer, 1991: 442)

Las preguntas y respuestas posibilitan reducir las diversas interpretaciones posibles que genera la apertura, permitiendo la construcción de una perspectiva común. “Con la pregunta lo preguntado es colocado bajo una determinada perspectiva” (Gadamer, 1991: 439).

Hablar de la pregunta significa, en definitiva, hablar del diálogo, el que constituye la estructura lógica de la experiencia hermenéutica.

“Se llama dialéctica porque es el arte de llevar una auténtica conversación” (Gadamer, 1991: 444). En la conversación orientada al entendimiento los interlocutores se ponen en juego a sí mismos, desde una

9 Cf. Bertorello (2000): “Es conflictivo porque el pasado está constituido por una tradición ya interpretada en distintos prejuicios y porque el presente, además de los prejuicios de la tradición, posee otras expectativas e intereses con los que se dirige al pasado”.

10 Por tal motivo, la lógica de la pregunta permite a Gadamer explicar el reconocimiento y la apertura ante la posible verdad de lo dicho por otro, condición fundamental para el diálogo.

participación que excluye la relación puramente representativa entre sujeto y objeto, alcanzando en y por él su integración hasta la fusión de horizontes.¹¹ Aquí el entendimiento emerge de la construcción de una perspectiva común que solo logra constituirse en la conversación.

Como señala Lafont (1993: 91), si bien Gadamer parte del modelo dialéctico de W. von Humboldt¹², establece algunos cambios, por lo que el entendimiento entre los hablantes “no puede interpretarse como una autoproducción consciente de esa apertura del mundo, que tuviera lugar desde un ‘contexto cero’, sino que solo puede tener lugar entre participantes en una constitución de sentido compartida, ‘ya siempre’ dada”.¹³ Este horizonte de sentido resulta irrebasable porque no solo constituye condición de posibilidad del entendimiento, sino que es ámbito de su validación. Así, no solo es fáctica la imposibilidad de salirnos de la apertura de mundo compartida –lo que sostenía von Humboldt– sino que es además normativa, puesto que la apertura lingüística del mundo que produce el sentido es, a su vez, un “acontecer de la verdad”.

Como la conversación viene precedida por la “anticipación de sentido” que orienta la comprensión, Gadamer se refiere a ella como un “acontecer” que excede la dimensión subjetiva de los participantes en el diálogo. La anticipación de sentido no es un acto de subjetividad, sino que se determina desde la comunidad que nos vincula con la tradición, dando ella la posibilidad de llegar a un acuerdo en el que el mundo aparece como el “mismo” para los participantes. De esta manera, la pertenencia a ese *saber de fondo*, estructurado lingüísticamente y compartido, no solo posibilita el entendimiento, sino que garantiza “la comunidad de prejuicios fundamentales y compartidos” (Gadamer, 1991: 365).

El reconocimiento de la pretensión del otro implica aquí la apertura a la posible verdad de lo dicho por él, por medio de la suspensión momentánea del juicio. Así, la dimensión lingüística garantiza la posibilidad de referencia a los otros, esto es, el carácter comunitario del lenguaje: “Gracias a su carácter lingüístico toda interpretación contiene también una posible referencia a otros. No hay hablar que no involucre simultáneamente al que habla y a su interlocutor” (Gadamer, 1991: 477). En virtud del diálogo abierto, toda interpretación supera su propio contenido, poniéndose en conexión con otras. De esta manera, los prejuicios o anticipaciones adquiridas en experiencias anteriores son nuevamente contrastados, dando lugar a la pregunta o a la apertura de significados novedosos: “Interpretar significa justamente aportar los propios conceptos previos con el fin de que la referencia del texto se haga realmente lenguaje para nosotros” (Gadamer, 1991: 477).

11 Para Gadamer no resulta posible comportarse desde la perspectiva del observador, sino que, en la conversación orientada al entendimiento, se requiere la perspectiva del participante.

12 Lafont (1993: 91) describe dicho modelo como dialéctica entre una intersubjetividad “ya siempre producida” por la apertura de mundo y una intersubjetividad “a producir” en el diálogo.

13 Cf. Lafont, 1993. La expresión apertura de mundo (*Welterschließung*), proveniente de Heidegger, significaría que el mundo, en tanto nos es abierto lingüísticamente, aparece bajo una cierta luz que lo hace comprensible estructurándolo de determinada manera. Esto se apoya en la idea del lenguaje como “constitutivo del pensar” y en su status empírico y trascendental.

RACIONALIDAD Y RETÓRICA

Puesto que –como vimos antes– a Gadamer le interesa una defensa de la racionalidad humana que se nutra del lenguaje sin obedecer al modelo de la demostración puramente lógica, apela entonces a la tradición retórica, de la que busca eliminar las connotaciones negativas.

Sostiene que “todo hablar y todo texto están referidos fundamentalmente al arte de comprender, a la hermenéutica, y es así como se explica la comunidad con la retórica (que es parte de la estética) y la hermenéutica” (Gadamer, 1991: 242).

En este punto, la relación que el filósofo traza entre retórica y hermenéutica puede pensarse como un trabajo conjunto de establecimiento del consenso y de restauración del consenso intersubjetivo.¹⁴ Tenemos la necesidad de comunicarnos y entendernos, y para ello, las facultades de hablar y de comprender son profundamente afines, en tanto “dotes humanas naturales que pueden alcanzar un desarrollo pleno aun sin la aplicación consciente de reglas” (Gadamer, 1992: 271).

En tal sentido, Gadamer (1992: 297) recupera la retórica aristotélica y enfatiza que ella no es una mera técnica, sino que “representa más la filosofía de una vida humana definida por el habla que una técnica del arte de hablar”. El estagirita define la retórica como la “facultad (*dýnamis*) de teorizar los medios más adecuados, en cada caso, para persuadir” (Aristóteles, 1999, I, 2, 1355 b, 25-26). Consiste, entonces, en la facultad de proporcionar razones, al tiempo que está capacitada para argumentar cosas contrarias. Así, Gadamer destaca que la retórica sea una capacidad de todo ser dotado de *logos* y rescata el hecho de que se puedan sostener tesis contrarias respecto a decisiones que afectan el mundo de la praxis, caracterizada por su enraizamiento en lo verosímil.

La retórica no es solo una *téchne*, dado que no se trata de un saber que se tenga primero y luego se aplique; consiste en un saber inmanente a la acción: “Este saber de lo bueno y esta capacidad retórica no designa un saber general del bien, sino el saber de aquello que debe ser aquí y ahora objeto de persuasión, y también de cómo obrar y frente a quién” (Gadamer, 1992: 298).

Los medios de persuasión pueden ser de carácter lógico (el silogismo retórico o entimema) o emocional (el *pathos* del discurso).¹⁵ Los medios de persuasión afectan no solo a las pasiones, sino que plantean una armonización entre el aspecto emotivo y el intelectual, lo que en el caso de Aristóteles permite considerar los diferentes modos de expresión del ser humano en pos de llegar al alma humana, entendiendo que somos un haz de razones y sentimientos. En definitiva, estos medios necesitan de un conocimiento profundo de los diversos aspectos del alma humana. Para Gadamer, dicho conocimiento sería el de las opiniones compartidas por una comunidad (los *endoxa*), en los que se basa la filosofía práctica para la vida buena. De esa manera, desde la concepción gadameriana la función de la retórica es la de recurrir a tales creencias comunes a fin de restaurar el consenso perdido.

14 Cf. Covarrubias Correa (2004: 452).

15 La retórica aristotélica da el estatuto de pruebas persuasivas al *logos* (que reúne al silogismo retórico y a la inducción retórica), al *éthos* (carácter del orador) y al *páthos* (pasiones que se pueden suscitar en el auditorio).

Al concebir la retórica aristotélica como continuación del proyecto del *Fedro* platónico, en el que se exige del orador un conocimiento cabal del alma humana y de las materias a considerar, Gadamer propicia el paso entre la retórica –como disciplina que recaba las opiniones compartidas por la comunidad– y la filosofía práctica –que sustenta la buena vida–. En tal sentido, la retórica se relaciona con la *phrónesis*, es decir, el ejercicio de una “racionalidad responsable”, y con la aplicación hermenéutica que busca “la conjugación de lo general y lo individual” (Gadamer, 1992: 317). El consenso ha de ser dirigido por la *phrónesis*, la virtud hacia el bien verdadero.

En *Verdad y método*, Gadamer desarrolla, entonces, un concepto retórico del pensamiento, contra la concepción logística o puramente demostrativa¹⁶. Sostiene que el pensar no es puramente conceptual, no reside tanto en la derivación lógica de los géneros y de las especies, sino más bien en la “explicación en la palabra” (Gadamer, 1991: 513), la que se corresponde con el rendimiento metafórico y retórico del lenguaje:

La trasposición de un ámbito a otro no solo posee una función lógica, sino que se corresponde con el metaforismo del lenguaje mismo. La conocida figura estilística de la metáfora no es más que la aplicación retórica de este principio general de formación, que es al mismo tiempo lingüístico y lógico [...] De este modo, en el comienzo de la lógica de las especies está el rendimiento precedente del lenguaje. (Gadamer, 1991: 516)

Así, para Gadamer la retórica constituye la forma de realización del pensar mismo y de nuestro lingüístico ser en el mundo, en tanto “forma de comunicación universal basada en la capacidad de hablar [...] que da cohesión a la sociedad humana” (Gadamer, 1992: 310). De esa manera, esta alcanza un sitio en el que “es y seguirá siendo un factor definitorio de la sociedad, mucho más poderoso que la certeza de la ciencia” (Gadamer, 1992: 394), al reivindicar los argumentos y trabajar con probabilidades:

¿Dónde insertar la reflexión teórica sobre la comprensión sino en la retórica, que es desde la más antigua tradición el único abogado de un concepto de verdad que defiende lo probable, el *eikos* (*verosimile*), y lo evidente a la razón común contra las pretensiones de demostración y certeza de la ciencia? Convencer y persuadir sin posibilidad de una demostración es la meta y la pauta de la comprensión y la interpretación, no menos que de la retórica y la oratoria... y este vasto dominio de las convicciones obvias y de las opiniones reinantes no se va reduciendo gradualmente con el progreso de la ciencia, por grande que éste sea, sino que se extiende más bien a cada nuevo conocimiento de la investigación, para acogerlo y ajustarlo a sí. La ubicuidad de la retórica es ilimitada. (Gadamer, 1992: 229)

16 Cf. Grondin (2003: 212). Si Gadamer atribuye a Platón la responsabilidad de la mengua logística del lenguaje –y por ello recurre a San Agustín– en este punto, en *Verdad y método*, atribuye a Aristóteles el dominio único de la lógica apodíctica en el dominio del pensar, por haber desplazado el rendimiento de la metáfora al ámbito limitado de la retórica. Grondin agrega que “en *Verdad y método* Gadamer se contenta extensamente con protestar contra el desplazamiento logístico del metaforismo del lenguaje al ámbito de la retórica y, con ello, contra un concepto todavía demasiado limitado e instrumentalista de la retórica. Tan solo más tarde vinculó Gadamer la universalidad de la hermenéutica con un concepto más universal de la retórica y con la fundamental retoricidad del lenguaje”. Véanse, entre otros: Gadamer (1992: 113, 279, 280 y ss., 296 y ss.).

Si Aristóteles aceptaba solo tres géneros de la retórica –el deliberativo, el epidíctico y el judicial–, limitando de esa manera su alcance, por su parte, Gadamer hace de la retórica un modelo alternativo al cientificismo, a partir del cual se puede comprender la validez de las ciencias del espíritu. En este punto, Gadamer entiende que la retórica puede fortalecer el *sensus communis*, al asignar a la capacidad retórica una ubicuidad que refleja, en el habla dialógica e histórica, el fondo moral más genuino de la comunidad.

Así pues, la razón necesita de la retórica porque es esencialmente dialógica, esto es, se realiza y transmite en y por el diálogo. La racionalidad retórica añade a la argumentación dialéctica la búsqueda de recursos para convencer al oyente, como la adecuada expresión de ideas y la puesta en escena del orador. Esta expresión no es solo un *bene dicendi* meramente formal, sino que –como si fuera un actor– se trata de una interpretación de los argumentos que abarca todos los aspectos que puedan ser importantes en una situación a fin de convencer al interlocutor. La retórica, en efecto, se desarrolla intersubjetivamente, desde el diálogo que somos en el devenir histórico de la comunidad, mediante el concurso de todas las razones involucradas en la deliberación y elección de los caminos a seguir para el logro de una vida plena.¹⁷

Así pues, la retórica constituye un modelo para la hermenéutica no solo porque esta última también logra un alcance universal, sino que además representa una racionalidad, que aduce probabilidades antes que pruebas deductivas, es decir, el tipo de racionalidad que se despliega en la interpretación de textos, sin pretender nunca ser exhaustiva o concluyente.

ARTE Y RACIONALIDAD LIBERADORA

*El arte no es una ciencia donde se resuelven los problemas
ni una tecnología donde se perfeccionan soluciones, sino
un territorio donde se intensifica la percepción de nuestras
experiencias con las cosas.*

Zabala (2013: 150)

La reivindicación gadameriana de la racionalidad práctica es una rehabilitación del “sentido común”, es decir, de las condiciones de verdad que anteceden a la lógica de la investigación. Frente al sistema de reglas en que consiste la generalidad abstracta de la razón, actúa aquí “la generalidad concreta que representa la comunidad” (Gadamer, 1991: 50), es decir, el *sentido común*. En su recuperación del *sensus communis*, Gadamer recurre a Vico quien, ante la metodología de las incipientes ciencias positivas, defiende la significatividad y el derecho autónomo de la retórica, fundamentada en este sentido común de lo verdadero y de lo justo.

Esto conduce a Gadamer a ocuparse de la obra de arte, productora de sentidos objetivamente vinculantes, en tanto es experiencia de verdad que vincula con la comunidad desde la intersubjetividad.

17 Cf. Covarrubias Correa (2004: 457-458). Según el autor, Gadamer modifica sustancialmente la idea de retórica aristotélica, puesto que Aristóteles busca deslindar la *tekhne rhetoriké* de la *phrónesis*, en tanto la primera queda al cuidado de la política, siendo el gobernante quien maneja los destinos de la retórica. Agrega que, en el fondo, Gadamer realiza una corrección de la retórica aristotélica –aunque no explícita, ya que Gadamer entiende que existe una proximidad programática entre la *Retórica* y el *Fedro*–, por la que la reduce hacia los ideales del *Fedro*, donde la retórica sí se determina moralmente, al ser absorbida por la dialéctica.

Así pues, la experiencia artística puede no solo enseñarnos acerca de dicha racionalidad, sino que, además, el arte para Gadamer constituye un paradigma de lo que deberían ser las ciencias del espíritu, un modelo de racionalidad adecuado para la vida y un marco desde el cual desarrollar una hermenéutica general:

El punto de partida de mi teoría hermenéutica fue precisamente que la obra de arte es un reto a nuestra comprensión porque escapa siempre a todas las interpretaciones y opone una resistencia nunca superable al ser traducida a la identidad de un concepto. (Gadamer, 1992: 15)

En contraposición a la lógica del dominio en la que el hombre adaptado al sistema administrado solo responde a la solicitud de la técnica y el lenguaje prolifera bajo la forma de información, la obra de arte es una declaración (*Aussage*) (Gadamer, 1996: 295), es ese sonido que en medio del ruido que nos rodea “nos dirige verdaderamente la palabra” y nos interpela a escuchar el ser (Gadamer, 1987: 36). De ese modo genera la posibilidad de una experiencia que abra un modo de comprensión alternativo al de la razón técnico-instrumental.

Esta crítica gadameriana a la razón instrumental no supone la renuncia a ella, sino más bien el rechazo de su absolutización, así como la revalorización del mundo vital o la *Lebenswelt* olvidada por la ciencia. La razón hermenéutica presupone la aplicación justa de nuestro saber y nuestro poder, por lo que ella puede otorgar a la ciencia una instancia de responsabilidad.¹⁸

Es así consciente de sus límites, ya que “lo razonable es conocer la limitación de la propia inteligencia y precisamente de ese modo ser capaz de una mayor comprensión venga de donde venga” (Gadamer, 1993: 57). Además, la racionalidad hermenéutica:

... consiste siempre en no afirmar ciegamente lo tenido por verdadero, sino en ocuparse de ello críticamente [...] la razón es también comprenderse a sí mismo y a nuestra propia relatividad en un auto-reconocimiento perseverante. (Gadamer, 1993: 57)

De esta manera, ya no se juzga como racional únicamente a las cuestiones susceptibles de ser decididas a través de la observación controlada, sino que se trata, ante todo, de cuestionamiento continuo, consciencia de los propios límites.

De hecho, aunque Gadamer no dice de manera manifiesta que el arte deba ser crítico, puede pensarse que su racionalidad es liberadora, dado que tiene la capacidad de liberarnos de las apariencias y produce la transformación de lo dado hacia lo verdadero.¹⁹ Allí reside su sentido ontológico, ya que contribuye a completar el ser de los entes representados. La experiencia artística permite así comprender mejor lo que nos rodea, al desocultar aspectos de la realidad que nos pasan desapercibidos y sacar a la luz nuevos sentidos, al tiempo que suspende nuestro modo rutinario de pensar y vivir. Esta reivindicación de la función ontológica impulsa además su estatuto epistémico, el cual no solo es conocimiento sino autoconocimiento

18 Cf. López Sáenz (2009: 76).

19 Cf. López Sáenz (2009: 157).

y transformación hacia lo verdadero. El arte contribuye, entonces, a revelar las verdades ocultas en la realidad, pero las mismas no se conciben como una posesión del sujeto, sino como el acontecer al que pertenecemos. Acontecimiento que constituye una labor ininterrumpida de la comprensión.

A pesar de sus rasgos particulares, la obra de arte pertenece al dominio de las cuestiones hermenéuticas que, al decirnos algo, nos confrontan con nosotros mismos. En la experiencia artística, el mundo y nuestra existencia se representan de un modo revelador que nos interpela a conocer y a reconocer cómo somos, cómo podríamos ser o qué es lo que pasa con nosotros.

La obra de arte no es una copia del ser, sino que lo acrecienta. En tal sentido, enfatiza Gadamer (1991: 159): “el ser de la representación es más que el ser del material representado, el Aquiles de Homero es más que su modelo original”.

En otras palabras, la mimesis²⁰ artística hace visible y hace aparecer, manifiesta la esencia más propia de la cosa. La obra trae delante, pone ahí, nos muestra, el mundo en el que vivimos, para que podamos reconocerlo, pero lo representa de modo tal que pareciera que lo vemos por primera vez. Lo muestra en un sentido nuevo que ilumina algunos de sus aspectos, hace emerger aquello que antes no resultaba visible, que se ocultaba a la mirada rutinaria, convencional, y lo extrae así del montón indiferenciado de las cosas de forma elocuente y reveladora. Acontece allí una profundización de nuestra existencia, desde una función crítica que no se conforma con la existencia ordinaria, sino que también nos dice: “¡Has de cambiar tu vida!” (Gadamer, 1996: 62).

La importancia de la experiencia artística reside, entonces, en su capacidad de fundar otras totalidades de sentido, otras comprensiones e interpretaciones del mundo y, en tanto la obra hace esto, propicia la emergencia del ser. El juego del arte²¹ es entonces sitio privilegiado de fundación de sentidos.

Pensemos en la obra *Forma y función* de Horacio Zabala, realizada por primera vez en 1972 y reconstruida en el año 2002. Muestra tres botellas de vidrio llenas de líquido, iguales y alineadas en un orden aleatorio.

20 En este punto, resulta crucial su recuperación de la noción aristotélica de mimesis, entendida por Gadamer (1996: 93) como representación: “El antiquísimo concepto de mimesis con el cual se quería decir representación (*Darstellung*)”. Mimesis, no quiere decir ni la representación que un sujeto se hace de un objeto (la *Vorstellung* moderna) ni se trata de volver a presentar lo ya presentado, sino la emergencia o manifestación de lo que antes no era y que desde ese momento es por y en el lenguaje. Cuando la obra de arte representa algo, lo hace emerger, lo hace ser.

21 En *Verdad y método*, Gadamer desarrolla su ontología de la obra de arte, en la que pregunta primero por el modo de ser de la obra para luego relacionar este modo de ser con el acaecer o suceder (*Geschehen*) del ser. El concepto de juego resulta central para pensar cómo sus características se ven en la obra de arte, la que será concebida como juego. En tal sentido, esta noción resulta clave a la vista de los objetivos que se propone su estética hermenéutica; esto es, cumple un rol crucial tanto en la crítica al subjetivismo moderno como en la configuración de una noción de verdad que dé lugar a una experiencia del ser diferente.



Figura 1. Forma y función (1972), Horacio Zabala.
Recuperado de http://cvaa.com.ar/02dossiers/zabala/04_obras_04a.php

Unos letreros al pie de cada una de las botellas aclaran cuál es el contenido. Es así que observamos que una está llena de vino, otra de agua –la única que tiene una flor– y la última de nafta. De este modo, las etiquetas en las botellas señalan tres posibles funciones (utilitarias y simbólicas) para un mismo objeto, rechazando la doctrina funcionalista-racionalista del diseño y la arquitectura (la forma sigue a la función). El mismo objeto es capaz de asumir distintas funciones dependiendo del contexto histórico y de la voluntad del portador (Longoni, 2013: 35).

Así, *Forma y función* explora la capacidad de una botella para funcionar como recipiente, florero o bomba. Hay en esta obra una insistencia en el uso de lo habitual, lo cotidiano e inmediato a partir de una materialidad que nos implica desde su cercanía y que, a través de desplazamientos entre forma y función, ocultamiento y desocultamiento, sentido evidente y sentido implícito, extrae de nuestro universo próximo cuestiones que convocan la mirada y abren a la reflexión.

En el mundo actual, el hombre está preso del pensamiento que domina y que aliena cada vez más, que lo sumerge en el ajetreo de las innovaciones técnicas. *Forma y función* nos abre, entonces, la esperanza de que aun aquellos productos creados por la industria, cuando ingresan al terreno del arte, albergan un sentido oculto que nos deja entrever una verdad, contrarrestando de este modo la alienación provocada por ese proceso inflacionario de producción de objetos industriales. Acontece en la obra una verdad de carácter original, debido a que solo allí el ente se abre en su ser.

En definitiva, *Forma y función* no solo habilita a pensar acerca de la tensión que implica el vínculo entre ambos conceptos en el momento de dar forma a la obra, sino que, como objeto artístico, nos abre al ejercicio de la reflexión, dándole otro tiempo a la mirada y al pensamiento, manteniéndonos atentos

al sentido que encierra el mundo técnico. Como toda obra de arte, interrumpe la inmediatez del tiempo y por un momento nos resguarda de la alienante hipertecnificación a que somos sometidos constantemente (García y Valli, 2014).

En último término, si en el arte contemporáneo cualquier asunto o cosa es susceptible de ser transformado en obra de arte, la estética hermenéutica resulta entonces necesaria no solo para pensar qué es lo que define el arte sino además para revisar de manera constante sus propuestas. El arte actual continúa hablando el lenguaje del reconocimiento, incluso la presencia de objetos banales en una sala de arte tiene sentido: el que le damos cuando sacamos tales objetos de sus marcos cotidianos. Hasta una botella se nos ofrece como obra de arte, debido a que incorpora la identidad hermenéutica del reconocimiento, al tiempo que nos obliga a la reinterpretación y a la apropiación productiva de lo ya hecho. Desde la representación simbólica del objeto, la obra desatiende su funcionalidad habitual y, así, lo resignifica. En definitiva, el arte nos posibilita comprender aquello que nos rodea, al tiempo que revela las potencialidades no cumplidas de la realidad.

CONSIDERACIONES FINALES

El planteo de estatuto epistémico y de verdad del arte que Gadamer lleva adelante, implica, pues, realizar una revisión crítica del marco conceptual en el que la modernidad ha construido las nociones de realidad, racionalidad, conocimiento, verdad, etc. A raíz de esto, dicha revisión crítica puede ser pensada como un asalto a la razón o como una ampliación de la razón moderna.

Se trata en cualquier caso de hacer sensible la necesidad de desarrollar nuevas estrategias con las que abordar los problemas de nuestra modernidad resistentes a un tratamiento objetivo (los ámbitos de la moral, la política, la estética, la educación, etc.), propiciando la exploración de un modo alternativo de desarrollo de la racionalidad asentado en una reflexión ontológica, mejor capacitado para abordar dichos problemas.

En efecto, la experiencia hermenéutica lleva consigo un saber racional, que no es ni la racionalidad demostrativa de la episteme ni la racionalidad técnica de las ciencias, sino que es la racionalidad práctica definida por Aristóteles en su ética. Se trata entonces del ejercicio de una racionalidad consciente y responsable que guía la construcción de un mundo común. Aquí, la obra de arte resulta paradigmática y la verdad que ella devela vincula con la comunidad desde la intersubjetividad.

En definitiva, el poder ontológico del arte no se cifra en ilustrar o mostrar una verdad previamente sabida, sino que hace ser lo que antes no era, es experiencia de sentido, apertura de zonas de indeterminación en las que el mundo emerge bajo una luz diferente y lo no dicho revela el juego de lo posible.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Editorial Gredos.

Aristóteles (1999). *Retórica*. Madrid: Editorial Gredos.

Aubenque, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica.

Bertorello, A. (2000). El estatuto epistemológico de la racionalidad hermenéutica (ponencia). *Primeras Jornadas Internacionales de Ética "No matarás"*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía, Historia y Letras de la Universidad del Salvador.

Covarrubias Correa, A. (2004). Hermenéutica y retórica: Gadamer y los caminos de la persuasión. En J. J. Acero *et al* (eds.), *El legado de Gadamer* (pp. 451-463). Granada: Universidad de Granada.

de Garay, J. (2005). Hermenéutica y formas aristotélicas de racionalidad. En T. Oñate y Zubía *et al.* (eds.), *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica* (pp. 329-354). Madrid: Editorial Dykinson S. L.

Gadamer, H.-G. (1981). *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona: Alfa.

_____ (1985). Praktisches Wissen. En *Gesammelte Werke V* (pp. 230-248). Tübingen: Mohr.

_____ (1987). Rationalität im Wandel der Zeiten. En *Gesammelte Werke IV*. (pp. 23-36). Tübingen: Mohr.

_____ (1991). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

_____ (1992). Autopresentación de Hans-Georg Gadamer. En *Verdad y método II* (pp. 375-402). Salamanca: Ediciones Sígueme.

_____ (1992b). Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica. En *Verdad y método II* (pp. 11-29). Salamanca: Ed. Sígueme.

_____ (1992c). Hermenéutica. En *Verdad y método II* (pp. 363-373). Salamanca: Ediciones Sígueme.

_____ (1992d). La hermenéutica como tarea teórica y práctica. En *Verdad y método II* (pp. 293-308). Salamanca: Ediciones Sígueme.

_____ (1992e). Problemas de la razón práctica. En *Verdad y método II* (pp. 309-319). Salamanca: Ediciones Sígueme.

_____ (1992f). Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método I*. En *Verdad y método II* (pp. 225-241). Salamanca: Ediciones Sígueme.

_____ (1992g). Retórica y hermenéutica. En *Verdad y método II* (pp. 267-281). Salamanca: Ediciones Sígueme.

- _____ (1996). Arte e imitación. *Estética y hermenéutica* (pp. 81-93). Madrid: Ed. Tecnos.
- _____ (1996b). El juego del arte. *Estética y hermenéutica* (pp. 129-138). Madrid: Ed. Tecnos.
- _____ (1996c). Estética y hermenéutica. *Estética y hermenéutica* (pp. 55-62). Madrid: Ed. Tecnos.
- _____ (1996d). Palabra e imagen. *Estética y hermenéutica* (pp. 279-307). Madrid: Ed. Tecnos.
- _____ (1997). *Mito y razón*. Barcelona: Ed. Paidós.
- _____ (1998). La idea de la filosofía práctica. *El giro hermenéutico* (pp. 187-196). Madrid: Ediciones Cátedra.
- _____ (2002). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- García, S. y Valli, V. (2014). Las formas sombrías del arte contemporáneo. *Arte e Investigación*, (10), pp. 38-44.
- _____ (2013). Del ideal de la filosofía práctica. *Elogio de la teoría* (pp. 73-82). Barcelona: RBA Pensamiento.
- _____ (2013b). Sobre el poder de la razón. *Elogio de la teoría* (pp. 57-71). Barcelona: RBA Pensamiento.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. España: Herder.
- Lafont, C. (1993). *La razón como lenguaje. Una revisión del "giro lingüístico" en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid: Visor.
- Longoni, A. (2013). En medio del incendio. Violencias insurgentes en la obra de Horacio Zabala. En F. Davis, *Horacio Zabala desde 1972* (libro-catálogo) (pp.26-40). Buenos Aires: Universidad Nacional de Tres de Febrero.
- López Sáenz, M. (2009). *El arte como racionalidad liberadora. Consideraciones desde Marcuse, Merleau-Ponty y Gadamer*. Madrid: Ediciones UNED.
- Vallejo Campos, A. (2004). El concepto aristotélico de *phrónesis* y la hermenéutica de Gadamer. En J. J. Acero et al. (eds.), *El legado de Gadamer* (pp. 465- 486). Granada: Universidad de Granada.
- Zabala, H. (1972). *Forma y función*. Recuperado de: http://cvaa.com.ar/02dossiers/zabala/04_obras_04a.php (visitado el 09/11/2020).
- Zabala, H. (2013). Collages: textos breves, fragmentos, apuntes (1972-2012). En F. Davis, *Horacio Zabala desde 1972* (libro-catálogo) (pp. 145-154). Buenos Aires: Universidad Nacional de Tres de Febrero.
-

El trabajo poético en el espacio curatorial. Tres casos de exhibiciones de archivo



Sofía Delle Donne

Instituto de Investigación en Producción y Enseñanza del Arte Argentino y Latinoamericano (IPEAL).
Facultad de Artes (FDA). Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Argentina
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6037-2955> | sofiadelledonne@gmail.com



Palabras clave:

Archivo | Curaduría | Espacio | Poética | Imagen

Recibido: 17 de octubre de 2020. Aceptado: 30 de octubre de 2020.

RESUMEN

El siguiente texto propone analizar las estrategias poéticas curatoriales en exhibiciones de arte contemporáneo que reflexionan sobre los recientes cruces teóricos entre la imagen y el archivo. Se comparará e interpretará cómo las exposiciones abordan la noción de *espacio* en tanto estrategia expositiva y compositiva. Para ello, se utilizarán tres casos: "Sublevaciones" (MUNTREF, 2017), "Restitución" (Centro Cultural Matienzo, 2017), la cual continúa en "Inakayal Vuelve" (SCUM Bariloche, 2018). A partir de dicho recorte se trabajará también en establecer convergencias y diferencias en torno a la utilización de archivos como material metafórico-expositivo.¹

ABSTRACT

The text analyzes the poetic-curatorial strategies in contemporary art exhibitions that reflect on the recent theoretical intersections between art and archive. We will compare and interpret how the exhibitions work

1 El siguiente texto se enmarca en una beca doctoral financiada por la UNLP, dirigida por Paola Sabrina Belén y radicada en el proyecto de incentivos "Fundamentos Estéticos y su inclusión en los planes de estudio de las carreras universitarias de artes", a cargo de Silvia García.

on the notion of space as both a present and composition strategies. We will use three analysis cases: “Sublevaciones” (MUNTREF, 2017), “Restitución” (Centro Cultural Matienzo, 2017) which continues in “Inakayal Vuelve” (SCUM Bariloche, 2018). It will also work on establishing convergences and divergences on the use of archives as metaphoric and exhibition material.

KEY WORDS

Archive | Curatorship | Space | Poetic | Image

Las cosas ocupan un espacio, pero el espacio del arte es una entidad sensible e intelectual que integra la vida. No es un retazo de ella, un fragmento o una repetición de otra esfera de la *realidad*; es “una elaboración ficcional que pone entre paréntesis lo externo o, en todo caso, que lo completa dinámicamente” (Ciafardo y Belinche, 2015: 37). Podríamos decir que, para la actividad artística, el espacio no es una condición *a priori*, sino que es trabajo poético. Sin embargo, estaríamos de acuerdo si afirmáramos que el espacio es una propiedad general de todo objeto. Pero el arte utiliza esta noción de un modo particular que lleva a ponerlo en *práctica*: el arte pone al espacio a ejercitarse.

Aunque durante la modernidad la noción de espacio fue tipificada por las categorías de orden y medida, lo cual ha tenido un gran alcance en los estudios de las artes visuales, dicha conceptualización no es la única que pueden servir para adentrarnos en su estudio. Alternativamente a la definición más difundida, Mariel Ciafardo y Daniel Belinche (2015) elaboran tres nociones de espacio que están presentes en toda obra: el *entorno*, el *encuadre* y la *composición*. El espacio en el cual la obra es emplazada puede denominarse entorno. Por otro lado, el espacio físico de la obra, concreto, muchas veces utilizado como acepción totalizadora de la noción de espacio (“la materia (obra) ocupa un lugar”), puede reemplazarse por la noción de encuadre que define ciertos límites, un universo representado, un marco de encierro. La tercera noción es el espacio ficticio, como una práctica constructiva, producto de las decisiones compositivas. Los artistas componen el espacio, más que apropiárselo virtualmente.

En este texto nos interesará ahondar una utilización del espacio específica: en las prácticas curatoriales. Aquí entenderemos la curaduría como laboratorio de ideas (Wechsler, 2015) que se despliegan en el espacio; de este modo concebimos que se puede conocer *en* el espacio, experimentándolo. Sin embargo, las exhibiciones que trabajan con archivos o con imágenes de archivo suelen valerse de estrategias tradicionales referidas al uso del espacio. En estos casos las estrategias poéticas no se encuentran necesariamente articuladas con decisiones curatoriales para producir nuevos espacios y la función de la representación protagoniza la utilización del mismo. El espacio curatorial es aquí, efectivamente, entorno, mientras que los objetos artísticos ocupan allí, sencillamente, un lugar.

Los documentos sirven a estas prácticas de la siguiente manera: “Exponer para ver, exponer para conocer” (Dubé, 1995). Si bien estas estrategias pueden ser muy útiles para realizar retrospectivas, recomponer

obras efímeras o documentar acciones, en este texto analizaremos otras propuestas, en donde los archivos dejan de irrumpir en el espacio para transitar su construcción.

Seleccionamos tres exhibiciones con el objetivo de poner en diálogo las diferentes estrategias curatoriales puestas en prácticas en cada una de ellas. Además, pensaremos también el modo en que las decisiones privilegian una u otra tipología del concepto de espacio, ya referidas en esta introducción. *Sublevaciones* es una muestra itinerante curada por Georges Didi-Huberman, que ha sido organizada por el Jeu de Paume de París en colaboración con el MUNTREF, específicamente para su presentación en Buenos Aires (2017). *Restitución* (2017) e *Inakayal Vuelve* (2018) son dos exhibiciones del artista Sebastián Hacher. Las mismas están compuestas principalmente por fotografías, registro de los estudios a los que las familias cautivas fueron sometidas en el Museo Nacional de La Plata, luego de la llamada “Conquista del desierto”.

ESPACIO I

Sublevaciones. El archivo no irrumpir el espacio, es un espacio de reflexión inducida por la planificación de la relación entre imágenes, un montaje por contigüidad. Además, al prever el recorrido del espectador posicionando a éste como un factor clave en la construcción espacial, puede pensarse como un ensayo visual curatorial, al mismo tiempo que se refuerza la noción de un laboratorio de ideas.

La introducción al catálogo de la muestra deja explicitado un posicionamiento: el campo de las sublevaciones es potencialmente infinito. Sin embargo, el espacio como variable curatorial se pone en juego para otorgar un orden a las imágenes. Todas ellas tratan algún tipo de sublevación, ya sea esta representada, documentada, poetizada, ficcionalizada, etc. El curador, al cúmulo de casos insurreccionales le confiere un motivo para reformularse o transformarse: el lugar en donde estén exhibidos. Aquí tenemos, entonces, una primera decisión espacial importante: la planificación de la muestra como itinerante. Para nuestro curador el espacio no será irrumpido, sino interrogado: “¿Por qué limitarse a una lista de obras a exponer cuando el estudio no se termina nunca?” (Didi-Huberman, 2017: 25). A medida que la exhibición se exponga en diferentes ciudades, el corpus de la muestra irá mutando: por adición o quita de las obras que la componen. Esta lista de obras no necesariamente conforma un archivo, aunque muchas proceden de colecciones y/o archivos institucionales o personales. Podríamos decir que es una muestra en forma de atlas temático que utiliza el armado de series, propia del trabajo de archivo, para componer su imagen total.

Añadamos a esto que, en el catálogo, el curador también explica que la exhibición fue pensada como posibilidad para que Atlas, el protagonista de su muestra anterior,² pudiera revolear por encima de sus hombros su carga y lograrse desprendérsela (y con ella su fracaso, su tristeza), ante los ojos de sus amos. En este caso la exposición es considerada por el curador como espacio público, no pretende construir con ella una iconografía estándar de las revueltas ni propiciar un estilo “transhistórico” sobre el tema. Más bien busca usar el espacio curatorial como un laboratorio en donde experimentar una serie de asociaciones que se dan con, en y entre las imágenes, tal como propone Wechsler (2015).

2 *Atlas ¿Cómo llevar el mundo a cuestas?* Exhibida entre el 26 noviembre de 2010 al 27 marzo del 2011 en el Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía (Madrid, España).

De esta manera, *Sublevaciones* construye una hipótesis orientadora partiendo de las siguientes preguntas: ¿por qué las imágenes utilizan nuestros recuerdos para dar forma a nuestros deseos de emancipación?, ¿cómo la dimensión poética logra construirse en el núcleo mismo de los gestos de sublevación y como gesto de sublevación?, ¿de dónde viene la energía que nos levanta?, ¿no es necesario darle forma a esa energía? (Didi-Huberman, 2017). La conformación explícita de la hipótesis se puede rastrear en el catálogo y sería la siguiente: “(...) Nuestros deseos necesitan la fuerza de nuestros recuerdos, a condición de darles una forma de la que no olvida de dónde viene y que, gracias a eso, es capaz de reinventar todas las formas posibles” (Didi-Huberman, 2017: 27).

Estas fuerzas provenientes del recuerdo, que encauzan nuestros deseos, adquieren una forma poético-política al reordenar el espacio en el que se presentan las imágenes insurreccionales. Si el espacio ficticio es el construido por las decisiones compositivas, el espacio curatorial en *Sublevaciones* es aquel que se preocupa por el montaje por contigüidad (Wechsler, 2015) para exponer visualmente la hipótesis de la muestra. Para inducir al espectador a la vivencia de este nuevo espacio que crean las decisiones curatoriales, se proponen cinco núcleos denominados: I. Por elementos (desencadenados), II. Por gestos (intensos), III. Por palabras (exclamadas), IV. Por conflictos (encendidos) y V. Por deseos (indestructibles). De este modo afirmamos nuestra suposición: en esta propuesta las imágenes no irrumpen en el espacio, sino que lo interrogan, al mismo tiempo que lo construyen. Este espacio previamente no existía, es una formulación nueva constituida por el intento, desde el guion curatorial, por prever el recorrido espacial del espectador, a través de preguntas, para que en su tránsito pueda atravesar la hipótesis en imágenes. Más allá de que la propuesta guíe al espectador o se vuelva “una constelación que no hace un dibujo” (Burucúa, 2017), en este texto no nos interesará analizar la efectividad del recorrido sino, humildemente, referir a esta toma de decisiones que *organiza las imágenes espacialmente* y no solo *en el espacio*, como si este fuera una categoría exterior al desarrollo poético-curatorial de la muestra.

Como una última referencia a este caso podemos nombrar el estudio de las imágenes desde una presentación-exposición de la escritura como montaje, propuesta por Aurora Fernández Polanco (2015). Para esta autora la insistencia en el “cómo” deviene en elemento epistémico fundamental, el valor está conferido en los fragmentos de pensamiento, que al adquirir forma de exposición de ideas también puede pensarse como un ejercicio de escritura en el montaje. No nos arriesgaremos a señalar la muestra como un ensayo visual curatorial en el modo que lo entiende Fernández Polanco pero, en principio, advertimos vestigios de este proceder. Sobre todo en la ampliación del espacio de exhibición que sucede en el catálogo, el cual deviene casi como un accesorio insustituible. El espacio que inaugura su lectura es fundamental para dirigir la propuesta visual espacial, que, sin dudas, en el MUNTREF se privilegia al citar solo pequeños fragmentos de texto que desarrollan la temática principal de cada núcleo. No con un fin didáctico, sino con un fin organizador.

ESPACIO II

Restitución e Inakayal Vuelve. *El archivo muta, construye otros espacios. El encuentro entre los amuletos de protección y los retratos de los caciques y sus familias solo puede producirlo la imagen artística y ese espacio propio que inaugura, en donde la temporalidad es indisociable. Con el audiovisual expandido la exhibición no*

se agota en su presentación física. Por un lado se vuelve a presentar con otros interlocutores (primero en Buenos Aires, luego en Bariloche) y por otro se disemina en forma de audiovisual y página web. Vínculo comunitario.

En los casos de *Restitución* (2017) e *Inakayal Vuelve* (2018), el espacio se expande aún más, muta, construye otros lugares. Si la interrogación era la actividad principal que proponía *Sublevaciones*, basada en una hipótesis determinada, en este caso la inauguración de un nuevo lugar se realiza mutando de un medio a otro.

Las imágenes de archivo (fotografías tomadas en el Museo Nacional de La Plata como casos de estudio antropológico), situadas en el espacio plástico, adquieren nuevas connotaciones. Los amuletos, los ropajes, las guardas que el artista impone a través del bordado son nuevos horizontes de posibilidad que no podrían haber existido en caso que las fotografías hubieran quedado solo como documentos. A esta acción el artista la entiende como reparadora, ya que intenta conferir otros espacios a los cuerpos sometidos a la servidumbre por Perito Moreno. Nuevamente, estas imágenes archivo no irrumpen el espacio, pero sí lo alteran visualmente; es una modificación epistemológica: conocemos los personajes, pero no despojados, sino con sus atributos ofrecidos por la actividad del artista.

Así, la producción se vuelve proceso cuando el bordado es realizado por comunidades de pueblos originarios que participan en el quehacer y superponen nuevos conocimientos sobre la imagen. En este caso, sospechamos que el giro curatorial no está en la exhibición física de las imágenes, sino en la apuesta por moverlas hacia los contenidos digitales. Plataforma web, redes sociales y audiovisuales son utilizados con el fin de expandir el espacio hacia nuevas miradas, tal como lo lleva a cabo el “Web Doc” (Massara, Sabeckis & Vallazza, 2018), que utiliza el foto-reportaje con la incorporación de imagen, video, audio y herramientas multimedia. Se trata de un modo de producción en la Web, reproducida especialmente en dispositivos móviles. Las historias son contadas a partir de la combinación de diferentes medios y, podríamos agregar, funciones específicas de las redes sociales.

Añadamos a ello que Kate Mondloch (2010) ha propuesto denominar la frecuente propuesta de instalaciones “basadas en pantalla” (Screen Based) como *Screen-Reliant Installation Arts* (Mondloch en Russo, 2013). Se trata de prácticas que no solo utilizan las pantallas como otro medio, sino que dependen de ellas para su existencia. Resalta la autora: “Mi elección del término Instalación dependiente de pantallas intenta cruzar las fronteras de las especificidades mediáticas para conducir la atención al rol estructurante de la pantalla en la actividad del espectador en las instalaciones” (Mondloch en Russo, 2013: s/p).

El espacio de vinculación que proponen las muestras de Hacher sobrevuelan los marcos institucionales de los centros culturales en donde las exhibe al preponderar el vínculo comunitario con la propuesta a la reflexión individual. Tal vez por esta razón intente multiplicar la cantidad de espectadores valiéndose de las estrategias del audiovisual expandido. Pero hay una decisión sobre el espacio que refuerza el vínculo comunitario, es el intento o un acercamiento a la federalización de la muestra (comienza en CABA y la vuelve a presentar, con modificaciones, en Bariloche). A su vez este corrimiento espacial, que hasta aquí podría considerarse una variable del entorno modificada, propicia nuevos hacedores de imágenes. El artista realiza el camino inverso de Foyel e Inakayal cautivos y en su camino convoca a diferentes comunidades a que realicen aportes bordados sobre las fotografías reveladas. Sin dudas una estrategia curatorial que potencia ese encuentro son los audiovisuales que circulan en la web, pero no parecen incluirse en la exhibición física.

A MODO DE CONCLUSIÓN

A partir de los casos seleccionados pudimos profundizar en el análisis de las estrategias curatoriales y espaciales en exhibiciones de archivo. En primer lugar, comprendimos que el espacio en el arte tiene tres dimensiones. Podemos encontrarlo como entorno, como encuadre o como composición (Ciafardo & Belinche, 2015). En base a esta propuesta utilizamos dichas distinciones para pensar, también, el modo en que las decisiones curatoriales privilegian una u otra noción de espacio. En *Sublevaciones* observamos que las decisiones tienden a pensar el espacio curatorial desde elecciones compositivas, la curaduría es ejercida como un “laboratorio de ideas” en donde el “montaje por contigüidad” (Wechsler, 2015) relaciona las obras con una hipótesis en común: el vínculo entre deseos y recuerdos es fundamental para reinventar las formas, para sustentar los levantamientos, las sublevaciones. El espacio, entonces, es pensado como elemento compositivo para interrogar los archivos visuales.

En *Restitución e Inakayal Vuelve* advertimos que la estrategia de la propuesta curatorial estuvo en el giro de un medio a otro: de la sala de exhibición a la web. El espacio, entonces, aquí mutó, podríamos indicar que el encuadre o reencuadre fue el modo en que se cuestionó prioritariamente el espacio. Se redefinieron los límites a partir de un nuevo marco de encierro: la página web, las redes sociales, los audiovisuales. Esta operación es indisoluble de la toma de decisiones compositivas.

El análisis de casos nos permitió considerar estrategias curatoriales divergentes a las tradicionales, que suelen utilizar la noción de espacio como lugar en el cual los archivos se depositan o irrumpen. En cambio, las exhibiciones aquí trabajadas utilizan los archivos, los documentos, las imágenes como alternativas de relectura. Para ello, la comprensión del espacio como una construcción erigida desde las decisiones compositivas y curatoriales ha resultado fundamental.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Belinche, D. y Ciafardo, M. (2015). El espacio y el arte. *Metal* (1) 32-53. Recuperado de <http://papelcosido.fba.unlp.edu.ar/ojs/index.php/metal> (Visitado el 13/10/2020).
- Burucúa, E. (5 de agosto de 2017). Constelaciones que no arman un dibujo. Sobre “Sublevaciones”. *Revista Ñ*. Recuperado de <https://www.pressreader.com/argentina/revista-n/20170805/282437054210081> (Visitado el 13/10/2020).
- Didi-Huberman, G. (2017). *Sublevaciones*. Buenos Aires: UNTREF y Jeu de Paume.
- Dubé, P. (1995). Exponer para ver, exponer para conocer. *Museum Internacional* 47(185) 4-5.
- Fernández Polanco, A. (2015). Lectores de signos, lectores de guiños: el ensayo curatorial como forma. *Estudios curatoriales*. 91-112.
- Massara, G.; Sabeckis, C. y Vallazza, E. (2018). Tendencias en el cine expandido contemporáneo. *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, 1(66) 157-172. Recuperado de <https://doi.org/10.18682/cdc.vi66> (Visitado el 13/10/2020).

Russo, E. A. (2013). Del atalaya al observatorio. El cine desde las instalaciones de Chris Marker. *Revista Fakta*. Recuperado de <https://revistafakta.wordpress.com> (Visitado el 13/10/2020).

Wechsler, D. B. (2015). Todo arte es contemporáneo. Pensar con imágenes, la perspectiva curatorial. *Estudios curatoriales*. 113-128.

EXHIBICIONES

Didi-Huberman, G. (2017). *Subelevaciones* [Exhibición]. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Museo de la Universidad Nacional Tres de Febrero.

Hacher, S. (2017). *Restitución* [Exhibición]. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Centro Cultural Matienzo.

Hacher, S. (2018). *Inakayal Vuelve* [Exhibición]. Bariloche, Argentina: Salón Cultural de Usos Múltiples.

La República de Berazategui: tradiciones locales y políticas culturales en un municipio del sur del Conurbano Bonaerense



Gabriela Cristina Alatsis

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad de Buenos Aires (UBA)
y Universidad Nacional Arturo Jauretche (UNAJ), Argentina
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9161-6457> | gcalatsis@gmail.com



Palabras clave:

Políticas Culturales | Municipios | Gestión Pública | Identidad Local

Recibido: 4 de octubre de 2020. Aceptado: 26 de octubre de 2020.

RESUMEN

Este artículo se propone analizar los procesos de gestión de las políticas públicas culturales en los gobiernos locales, a partir del estudio de caso del Municipio de Berazategui, ubicado en el sur del conurbano bonaerense argentino, desde el período que abarca la primera intendencia del Dr. Juan José Mussi —quien asumió en diciembre de 1987— hasta la intendencia de su hijo, y sucesor, Juan Patricio Mussi —quien terminó su mandato en diciembre de 2019—. Planteamos como hipótesis que Berazategui promovió múltiples políticas culturales, con el objetivo de construir bases identitarias comunes que generaran un sentimiento de pertenencia colectivo en un distrito joven, que adquirió la autonomía del partido de Quilmes en 1960.

ABSTRACT

This article aims to analyze the management processes of cultural public policies in local governments, based on the case study of the Municipality of Berazategui, located in the south of the Argentine suburbs of Buenos

Aires, from the period covered by the first intendency of Dr. Juan José Mussi –who took office in December 1987– until the quartermaster of his son, and successor, Juan Patricio Mussi –who ended his term in December 2019–. We hypothesize that Berazategui promoted multiple cultural policies, with the aim of building common identity bases that generated a feeling of collective belonging in a young district, which acquired autonomy from the Quilmes district in 1960.

KEY WORDS

Cultural Policies | Municipalities | Public Management | Local Identity

INTRODUCCIÓN

*El Dr. Mussi siempre dice lo mismo:
“nos faltaban lamparitas... había que rellenar un pozo,
pero abríamos centros culturales”
(Funcionaria de la Secretaría de Cultura y Educación,
Municipio de Berazategui)*

A mediados de la década de 1990 se inició en la Argentina un proceso de descentralización política y económica, que tuvo gran impacto en las estructuras de los gobiernos provinciales y municipales. Estos comenzaron a adquirir poco a poco mayor autonomía en la planificación y gestión de políticas públicas, como así también en la administración de los recursos. A raíz de este fenómeno y, especialmente, a partir de los años 2000, se multiplicaron las investigaciones sobre los procesos políticos provinciales y municipales –denominados “subnacionales”– y los estudios de caso (Ortiz de Rozas, 2016; Suárez-Cao, Batlle y Wills-Otero, 2017; Mauro, Paratz y Ortiz de Rozas, 2016).¹

Este artículo busca contribuir a los debates sobre la política subnacional y, en particular, sobre las políticas públicas culturales en los gobiernos municipales, a partir del estudio del Municipio de Berazategui, desde el período que abarca la primera intendencia del Dr. Juan José Mussi –quien asumió en diciembre de 1987– hasta la intendencia de su hijo, y sucesor, Juan Patricio Mussi, quien ejerció su cargo desde diciembre de 2010 hasta fines de 2019.

Tomaremos el caso de Berazategui porque este partido presenta ciertas características sociales, culturales y políticas, que lo distinguen de otros municipios aledaños de la zona sur del conurbano bonaerense. Durante el período que proponemos examinar, Berazategui se convirtió en uno de los distritos con mayor –y más variada– oferta de políticas culturales y educativas. Sin embargo, en el transcurso de nuestra investigación detectamos algunos aspectos, vinculados con las tradiciones locales y la historia del municipio, que no permitieron el desenvolvimiento equitativo de todos los sectores del ámbito cultural. A pesar de que Berazategui fue uno de los primeros municipios del país en otorgarle a la Dirección de Cultura y Edu-

1 Si bien los estudios de política subnacional refieren, en general, a la política provincial, el enfoque subnacional puede utilizarse también para analizar procesos políticos municipales (Ortiz de Rozas, 2016).

cación el estatuto de secretaría y uno de los pioneros en la creación del área de Industrias Creativas en el territorio, no le concedió un lugar relevante al diseño, dentro de la agenda cultural, como sí lo hizo con la artesanía. Creemos que esta distinción, que podría parecer superficial o secundaria, se explicaría por ciertos rasgos estructurales de la conformación de Berazategui como municipio autónomo. Recién en 1960, Berazategui se independizó del partido de Quilmes. Aunque siguió –y continúa actualmente– manteniendo una relación estrecha –política, económica, cultural y social– con Quilmes, planteamos como hipótesis que Berazategui decidió apostar por una política fuerte en educación y cultura, en especial en las gestiones encabezadas por la familia Mussi, con el objetivo de construir bases identitarias comunes que generaran un sentimiento de pertenencia colectivo en un distrito recientemente establecido. Dentro de esta hipótesis, más general, consideramos –como subhipótesis– que la elección de coronar a la artesanía como expresión estética y cultural del municipio no es casual ni accesoria. La artesanía es una forma de producción que posee reglas específicas vinculadas con: la repetición de técnicas y saberes ancestrales; el respeto de tradiciones en el uso de ciertos materiales y paleta de colores; la representación en distintos soportes de algunos códigos o valores de una cultura; entre otras. Por el contrario, el diseño se rige por la búsqueda de innovación, en cuanto al uso de materiales y a la funcionalidad del producto. Si bien existen tradiciones al interior de la disciplina y sus distintas ramas, el diseño no busca reproducir saberes ancestrales ni artesanales. Por estas razones, afirmamos que Berazategui –uno de los polos culturales más sobresalientes del conurbano, incluso a nivel nacional– decidió disponer solo de un pequeño espacio para el área de diseño, dentro de la Secretaría de Cultura y Educación.

Con el fin de abordar estas cuestiones examinaremos, a lo largo del trabajo, cómo se dio el proceso de autonomía y conformación del municipio de Berazategui, cómo fue el proceso de descentralización que se generó a partir de los años 90, cuál fue el proyecto político diagramado desde la primera gestión de Mussi, qué tipo de políticas públicas culturales y educativas se impulsaron desde aquellos años hasta el presente, y, por último, por qué se le concedió a la artesanía un rol principal dentro del proyecto y no así al diseño.

Para atender a los objetivos que se propone este trabajo, adoptamos una estrategia metodológica de tipo cualitativa, que nos permite acercarnos a la perspectiva de los actores y así comprender los significados que estos les otorgan a sus prácticas (Denzin y Lincoln, eds., 1994). Nos valemos, por un lado, de diversas fuentes primarias –entrevistas semi-estructuradas a funcionarios de la Secretaría de Cultura y Educación de Berazategui, charlas informales con habitantes del municipio, observaciones participantes en eventos culturales y fotografías tomadas por la autora– y, por otro lado, de fuentes secundarias –notas periodísticas y documentos–.

LAS CARACTERÍSTICAS SOCIALES, URBANAS Y PRODUCTIVAS DE BERAZATEGUI

Berazategui es un partido ubicado en el sur del conurbano bonaerense de la provincia de Buenos Aires, que cuenta con una población de 320.224 habitantes (INDEC, 2010). El partido limita al norte con Quilmes, al este con el Río de la Plata, al oeste con Florencio Varela y al sur con los partidos de La Plata y Ensenada. Se encuentra localizado a 24 km al sur de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y comprende nueve localidades con distintas situaciones sociales y económicas: Guillermo E. Hudson, Ranelagh, Plátanos, Villa España, entre otras. Estas localidades surgieron a partir de la construcción del tendido ferroviario en 1872, proceso que fue acompañado por la radicación de grandes empresas como Rigolleau S. A. en 1906

–la primera cristalería de América del Sur–, Maltería Argentina S. A. en 1920 y Dupont en 1937, dedicada a la elaboración de fibras artificiales (Criado, 2014: 168). La mayoría de quienes ocuparon puestos de trabajos en estas empresas fueron inmigrantes europeos, que arribaron al país a finales del siglo XIX. En las décadas de 1950 y de 1960, se dio un fuerte desarrollo económico e industrial en Berazategui. Se instalaron nuevas empresas en la zona, como la fábrica Zucamor (1953), productora de celulosa y papeles, y la planta embotelladora autorizada de Coca Cola (1959), entre otras (Documento Base de Análisis Territorial del Municipio de Berazategui, 2009). Dicha expansión económica trajo aparejado en esos años un desarrollo demográfico del distrito a partir de la llegada de inmigrantes del norte del país, de Bolivia y de Paraguay en busca de oportunidades de trabajo (Criado, 2014: 168).

Estos avances productivos se verían coartados, como sucedió en todo el país, por las políticas neoliberales implementadas entre las décadas de 1970 y 1990, generando como consecuencia el cierre de muchas fábricas en el distrito. A principios de los años 2000 esta situación comenzaría a subsanarse gracias, en parte, a políticas municipales y nacionales de promoción industrial, que posibilitaron la creación de una decena de parques industriales en el territorio. Sin embargo, nos interesa aquí detenernos en el desarrollo social y económico del municipio entre los años 50 y 60, ya que consideramos que fueron factores que funcionaron en esa época como disparadores de un proceso que se venía palpitando entre los habitantes del distrito: la independencia de Quilmes y la autonomía del Municipio de Berazategui.

AUTONOMÍA Y PARTICIPACIÓN COMUNITARIA

Como señalamos en el apartado anterior y figura en la página web del municipio:

Hacia mediados del siglo XX, Berazategui se afirmaba como una de las más destacadas localidades de Quilmes y algunos adelantados pensaron en la necesidad de que iniciara su propia historia. Esto sucedió en 1960 cuando llegó a la Legislatura bonaerense el proyecto de autonomía de nuestra ciudad. Luego de una ardua discusión, y el masivo acompañamiento de una multitud de vecinos que se movilizaría a La Plata, el 27 de octubre se aprobaría y el 4 de noviembre la ley entraría en vigencia. Ya como partido, Berazategui comenzó a construir su identidad de mano de sus vecinos.

La mención a la participación de los vecinos en la “gesta” –categoría nativa que se utiliza para referirse a la jornada de lucha de los días previos a la conquista oficial de la autonomía– se reitera en los relatos de los funcionarios municipales y en charlas informales con familiares de uno de los vecinos que protagonizó la hazaña. En fuentes periodísticas también se destaca a los berazateguenses, agrupados en sociedades de fomento, como actores centrales del hecho: “La firmeza en los principios, y la claridad que había en las mentes de los vecinos, llevó a Berazategui a ser un municipio autónomo” (González, 4 de noviembre de 2017). Si bien el reconocimiento de Berazategui como municipio independiente se alcanzó recién en 1960, fue un largo proceso que fue gestándose desde fines de la década de 1940. Las razones que impulsaron este deseo por lograr el autogobierno estuvieron vinculadas con “la falta de atención de Quilmes” hacia una ciudad con gran desarrollo industrial, como Berazategui, que tributaba a Quilmes, sin obtener beneficios equiparables a su contribución (entrevistas personales con funcionarios municipales; González, 4 de noviembre de 2017).

Ahora bien, ¿qué sucedió luego de que se cumpliera el sueño autonomista? ¿El desarrollo de un puñado de industrias era suficiente para subsanar las necesidades insatisfechas? Los planteos del exsecretario de Cultura y Educación de Berazategui –y asesor cultural de la primera intendencia de Mussi– echan luz sobre estos interrogantes:

En un distrito de las características de Berazategui, distrito que no fue planificado y es bueno hacerle recordar al lector que en el año 1960, luego del arduo trabajo de los autonomistas [...], que arrojaron como resultado la autonomía local, recibimos como capital acumulado de la historia: un carro, dos caballos y algunos cepillos de limpieza. Con esto quiero significar que había que comenzar de cero a darle fisonomía a un distrito incomunicado, mal trazado, con grandes extensiones de campo, con los servicios básicos insatisfechos.... (López, citado en Dellagiovanna, comp., 2008: 37)

Habría que esperar hasta fines de los años 80 para “darle fisonomía” a este distrito, a partir de la constitución de un proyecto político-cultural que cambiaría profundamente el municipio.² Pero antes de enfocarnos en este proyecto, analizaremos brevemente el proceso de descentralización político y económico acaecido a partir de los años 90, para poder comprender de qué manera esta coyuntura incidió en la reforma de Berazategui.

LA DESCENTRALIZACIÓN DE LOS AÑOS 90 Y LA EMERGENCIA DE LA “MUNICIPALIZACIÓN”

A principios de la década de 1990, se generó en Argentina un proceso de “descentralización”³ de las funciones y responsabilidades del gobierno nacional a los gobiernos provinciales y locales (Cravacuore, Ilari y Villar, 2004; Rebón, 2014; Soldano y Costa, 2015; Manzanal, 2006; Ortiz de Rozas, 2016; Leiras, 2010; Bonvecchi, 2008). La mayoría de estos estudios plantean que la descentralización se vinculó, inicialmente, con las reformas que sufrió el Estado en aquella época –las privatizaciones; la desnacionalización de bienes y servicios públicos; la desregulación en diversas actividades y el ajuste fiscal–. Desde esta postura, la descentralización se instaló en Argentina “para facilitar el ajuste macroeconómico, no para fortalecer la participación política a nivel local [...]” (Manzanal, 2006: 1). No obstante, este fenómeno descentralizador tuvo luego efectos positivos en los gobiernos locales, los cuales tuvieron que asumir nuevas funciones y hallar alternativas para mejorar el desempeño de sus gestiones (Rebón, 2014).⁴

2 Estas transformaciones adquirieron tal magnitud, que el municipio decidió editar un libro, titulado *20 años de cultura popular*, en donde se plasmaron los logros políticos y culturales desde 1988 hasta 2008.

3 El investigador Marcelo Leiras (2010) entiende por descentralización a un fenómeno multidimensional, que implica “[...] el traslado de atribuciones o capacidades desde el nivel nacional hacia los niveles subnacionales de gobierno” (Leiras, 2010: 209). Según este autor, la descentralización se define por distintas dimensiones, que son independientes entre sí: 1) la política, que refiere al establecimiento de instituciones y organizaciones de participación y representación territorialmente circunscriptas y autónomas; 2) la administrativa, que designa el traslado hacia los gobiernos subnacionales de la autoridad para diseñar políticas públicas y administrar los recursos relacionados a ellas; y 3) la fiscal, que refiere a la autoridad y capacidades de las que disponen los gobiernos subnacionales para conseguir recursos y tomar decisiones.

4 Es importante destacar que estos cambios estructurales fueron los que permitieron la emergencia de investigaciones sobre el nivel

De esta manera, los municipios –también llamados “jurisdicciones de tercer nivel”– desarrollaron capacidades de gestión y dejaron de ser meros ejecutores para asumir responsabilidades como diseñadores de políticas públicas (Manzanal, 2006: 12-16). Esto se tradujo en la formación de un proceso de “municipalización” (Manzanal, 2006: 12) o “periferialización”⁵ (Riker, 1964, citado en Bonvecchi, 2008: 315).

Este contexto descentralizador contribuyó a que Berazategui asumiera nuevas funciones y compromisos, pero las características que exhibió estuvieron a su vez vinculadas con la propia historia del municipio y con un proyecto cultural promovido por decisión política de una gestión. Así, Berazategui no solo logró distinguirse de los municipios aledaños y construir una identidad propia, sino que además pudo tomar un nuevo rumbo. Se especializó en políticas culturales y educativas, en vez de en la prestación de servicios sociales, como es tradición en muchos municipios (Manzanal, 2006).

LOS INICIOS DEL PROYECTO CULTURAL

¿Cuál fue el parteaguas en la historia de Berazategui? ¿Cuándo se conformó el proyecto cultural al que aludimos previamente? Los primeros días de diciembre de 1987 asumió, como intendente del municipio de Berazategui, el Dr. Juan José Mussi. Desde ese momento, se llevó a cabo un fuerte proceso de jerarquización de la cultura, que se plasmó en la creación de instituciones especializadas y la planificación e implementación de una gran cantidad de políticas culturales municipales. Al respecto, la actual subsecretaria de Cultura y Educación de Berazategui afirma:

... desde el gobierno local se ha venido trabajando en las políticas públicas de la cultura como desde un lugar muy en continuación, ¿no?... donde a la cultura se le dio un espacio y también se le dio como una mirada, una consideración, diría, en el proyecto general de desarrollo, desde un lugar muy temprano [...] desde un lugar orgánico, municipal, a partir del 87.

Asimismo, la funcionaria señala, como antecedente, que ya desde 1983 hubo “una fuerte impronta municipal a ganar espacios culturales”. En los años 80, con el retorno a la democracia, el Estado adoptó una actitud activa e intervencionista y apoyó diversas iniciativas culturales (Wortman, s.f.: 1). Las políticas públicas generadas en aquella época se orientaron en torno al eje de la “identidad cultural” y se dedicaron a estimular la participación de la ciudadanía en los espacios culturales (Rebón, 2014: 77). Por ende, esta coyuntura abonó a que en 1987 se tomara a nivel municipal “una decisión política todavía más fuerte” de otorgar protagonismo a la cultura en la agenda del gobierno.

subnacional de la política y, asimismo, la complejización de la concepción del Estado, definido desde este nuevo abordaje como “una realidad plural, de múltiples facetas”, que requería un análisis “desde adentro” (Ortiz, 2015; Ortiz de Rozas, 2016). Este replanteo de la visión del Estado incidió también en el análisis de los municipios. Las investigaciones comenzaron a interesarse por las diferencias que estos presentan entre sí –en relación a las identificaciones, delimitaciones territoriales, recursos fiscales, etc.– como así también por sus singularidades internas (Soldano y Costa, 2015; Manzanal, 2006).

5 Según Riker (1964), la “periferialización” es el grado en que el poder de decisión sobre las políticas se encuentra en manos de las unidades subnacionales que componen la federación (Bonvecchi, 2008: 315).

Para poner en práctica esta “decisión política”, el Dr. Mussi nombró, pocos meses después de asumir, en el cargo de Asesor Cultural a Ariel López –quien años más tarde ocuparía el rol de secretario– para trabajar en la Dirección de Cultura y Educación, área que fue jerarquizándose a lo largo del tiempo. En 1991 se convirtió en Dirección General, en 1994 pasó a ser Subsecretaría, rango institucional que mantuvo hasta 1997, año en el que finalmente se transformó en Secretaría de Cultura y Educación (Dellagiovanna, comp., 2008).⁶ Además de esta recategorización institucional, se consolidaron los valores que guiarían al proyecto cultural hasta nuestros días: “identidad y participación cultural” (Criado, 2014). Se planteó como objetivo “la necesidad de generar pertenencia”, a través de un proyecto que no fuera “sólo una planificación exclusiva de sus autoridades, sino la materialización de un sentir común” (Dellagiovanna, comp., 2008: 7). Según observamos en la compilación que hizo el propio municipio de los logros en materia de cultura, desde 1988 hasta 2008 las Escuelas Municipales, dependientes de la Secretaría de Cultura y Educación, que luego pasaremos a detallar, nacieron por la solicitud de los alumnos de los talleres que las antecedieron (Dellagiovanna, comp., 2008). Por lo tanto, aquí se visibiliza una vez más la importancia que ocupa la comunidad en el imaginario colectivo de Berazategui y especialmente en el discurso oficial. Se percibe al vecino como “agente multiplicador”, como “participante” y no como mero “asistente” de los programas municipales (Tasat, 2014).

La mención del compromiso y actividad comunitarias retrotrae, además, a la “gesta” de la conquista de la autonomía. En un distrito con tan corta vida e historia propia, estos pequeños –o, tal vez, grandes– hitos funcionan como representaciones de una identidad común. No obstante, por tratarse justamente de un municipio muy joven, más que la “recuperación de la propia identidad”, como se plantea desde los relatos oficiales, fue preciso poner en juego distintas estrategias para construirla. Para ello, se formaron un conjunto de políticas culturales, denominadas por los funcionarios municipales como “políticas de identidad”.

“UNA GESTIÓN DE 30 AÑOS”: LA PROFUNDIZACIÓN DEL PROYECTO

Desde 1988, con la asunción de Ariel López como Asesor Cultural, se comenzaron a diseñar e implementar una batería de políticas culturales y educativas, muchas de las cuales siguen subsistiendo hasta la actualidad, junto con otras que se han ido sumando. Es por ello que los funcionarios entrevistados se refieren, al hablar del desarrollo cultural del municipio, a una sola gestión, que comenzó a fines de 1987, con el ascenso del Dr. Mussi a la intendencia. “Nosotros decimos una gestión de 30 años. Porque claro, aunque hubiera habido diferentes intendentes en ese período, la concepción ha sido la misma” (Entrevista personal con la directora general de Patrimonio y Políticas de Identidad). Esta “continuidad desde 1987”, que permitió profundizar un proyecto y consolidar programas valorados por la comunidad, pudo sostenerse, principalmente, por la fuerte presencia de la familia Mussi en el municipio. El Dr. Juan José Mussi ocupó la intendencia desde 1987 hasta 1994 y, luego de un *impasse* en el que ocupó el puesto de ministro de Salud de la provincia de Buenos Aires, volvió a ser intendente de Berazategui desde 2003 hasta 2010, año en el que su hijo, el abogado Juan Patricio Mussi, lo sucedió. Durante su gestión como ministro de Salud, el Dr. Mussi consiguió un subsidio para la Cooperadora de los Centros Culturales de Berazategui, gracias al que la municipalidad pudo hacerse acreedora del edificio en el que se emplazó el Complejo Municipal “El Patio” (Dellagiovanna, comp., 2008). Asimismo, Ariel López, quien ocupó diferentes cargos en el área de

6 Cabe aclarar que todas estas instituciones dependieron siempre directamente del intendente.

cultura, fue sucedido hace casi un decenio por su hijo, Federico López, actual Secretario de Cultura y Educación del municipio. Estas formas de construcción de poder, en las que intervienen relaciones personales y familiares, son un rasgo típico de los entramados políticos que se construyen en contextos espaciales periféricos (Ortiz de Rozas, 2016). Consideramos que estos factores fueron clave en la supervivencia de un mismo proyecto político-cultural a lo largo del tiempo.

LA REPÚBLICA DE BERAZATEGUI: POLÍTICAS CULTURALES Y EDUCATIVAS

COMPLEJOS MUNICIPALES Y MUSEOS

Para trabajar sobre los ejes que motorizaron el proyecto cultural –memoria, identidad y pertenencia–, se llevaron a cabo diversas acciones. En primer lugar, se crearon los Complejos Municipales “El Patio” (1999) y “San Francisco” (1995), que se sumaron al Centro Cultural “León F. Rigolleau”, inaugurado en 1978. Este último se emplazó en un edificio donado por la esposa del fundador de la cristalería Rigolleau S. A., que, además de utilizarse como sede administrativa de la secretaría, alberga las Escuelas Municipales de Cerámica, Música y Fotografía. El Complejo “El Patio” cuenta con un espacio para espectáculos y una sala para exposiciones de artes visuales. Allí funciona también la Escuela de Artesanías. Por último, el Complejo “San Francisco”, ubicado en el núcleo histórico-fundacional del distrito, se encuentra integrado por el Museo Histórico y Natural de Berazategui, el Museo del Vidrio, el Centro de Documentación y Archivo, y la Escuela Municipal del Vidrio.

En segundo lugar, se conformaron tres museos –algunos de los cuales se trasladaron luego a los complejos municipales–: el Museo Histórico y Natural (1993), el Museo del Golf “Rodolfo De Vicenzo” (2006), y el Museo Taller “César Bustillo” (2006). En este trabajo, nos centramos en el Museo Histórico y Natural porque fue el primero en inaugurarse y desde el que se organizó la mayor cantidad de actividades y muestras sobre la autonomía y la historia de Berazategui, que coadyuvaron a la construcción de la identidad berazateguense.

Los museos son “espacios de la memoria regulados civilmente, con determinados criterios y para ciertos fines” (Morales Moreno, 1996: 102). Buscan propiciar el sentido de pertenencia a una comunidad y promover la construcción de las identidades locales (Castilla, 2003; Criado, 2014). Con estos propósitos se constituyó, en 1993, el Museo Histórico y Natural. El acervo de este museo se fue conformando gracias a las donaciones realizadas por los vecinos e instituciones locales, “los verdaderos protagonistas de este museo comunitario” (Dellagiovanna, comp., 2008: 18).⁷

Durante su primer año de funcionamiento, se expuso la *Muestra de Fotografía Antigua* –compuesta por material fotográfico del municipio: sitios, vecinos e instituciones–, en el marco de los festejos de la autonomía de Berazategui. Asimismo, desde el Área de Investigación Histórica del museo, se llevaron a cabo, des-

7 Claudio Buffevant, hijo de una de las primeras familias que se instalaron en la zona y fundador de la *Asociación Orígenes de Berazategui*, tuvo una gran participación en la conformación del museo, a partir de la donación de objetos pertenecientes a su familia y mediante el aporte de anécdotas y datos del pasado de Berazategui al público visitante y al personal del museo.

de sus inicios, lo que se conoció como Talleres de la Memoria, en los que se buscaba recabar testimonios orales de “los protagonistas de las historias cotidianas que construyen la memoria de nuestra comunidad” (Dellagiovanna, comp., 2008: 23). En uno de los talleres –“Recuerdos de cristal”– participaron jubilados de la empresa Rigolleau S. A., mientras que en otro –denominado “Nuestra Autonomía”– colaboraron algunos vecinos, aportando detalles sobre la “gesta” y la organización de la caravana hacia La Plata para obtener la autonomía. También se organizó la muestra *40° Aniversario de la caravana en reclamo por la Autonomía de Berazategui*, en la cual se exhibieron objetos y fotografías del evento. La referencia a la autonomía ocupa un rol central en los relatos oficiales y en la agenda municipal. Esto se demuestra el 4 de noviembre de cada año, cuando se realizan en Berazategui los festejos por el aniversario de la autonomía, en distintas plazas de la ciudad. Se corta la calle, para que los vecinos puedan ocupar libremente el espacio público, y se organizan distintas actividades, como el “Encuentro ciudadano”, que culminan con un recital de algún artista argentino reconocido.⁸

LA DESCENTRALIZACIÓN INTERNA

De forma paralela a la descentralización nacional, a la que aludimos previamente, se generó un proceso de descentralización interna en el municipio. El objetivo de la “descentralización operativa”, como se la denominó, fue “ampliar la participación cultural” y el alcance de las políticas públicas a la totalidad del territorio municipal (Criado, 2014: 172). Estos objetivos se cristalizaron en el programa “Cultura en los Barrios”, el cual consistió en la apertura de una decena de centros culturales localizados en distintos barrios del partido, que continúan funcionando. Allí se brindan talleres de diferentes disciplinas y se ofrecen todo tipo de espectáculos. Lo interesante de esta iniciativa es que promovió la vinculación y el trabajo cooperativo entre el municipio y las instituciones sociales locales. El municipio firmó una serie de convenios con diversas instituciones barriales, por los cuales se habilitaron “sus instalaciones para el dictado de cursos organizados por la cartera cultural y educativa” (Dellagiovanna, comp., 2008: 38). Por lo tanto, las sociedades de fomento, en las que se agruparon los vecinos a mediados del siglo XX para luchar por la autonomía municipal, comenzaron a ser sede de actividades organizadas por el gobierno local. Más allá del afán democratizador de la iniciativa, puede ser también leída como una estrategia de construcción de poder, basada en la inclusión en la trama política local de actores barriales que ya gozaban de gran legitimidad y aceptación por parte de la comunidad. Como se observa en el estudio de Soldano y Costa (2015) sobre la política asistencial en los barrios del conurbano, los programas estatales suelen establecerse sobre redes sociales ya instaladas y esto reconfigura las relaciones entre los actores barriales y el gobierno, provocando lealtades o, también, desacuerdos (Soldano y Costa, 2015: 456).

8 Véase las siguientes notas periodísticas, en las que se detalla la cantidad de concurrentes y las actividades realizadas en el marco de los festejos: “Berazategui celebra el 58° aniversario de su autonomía” (González, 1 de noviembre de 2018); “Berazategui celebra hoy 52 años de su autonomía” (González, 4 de noviembre de 2012); “Berazategui: 70 mil vecinos participaron en los festejos de la autonomía” (González, 6 de noviembre de 2012).

LA PROPUESTA EDUCATIVA

Como parte del proyecto político y cultural, se creó el Programa de Educación No Formal, cuyo objetivo fue brindar oportunidades de formación, en distintas disciplinas artesanales y artísticas, a los habitantes de Berazategui y de zonas aledañas.⁹ Según indica la subsecretaria de Cultura y Educación: “Hubo una primera decisión política fuerte, que es la de crear [...] espacios para el aprendizaje y la creación. Y entonces, el programa de educación no formal fue como el eje rector, y lo sigue siendo hoy, el eje... la médula espinal del proyecto”. En el marco de este programa, se crearon cinco escuelas municipales de: música, fotografía, cerámica, artesanías y arte en vidrio. Estas instituciones educativas, en particular la Escuela del Vidrio y la Escuela de Artesanías, fueron centrales en la producción y reproducción de la identidad de Berazategui.

La Escuela de Artesanías, inaugurada en 1990, abarca ocho especialidades: cestería, cerámica, cuero, hilados, madera, mimbtería, platería y joyería. Asimismo, además de la carrera de artesano, en alguna de estas especialidades el municipio brinda talleres libres de distintas disciplinas, cuya duración es cuatrimestral o anual. Uno de los talleres que se dicta desde los inicios de la escuela es el de ñandutí –técnica de tejido proveniente de Paraguay–. La oferta de este taller se relaciona con la presencia de familias paraguayas en el territorio, producto, como ya mencionamos, de la oleada inmigratoria que recibió Berazategui durante las décadas de 1950 y 1960. Al respecto, la subsecretaria de Cultura y Educación afirma: “tuvimos talleres de ñandutí desde la primera hora, porque acá tenemos a las comunidades paraguayas en las cuales hay técnicas que se iban a perder”. Por ende, los talleres libres y las carreras tuvieron como objetivo “preservar determinadas técnicas artesanales”, procedentes de los grupos sociales que habitan en Berazategui (Dellagiovanna, comp., 2008: 74).

Siguiendo esta línea, se creó en 1992 la Escuela del Vidrio. En los primeros apartados de este artículo hicimos referencia a las características que distinguen a Berazategui. Una de ellas –la principal, podríamos decir– es la industria del vidrio. Rigolleau S. A., fundada a mediados del siglo XX, es, hasta el día de hoy, una de las empresas más pujantes del distrito. Esta centralidad del vidrio se plasmó, en 1992, en una ordenanza municipal, que designó a Berazategui como “Capital Nacional del Vidrio”. Ese mismo año se creó la escuela con el propósito de “formar al alumno en el proceso de creación y transformación de esa materia prima para la elaboración de objetos utilitarios, funcionales, arquitectónicos y ambientales” (Dellagiovanna, comp., 2008: 86). Según plantea la subsecretaria de Cultura y Educación, la iniciativa de crear la Escuela del Vidrio:

... surge a partir de la pérdida completamente dentro de la industrialización... [En] el modelo de industrialización de las fábricas que producen vidrio lo manual ya no se usa porque hay un proceso de tecnificación, que va dejando técnicas de lado... porque la economía te va llevando a que tengas que tener competitividad vía mecanización. Y nos cuenta que esos saberes exquisitos de maestros vidrieros... sopladores, talladores... ya los teníamos grandes. Y entonces, se crea la escuela para que esos saberes que están en la comunidad no se pierdan, sean depositados en otras

9 Para los habitantes de Berazategui los talleres son gratuitos y, en cambio, los que residen en otros municipios deben abonar una pequeña cuota. Estos espacios de formación otorgan títulos con validez municipal y, al tratarse de educación no formal, existen pocas restricciones en cuanto a la edad y al grado de formación previa, permitiendo así la inclusión de diversos sectores sociales. Los requisitos de ingreso son ser mayor de 15 años y haber finalizado la escuela primaria. Las carreras tienen una duración de 3 años, pudiendo luego hacer cursos de perfeccionamiento de dos años de duración.

generaciones y de alguna manera la estirpe... Bueno, hay acá la empresa Rigolleau y, por lo tanto, el alma vidriera... el hacer cotidiano de una población, que en su momento llegó a tener 6 mil o 5 mil y pico de jornaleros, está asociado al vidrio. Entonces, la creación de la escuela venía a cuento también de recuperar como toda esa identidad y también esos saberes.

Este relato echa luz sobre varias cuestiones que propusimos analizar en este trabajo. Existen ciertos elementos centrales de la identidad de una ciudad, compartidos por todos sus habitantes, que ayudan a otorgar un sentido de pertenencia y distinción con relación a vecinos de otras ciudades (Iucci, 2012). Desde la conformación de Berazategui como municipio autónomo y, en especial a partir de la gestión iniciada a fines de 1987, el vidrio se construyó como uno de los elementos representativos de la identidad de Berazategui. Creemos que esta construcción fue promovida y reproducida especialmente por parte de las autoridades municipales, a través de la creación de políticas públicas e instituciones dedicadas a “recuperar” y enaltecer determinados saberes, que evocan un pasado común y diferencian a Berazategui de otros distritos. Asimismo, se decidió salvaguardar, específicamente, los saberes artesanales porque, como sostiene el investigador peruano Juan Acha (2009), la actividad artesanal está asociada con “prácticas de estructuración social”. Esto mismo se expresa en los dichos de la subsecretaria de Cultura y Educación sobre la Escuela del Vidrio, definida como una “instancia de fortalecimiento social fuerte”.

En conclusión, si bien “el alma vidriera”, a la que alude la funcionaria, se vincula con un “hacer cotidiano”, que se pone en práctica y que, sin duda, identifica a gran parte de los berazateguenses, se asocia también con un discurso oficial que elige destacar esta propiedad, por sobre otras, como parte del imaginario urbano de Berazategui (Iucci, 2012).

“MEGAEVENTOS” CULTURALES

Además de los espacios de formación promovidos por el municipio, también se llevan a cabo, de forma anual, lo que oficialmente se conoce como los *megaeventos*¹⁰, en los cuales se exhibe y difunde públicamente el proyecto cultural y educativo del distrito. Dentro de estos *grandes eventos con identidad propia*, podemos citar a los más significativos, como por ejemplo la Muestra Nacional “Berazategui Artesanías” – que consiste en un encuentro de artesanos de todo el país y una feria de exposición y comercialización de los productos– y la Muestra Anual Educativa (MAE) (Criado, 2014). La MAE es un evento, que se realiza desde los primeros años de la gestión iniciada por el Dr. Mussi, en el que se muestra toda la oferta educativa –talleres y carreras–

10 Cabe aclarar que algunas las iniciativas culturales, que se planificaron desde el municipio, tuvieron el acompañamiento, a partir de 2003 hasta 2015, del gobierno nacional. Según indica la directora general de Patrimonio y Políticas de Identidad: “[...] a partir de 2003 hubo un cambio considerable a la hora de pensar en lo que fue la presencia de un Estado que ha impulsado todo tipo de programas para acompañar la capacitación, la creación, la producción”. Estas transformaciones también se visibilizan en la evolución de la inversión pública del gobierno central en los municipios. Al respecto, el estudio de Germán Lodola (2011) indica que a partir del 2003 se observó un gran crecimiento del flujo de transferencias del gobierno nacional a los gobiernos locales. Asimismo, el apoyo a los municipios no solo estuvo dado a través de las inversiones monetarias, sino a través de la disposición de recursos humanos. Por ejemplo, en la Feria del Libro de Berazategui participaron muchos conferencistas y escritores, cuyo contacto y traslado fue facilitado por el gobierno nacional.

del municipio. Esta actividad, al igual que los festejos del Día de la Autonomía de Berazategui, tiene lugar en una de las principales plazas de la ciudad, la Plaza San Martín. La elección del espacio público por parte de las autoridades para realizar estos “megaeventos”, en los que participan miles de personas, se explica porque se lo considera un “lugar de reunión, libre expresión y reconocimiento de la identidad local” (Dellagiovanna, comp., 2008: 39). La participación comunitaria es central en esta actividad, ya que, como figura en la página web del municipio, se “comparte con todos los vecinos los trabajos realizados desde las múltiples áreas educativas de la Secretaría de Cultura junto a todo tipo de espectáculos y actividades al aire libre”.

En el marco de la investigación, realizamos una observación de la MAE (edición 2018). Allí mantuvimos charlas informales con algunas alumnas que estaban presentando sus trabajos en los stands de los talleres que habían cursado durante el año. Lo que nos llamó la atención es que manifestaron estar muy “orgullosas” de “representar” el taller que habían realizado y mostrar los productos que habían confeccionado. Ese sentimiento de orgullo también se exhibió en distintos carteles que rodearon la plaza en los que aparecía la inscripción: “Orgullosos de Bera” (Figura 1). En relación al uso del término “Bera” –muy utilizado por los habitantes para referirse a su pertenencia local–, resultan ilustrativos los planteos de una profesora de uno de los talleres municipales, que nació en Quilmes y vivió allí gran parte de su vida:

Los ciudadanos dicen “soy de Bera” y todos los ciudadanos de Berazategui ya saben que “Bera” significa Berazategui. Esto no sucede en localidades aledañas. Hay como una cuestión de pertenencia que necesita ser evidenciada por los lugareños y a su vez marcar una suerte de barrera para quienes no lo son.



Figura 1. MAE, edición 2018. Autoría propia.

En la observación que hicimos en la MAE, también notamos carteles con la imagen del mapa de Berazategui, en el cual se identificaba al distrito con la insignia de “La República de Berazategui” (Figura 2). A modo de conjetura, la idea de “república” en el caso de Berazategui podría estar asociada con el protagonismo de la comunidad en el proyecto político y cultural; con la fuerte presencia del gobierno local en la oferta de servicios y programas para los habitantes; y/o con una intención de delimitar un “nosotros” –un país aparte– que se distingue de otras ciudades. En este sentido, siguiendo los planteos del historiador Eric Hobsbawm (2002), la creación de tradiciones locales implica la referencia a un pasado histórico común y la puesta en juego de un conjunto de prácticas que buscan inculcar determinados valores y formas de comportamiento, que caractericen a una comunidad. Esta concepción de Berazategui como una república, con valores y costumbres propias que identifican a sus habitantes y que, a su vez, los distinguen de otros, se visibiliza en los planteos de la directora general de Patrimonio y Políticas de Identidad:

... a veces nos cargan y nos dicen “Ah, ustedes son de la república de Berazategui” porque hay como una conciencia de la pertenencia que viene de la mano de una construcción muy muy definida y que verdaderamente le cambió la vida a la gente, la vida en el desarrollo diario.



Figura 2. MAE, edición 2018. Autoría propia.

No es casual que todas estas imágenes se concentren en uno de los más importantes –y antiguos– eventos de la ciudad que, como indica la página web municipal, “representa todo un símbolo artístico-cultural de los berazateguenses”.

ARTESANÍA VS. DISEÑO

¿En qué se distingue la artesanía del diseño? Y, ¿de qué manera esta distinción explicaría el predominio de la artesanía en Berazategui? Para responder al primer interrogante es preciso identificar brevemente las propiedades de cada una de estas formas productivas. Aunque existen puntos de encuentro entre el diseño y la artesanía, en función de los objetivos de este trabajo, nos centramos en sus diferencias.

LAS ARTESANÍAS Y LA IDENTIDAD

La actividad artesana se fundamenta, en general, en alguna destreza técnica desarrollada en un alto grado (Sennet, 2013). Además de especializarse en el uso de una determinada técnica, que se transmite de generación en generación, el artesano realiza su trabajo únicamente de forma manual. Sin embargo, la artesanía no sólo se caracteriza por la aplicación adecuada de habilidades técnicas, sino que se relaciona con la dimensión cultural presente en el producto (Sennet, 2013). Esto último nos acercaría a la respuesta de la segunda pregunta. Según los relatos oficiales, las artesanías son un fenómeno vinculado a “la esencia cultural de los pueblos”; están dotadas de creatividad, calidad y, “por sobre todas las cosas, de una identidad propia” (Dellagiovanna, comp., 2008: 75). En palabras de la subsecretaria de Cultura y Educación, el anhelo de la gestión municipal fue, desde sus inicios, “fomentar la producción con carga de identidad... Yo lo llamo ‘identidad’ porque el crear acá es crear acá, no es crear en Hamburgo”. Por lo tanto, “Berazategui decidió que la artesanía fuera el motor” del proyecto cultural y que la disciplina tuviera alcance nacional, como se demuestra en la muestra nacional “Berazategui Artesanías”, evento que convoca a artesanos de todo el país.

DISEÑO E INNOVACIÓN

El diseño, en cambio, implica un trabajo proyectual, a partir del cual se crean productos que poseen un valor estético, pero también una funcionalidad. La innovación y experimentación son ponderadas en esta disciplina, que surgió al calor de la Modernidad y la Revolución Industrial. El diseño es, en resumen, una actividad proyectiva que introduce recursos estéticos en los productos industriales (Acha, 2009). A diferencia de la artesanía, que solo utiliza técnicas manuales, el diseño, mayormente, se aplica a la producción de tipo industrial. Al respecto, una profesora del Taller de Diseño de Indumentaria, que brinda el municipio, menciona:

... noto cierta rivalidad entre los aficionados de las mencionadas áreas (artesanía y diseño). Hasta la considero un poco más evidente desde la artesanía hacia los diseñadores, y no tan así a la inversa: es como si los artesanos consideraran de baja calidad “todo lo nuevo”, incluyendo en ello el rol del diseñador; como si se perdieran los orígenes, las raíces, nuestra historia.

En este fragmento de la entrevista se hace notoria esta aversión a la novedad, que supone la artesanía como disciplina, y el miedo a la pérdida de tradiciones y raíces comunes. Lo señalado coincide con las afirmaciones de una artesana, egresada de la Escuela Municipal de Artesanías de Berazategui: “la línea de la escuela era que usáramos colores tierra, colores ancestrales. No te dejaban usar lana con pelo, ni con brillos, ni nada”.

Lo llamativo es que todas estas observaciones podrían parecer contradictorias en relación a la trayectoria y al desarrollo cultural de Berazategui en muchas ramas de las industrias creativas, como la música, la edición de libros y las artes visuales. Además de ser, según la directora general de Patrimonio y Políticas de Identidad, “la primera municipalidad del conurbano que jerarquiza [la cultura] [...] nombrando un secretario de Cultura”, Berazategui coordinó a principios de los años 2000, junto con la Secretaría de Cultura de la Nación y Cancillería, la Primera Jornada de Industrias Culturales en Argentina. Creemos que, dentro de la Secretaría de Cultura y Educación, se le ha asignado tan solo un pequeño espacio al área de diseño, porque Berazategui apostó por la artesanía –como “motor” productivo del distrito– debido a las características que ella presenta. Como hemos visto, en los apartados iniciales del artículo, uno de los ejes centrales que planteó el proyecto cultural, implementado a fines de 1987, fue la identidad. Las autoridades que representaron a aquella gestión –que aún continúa vigente– consideraron preciso generar espacios y prácticas que contribuyeran a la conformación de una identidad común, en un distrito que recién a partir de 1960 pudo autonomizarse de Quilmes. El diseño, con sus propuestas conceptuales e innovadoras, no era quizás la disciplina más adecuada para generar un sentimiento de pertenencia y una identidad colectiva, a partir de la evocación de tradiciones y saberes pasados.

En este sentido, la profesora del Taller de Diseño de Indumentaria afirma: “Todo ese abordaje conceptual que yo llevaba a una ciudad tan arraigada a sus raíces y creencias iba a necesitar de tiempos y espacios diferentes para que lo pudieran ver como algo bueno y se animaran a incorporarlo”. El espacio de Diseño de Indumentaria –que es un área educativa dentro de la Secretaría de Cultura y Educación– se creó en 2006¹¹ y ha crecido a lo largo de los años, pero no ha adquirido aún un lugar privilegiado en la agenda política y cultural del municipio.

CONCLUSIONES

A partir del análisis de distintos materiales –entrevistas, observaciones, charlas informales, fotografías, notas periodísticas y fuentes municipales–, este trabajo intentó reconstruir la historia del Municipio de Berazategui y examinar las políticas culturales que este impulsó desde el período que abarca la primera intendencia del Dr. Juan José Mussi hasta la intendencia de su hijo, y sucesor, Juan Patricio Mussi. Siguiendo la tradición de estudios de escala subnacional, nos hemos enfocado en los procesos políticos y culturales locales y la manera en la que estos incidieron en las características que adquirió el municipio, sin perder de vista procesos más generales, como por ejemplo la descentralización de funciones del gobierno nacional a los municipios que se produjo en Argentina hacia mediados de la década de 1990.

11 En esa época, el diseño ya había adquirido visibilidad en la escena pública. Este nuevo papel del diseño se vio plasmado en el nombramiento de Buenos Aires como Ciudad de Diseño, por parte de la UNESCO en 2005.

Puntualmente, hemos examinado la autonomía de Berazategui (del partido de Quilmes) y, en especial, la construcción de la identidad colectiva que comparten los habitantes del distrito. Creemos que la “gestión de 30 años”, inaugurada y consolidada por la familia Mussi, contribuyó, gracias a un conjunto de políticas culturales y educativas, a generar un sentimiento de pertenencia y una forma de distinción (de otros distritos) en un municipio que se autonomizó hace pocas décadas.

Estas políticas consistieron en la creación de museos y escuelas municipales especializadas en distintas disciplinas artesanales y artísticas, el dictado de cursos extracurriculares y la organización de distintos eventos culturales con gran concurrencia. Sin embargo, como hemos indicado, no se fomentaron todas las disciplinas de igual manera, sino que hubo una jerarquización de algunas por sobre otras –la artesanía por sobre el diseño–, en función de las tradiciones correspondientes a cada disciplina y de los propósitos específicos del proyecto, que buscó rescatar las tradiciones locales para construir un relato histórico común. Por último, estas actividades culturales y servicios brindados por el municipio sirvieron, a su vez, como herramientas de construcción de poder, dando lugar a la conformación y consolidación de una elite política sustentada principalmente en lazos personales y familiares.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acha, J. (2009). *Introducción a la Teoría de los Diseños*. México: Trillas.
- Bonvecchi, A. (2008). Políticas sociales subnacionales en países federales. Argentina en perspectiva comparada. *Desarrollo Económico*, 48 (191), pp. 307-339.
- Castilla, A. (2003). Una política cultural para los museos en la Argentina. *Asociación de Museos de la Provincia de Santa Fe*, 1-10. Recuperado de: http://museosdesantafe.com.ar/descargas/35_texto14.pdf (visitado el 13/11/2020).
- Cravacuore, D., Ilari S. y Villar A. (2004). *La articulación en la gestión municipal. Actores y políticas*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Criado, M. I. (2014). Las políticas públicas de la cultura en la Municipalidad de Berazategui, a casi tres décadas de gestión cultural. En Tasat, J. A. (comp.), *Políticas culturales públicas: culturales locales y diversidad cultural desde un enfoque geocultural* (pp. 167-180). Sáenz Peña: Eduntref.
- Dellagiovanna, D. H. (comp.) (2008). *20 años de cultura popular*. Berazategui: EdiBer.
- Denzin, N. K. y Lincoln, Y. S. (Eds.) (1994). *Handbook of Qualitative Research*. California: Sage.
- Hobsbawm, E. (2002). Introducción: la invención de la tradición. En Hobsbawm, E. y Ranger T. (eds.), *La invención de la tradición* (pp. 7-21). Barcelona: Editorial Crítica.
- Iucci, M. J. (2012). La producción y reproducción de imaginarios urbanos por parte de las autoridades municipales. *Revista Pilquen*, 14(15), pp. 1-12.

- Leiras, M. (2010). Los procesos de descentralización y la nacionalización de los sistemas de partidos en América Latina. *Política y gobierno*, 17 (2), pp. 205-241.
- Lodola, G. (2011). Gobierno nacional, gobernadores e intendentes en el periodo kirchnerista. En De Luca, M. y Malamud A. (comps.), *La política en tiempos de los Kirchner* (pp. 1-9). Buenos Aires: EUDEBA.
- Manzanal, M. (2006). Descentralización y Municipios en Argentina. Contrastes y contradicciones. *Crítica en Desarrollo. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 1, primer semestre, pp. 37-60.
- Mauro, S., Paratz M. y Ortiz de Rozas V. (comps.) (2016). *Política Subnacional en Argentina. Enfoques y problemas*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales.
- Morales Moreno, L. (1996). ¿Qué es un museo? *Cuicuilco*, 3 (7), pp. 59-104.
- Ortiz B., M. J. (2015). El Estado en el interior nacional en la primera mitad del siglo XX. Aproximaciones historiográficas a un objeto en constante revisión. *Estudios Sociales del Estado*, 1 (1), pp. 59-85.
- Ortiz de Rozas, V. (2016). Los estudios sobre política subnacional en Argentina: un recorrido por diferentes disciplinas y perspectivas. Sobre los aportes de una escala de análisis y su afinidad con un enfoque centrado en los actores políticos y sus prácticas. *Revista Cuadernos* (50), pp. 57-80.
- Rebón, M. (2014). El estudio de la institucionalidad de las políticas culturales de los gobiernos locales. En Tasat, J. A. (comp.), *Políticas culturales públicas: culturales locales y diversidad cultural desde un enfoque geocultural* (pp. 75-86). Sáenz Peña: Eduntref.
- Sennet, R. (2013). *Artesanía, tecnología y nuevas formas de trabajo*. Barcelona: Katz-CCCB.
- Soldano, D. y Costa M. I. (2015). El conurbano como territorio asistido. Pobreza, crisis y planes sociales. En Kessler, G. (dir.), *Historia de la Provincia de Buenos Aires. El Gran Buenos Aires* (pp. 433-463). Buenos Aires: Edhasa,
- Suárez-Cao, J., Battle, M. y Wills-Otero, L. (2017). El auge de los estudios sobre la política subnacional latinoamericana. *Colombia Internacional*, (90), pp. 15-34.
- Tasat, J. A. (2014). La forma de nombrar al destinatario de las políticas culturales en los gobiernos locales en la Argentina. En Tasat, J. A. (comp.), *Políticas culturales públicas: culturales locales y diversidad cultural desde un enfoque geocultural* (pp. 117-124). Sáenz Peña: Eduntref.
- Wortman, A. (s.f.). Políticas culturales de la sociedad civil en la formación de nuevos públicos. *Perfiles de la cultura cubana*, 3, mayo-agosto, pp. 1-11.

DOCUMENTOS

INDEC. (2010). Censo Nacional de Población, Hogares y viviendas 2010. Recuperado de: www.indec.gob.ar

Documento Base de Análisis Territorial del Municipio de Berazategui, 2009.

PÁGINAS WEB

Municipalidad de Berazategui, www.berazategui.gov.ar, visitada el 28/01/2019.

NOTAS PERIODÍSTICAS

González, G. D. (4 de noviembre de 2017). Autonomía de Berazategui. Un sueño que se hizo realidad. *Magazine Web*. Recuperado de: <http://magazineweb.com.ar> (visitado el 28/01/2019).

_____ (1 de noviembre de 2018). Berazategui celebra el 58° aniversario de su autonomía. *El Termómetro*.

_____ (4 de noviembre de 2012). Berazategui celebra hoy 52 años de su autonomía. *Diario Popular*.

_____ (6 de noviembre de 2012) Berazategui: 70 mil vecinos participaron en los festejos de la autonomía”. *Diario Popular*.

Relaciones entre conocimiento científico y sentido común. Problemas, conflictos y aperturas



José Antonio Castorina

Universidad Pedagógica Nacional (UNIPEN), Universidad de Buenos Aires (UBA), CONICET. Argentina

ORCID: <https://0000-0003-1724-9315> | ctono@fibertel.com.ar



Palabras clave:

Sentido común | Representaciones sociales | “sentido común académico” | Política científica

Recibido: 4 de octubre de 2020. Aceptado: 26 de octubre de 2020.

RESUMEN

Este artículo considera la problemática de la relación entre sentido común y saberes académicos, en sus múltiples interrogantes. En primer lugar, los referidos a la diferenciación de las interpretaciones acerca del significado y alcances de los conocimientos cotidianos, particularmente en su relación con los conocimientos científicos. Luego, y principalmente, dichas relaciones son examinadas apelando a la teoría de las representaciones sociales, enfatizando –desde este enfoque– la diversidad e historicidad del sentido común, así como sus vínculos recíprocos con el conocimiento científico. Más adelante, expondremos la perspectiva de Gramsci, que asocia al sentido común con la filosofía hegemónica, su historicidad y su posibilidad de transformación. Y lo que nos parece central, introduciremos el concepto de “sentido común académico” según nuestra versión de “un marco epistémico” dominante. Por último, articulando varios de los enfoques estudiados, retomare-

mos la relación entre sentido común y conocimiento en sus consecuencias sobre la política científica de las universidades públicas, así como sobre su compromiso social.

ABSTRACT

This article considers the relationship between common sense and academic knowledge, in multiple ways. First, referring to the differentiation of interpretations about the meaning and scope of everyday knowledge, particularly in its relation to scientific knowledge. Then, these relationships are examined by appealing to the theory of social representations, emphasizing –from this approach– the diversity and historicity of common sense, as well as their reciprocal links with scientific knowledge. Later, we will present Gramsci's perspective, which associates common sense with hegemonic philosophy, its historicity and its possibility of transformation. Further, we will introduce the concept of "academic common sense" relating to our vision of a dominant "epistemic framework". Finally, articulating several of these approaches, we will return to the relationship between common sense and knowledge to think about its consequences on the scientific policy of public universities, as well as on their social commitments.

KEY WORDS

Common sense | Social representations | "academic common sense" | Scientific policy

INTRODUCCIÓN

Hay suficientes testimonios de que las relaciones entre el (los) sentido común y el conocimiento científico son de una enorme complejidad conceptual, siendo evidente que estamos lejos de haber alcanzado un grado suficiente de elucidación, comenzando por la diversidad de las caracterizaciones epistemológicas y filosóficas, por un lado, y por el otro, los enfoques provenientes de las ciencias sociales, la psicología cognitiva y la psicología social. Ante todo, el carácter problemático de esas relaciones se puede registrar en la historia del pensamiento filosófico occidental, que arranca del pensamiento griego, pasando por el empirismo inglés, el pensamiento de Vico, el Iluminismo, y llega hasta nuestros días, en la fenomenología husserliana o la filosofía analítica, con Austin o Wittgenstein. A estas tesis se han adicionado en nuestros días las emergentes de científicos sociales y teóricos de la política, como Schutz, Moscovici, Gramsci, Bourdieu o Geertz, entre otros. Por lo demás, los análisis suelen situarse en distintos niveles, no siempre advertidos por los autores, lo que hace muy difícil, cuando no imposible, identificar interrogantes y comparar las líneas argumentales. De ahí que no pretendamos construir una crítica más o menos precisa de los conceptos de sentido común, ni de los modos en que se articula o distancia de los saberes científicos.

Sin embargo, avanzar en algunas reflexiones –asumiendo aquellas dificultades– sobre tales relaciones tiene un múltiple interés para el mundo académico, sea la investigación o la enseñanza universitaria, y en otros niveles: porque pone en cuestión las creencias de muchos académicos, quienes reconocen únicamente su forma científica, y puede revalorizar otros saberes, como las representaciones sociales constitutivas

del sentido común, los saberes de la experiencia, o los saberes de las prácticas, que conviven con el saber propiamente académico; porque se plantean muy significativas cuestiones referidas a la transferencia de las investigaciones al mundo social, incluso con la participación de los actores sociales; porque abre la problemática de la circulación de diversos saberes en las prácticas académicas, y muy particularmente, interpela al todo en que tal diversidad de saberes impacta en los procesos de reconstrucción de los saberes científicos –o su transposición en saberes universitarios–. Y sobre todo, desmitifica –como veremos– la unicidad de la razón, la direccionalidad simple de aquellos vínculos entre sentido común y conocimiento científico o cualquier tipo de enfoque reduccionista que quita toda especificidad al primero.

En particular, se discute colocar al sentido común –en algunas de sus interpretaciones– solo por fuera de la propia práctica de las ciencias, como si esta lo eliminara, simplemente, por su propio ejercicio. A veces, como lo encontramos en muchos científicos de las ciencias naturales –y en algunos científicos sociales– en nombre de la metodología única del conocimiento, se subordinan, cuando no se descalifican, otros intentos de comprender el mundo. Entre ellos, los saberes populares, saberes de las prácticas, los de la vida cotidiana o sentido común. Una herencia del pensamiento iluminista. O en otras versiones empiristas, suponer que el sentido común de las impresiones sensoriales es la piedra firme e indiscutible, y que recorriendo sistemáticamente los caminos de la inducción devendrán en los saberes científicos.

Nuestro análisis se dirige, principalmente, al significado y alcance de estos conceptos, pero sin el afán de una exhaustiva caracterización de las ideas de los pensadores, que si bien sería esclarecedor, no puede ser abarcada en este espacio. Tampoco se trata de afinar al máximo sus relaciones en una discusión demasiado cuidadosa, sino la suficiente para justificar su relevancia para los problemas que hoy afrontamos en el interjuego de los diversos saberes en la vida universitaria y su relación con la sociedad.

En este artículo nos proponemos, en primer lugar, exponer brevemente algunas tesis acerca de la naturaleza del sentido común y sus relaciones con el conocimiento científico; en segundo lugar, y centralmente, se caracterizan tales relaciones desde el punto de vista de la teoría de las representaciones sociales (en adelante TRS), haciendo hincapié en las cuestiones referidas a la diversidad e historicidad del sentido común en la cultura occidental, así como sus conectividad recíproca con el conocimiento científico; en tercer lugar, y para ampliar la teoría de las representaciones sociales, esbozaremos la perspectiva de Gramsci, que lo asocia con la filosofía hegemónica, su historicidad y su posibilidad de transformación; luego, nos ocuparemos del sentido del sentido común en el interior de las prácticas de las ciencias sociales, según nuestra propia versión de “un marco epistémico dominante”. Finalmente, y como consecuencia de lo anterior, intentamos –apelando a la compatibilidad de algunos enfoques– reconsiderar el impacto de estas cuestiones sobre la política científica de las universidades públicas, así como sobre su compromiso social.

UNA BREVE HISTORIA

Básicamente, se trata de evocar solamente de modo muy sintético ciertas posiciones adoptadas en la historia del pensamiento acerca del sentido común, entre otras muy relevantes (Markova, 2017). En principio, se pueden considerar dos modos, no los únicos, de enfocar el sentido común: por un lado, como una facultad cognitiva que es propia de todos los seres humanos, una especie de naturalismo que estableció el carácter definitivo de un modo de conocer y, por otro, como una construcción social, que reconoce una

larga historia hasta arribar a las ciencias sociales (Nun, 2015). Así, y muy esquemáticamente, evocamos algunos hitos de la idea de una facultad: en el pensamiento de Aristóteles, se podría considerar al sentido común como una función sintética del organismo, esencial para discriminar los datos de los sentidos específicos y delimitar los sensibles comunes; en Descartes, ya sea afirmando una capacidad innata de todos los hombres para producir ideas, el buen sentido de la razón, ya sea haciendo del sentido común el resultado de las ideas simples que provienen del mundo exterior y se elaboran como ficticias. Este último fue predominante, y era desconfiable por basarse en la evidencia de los sentidos. Por su parte, Reid, fundador de la escuela escocesa del sentido común, rechaza cualquier conocimiento innato, pero está en nuestra naturaleza que solo conozcamos lo que deriva de las percepciones y de las creencias. Saltando mucha historia, el pensamiento anglosajón contemporáneo, en particular Chomsky (2000), rechazó la unicidad de la razón y distinguió nítidamente dos facultades innatas: de un lado, la que preside la constitución de los conceptos científicos, de otro, el sentido común, que incluye tanto los discursos del lenguaje común como los sistemas de creencias. Incluso el avance del lenguaje científico supone la eliminación de los restos del entendimiento común, fortaleciendo la grieta entre ellos. En cambio, en otras versiones naturalistas (Gopnick y Meltzoff, 1997) habría una comunidad básica que une al sentido común y al conocimiento científico: ambos disponen del mismo aparato mental, provisto por la evolución. En todas estas perspectivas, el sentido común es un producto de la naturaleza humana, aunque con frecuencia se lo considera una desviación de la genuina actividad racional.

Por el contrario, la perspectiva histórica y social reconoce su componente original: los contextos de la interacción social que le dan sentido. Su origen reside en el pensamiento de Vico (1941), quien, en abierta oposición al pensamiento cartesiano, sostiene un punto de vista que hoy llamaríamos constructivista: los hombres conocen solo aquello que ellos mismos hacen, es decir, su propia historia. De este modo, los juicios sin reflexión previa que comparte todo un pueblo, no son únicamente una facultad, sino que dependen del bien común que se modifica en la historia. No se puede entender cómo evaluamos lo que ocurre en el mundo sin esta última, en la que se incluye el lenguaje y toda forma de “sentido”. Por su parte, Hegel también fue un precursor de este enfoque del sentido común, al considerarlo una mezcla histórica de saber verdadero y falso en los pueblos, sin conciencia de sí mismo. Claramente para él hay un sentido común verdadero, algo así como un “buen sentido” popular, adelantando a Gramsci, aunque sus portadores no lo sepan, y se compliquen con prejuicios (Hegel, 2012; Nun, 2015).

Para el sociólogo Schutz, inspirado en la filosofía de Husserl, ningún conocimiento trata con hechos simples, sino con hechos ya interpretados, en base a un reservorio de experiencias previas, de conocimientos disponibles que son aplicables a diversas situaciones. Y el medio a través del cual dicha “tipicidad” se produce es el lenguaje cotidiano, o sea, el mundo de la vida que es constitutivamente un mundo intersubjetivo, con la reciprocidad de las perspectivas. Según este enfoque –es una de las cuestiones que vamos a discutir–, el conocimiento científico es sustitutivo y especializado respecto del sentido común, que corresponde al conocimiento general de la vida cotidiana. Se trata de una posición epistemológica de continuidad entre ciencia y sentido común, enfrentado a las posiciones discontinuistas, inspiradas en las ideas de Durkheim, y más tarde en la tesis de la ruptura epistemológica de Bachelard (1993), expresada en la ciencia social, principalmente en Bourdieu (2002).

Sin podernos detener aquí en la notable diversidad de ideas acerca del sentido común en la historia, al menos puede inferirse que este ha sido caracterizado, en buena medida, en relación al conocimiento

científico, o de la facultad racional o de ideas que han sido vistas como el fundamento del conocimiento científico. En la historia del pensamiento europeo ha sido frecuente la dicotomía entre logos y mito, entre sentido común y ciencia, entre la razón que hace la ciencia y la irracionalidad que prima en la vida cotidiana (Markova, 2017). Así, por ejemplo, los pensadores del Iluminismo hicieron una defensa de una razón única, superior al sentido común, el que es solo un sesgo deformante de aquella, provocado por la vida social, y se prolongan en las llamadas ciencias cognitivas. Pero como hemos apenas esbozado, hubo pensadores que se corrieron de tales dicotomías, y contemporáneamente, el enfoque de la construcción social del sentido común implica explícitamente su superación y se apoya en la historia de los saberes y su investigación desde las ciencias sociales.

Dado el propósito de este trabajo, podemos hacer una clasificación tripartita, aunque imprecisa, de las versiones que vinculan al sentido común y la ciencia, inspirada parcialmente en la obra de Markova (2017):

1) Se afirma su radical heterogeneidad, sin contacto posible, en las interpretaciones de las facultades naturales y en ciertas interpretaciones caricaturales de la ruptura epistemológica;

2) Se sostiene una tesis epistemológicamente continuista, como el caso de la escuela escocesa en la filosofía moderna desde el empirismo, y hoy por Schutz desde otro enfoque, de la fenomenología social, y que afina el origen del conocimiento científico en las nociones del sentido común o, en otros términos, los conocimientos deficitarios y vaporosos se convierten progresivamente en conocimiento científico;

3) La tesis de la construcción social del sentido común, que lo sitúa decididamente en el campo de la historia, la cultura y las disputas sociales, evitando un corte dicotómico con la ciencia o una simple continuidad, reconsiderando estas ideas. Este último enfoque incluye, entre otras, con sus diferencias, a la TRS, la filosofía de la praxis de Gramsci y la sociología reflexiva de Bourdieu, las que toman distancia del modo prerreflexivo de vivir el mundo, al que reconocen –con fuertes matices– un cierto status epistémico. Además, tales enfoques consideran necesario establecer complejas relaciones con este último a los fines de examinar críticamente el funcionamiento del sistema social. Aquí nos vamos a ocupar centralmente de la TRS, a partir de los trabajos de Moscovici (1976), una teoría del conocimiento del sentido común inseparable de la cultura y las prácticas sociales, y que se manifiesta en las representaciones sociales.

EL SENTIDO COMÚN EN LAS REPRESENTACIONES SOCIALES

A diferencia de otras ciencias sociales, la TRS es una versión psicosocial de las representaciones del sentido común, haciendo hincapié en su heterogeneidad, su vinculación con las prácticas sociales y su carácter conflictivo.

Ante todo, es una modalidad del conocimiento común que orienta la conducta y la comunicación de los individuos en el mundo social, una representación de alguna cosa (el objeto O) para alguien (el sujeto S), y tomando siempre en cuenta al Otro (otro grupo social u otro individuo). Las RS se constituyen al interior de una relación ternaria S-O-Objeto (Markova, 2008). De este modo, una RS está en el lugar del O, al que restituye simbólicamente, y a la vez porta las marcas de la actividad del S social (Jodelet, 1989). Es decir, toda realidad social aparece reconstruida desde el sistema de valores grupales, de modo tal que los

individuos consideran como “la realidad misma” a lo que depende de tal construcción. Por lo tanto, desde un punto de vista epistemológico, las RS no son un reflejo de la realidad, sino su estructuración significativa, y dependen de la situación o del contexto en que se despliega la vida social; es también un efecto, en términos relativos, de la ubicación del individuo en la organización social o en la historia del grupo. Cabe señalar que no solo se construye el O de las RS, también se construye el S: la formación de las RS da lugar a la identidad social dinámica del S. Es importante subrayar que las RS son saberes prácticos que vinculan al sujeto con el objeto (Jodelet 1989): por una parte, emergen de las experiencias de interacción y de intercambio comunicativo en las instituciones; las prácticas sociales son condición de las RS, ya que nuevas situaciones o actividades de los agentes lleva a su formación; finalmente, son utilizadas por los individuos para actuar sobre otros miembros de la sociedad o para ajustar su comportamiento social.

Para la TRS, el sujeto del sentido común es un grupo social inmerso en un contexto histórico, ideológico y cultural, aunque los individuos del grupo se apropian de los conocimientos elaborados colectivamente. De esta manera, los aspectos cognitivos de las RS incluyen la pertenencia del sujeto a un grupo y su participación en la cultura. De esta manera, las creencias colectivas son coconstruidas por los individuos en su habla y en su acción cotidiana. Además, les son implícitas, ya que no tienen conciencia de su existencia como representación; su vivencia de los fenómenos sociales implica la ignorancia de su carácter social. Incluso, tienen suficiente fuerza para imponer a los individuos un modo de ver las cosas del que es difícil evadirse: *detienen al sujeto individual* en las formas de pensamiento existente limitando seriamente el pensamiento libre y forzando una manera concreta de concebir el mundo (Markova, 2003). Tal imposición de las RS se asocia con el hecho que los individuos desconocen su origen y su función social.

Por otra parte, las RS se producen para otorgar sentido a situaciones sociales que al ocurrir producen un vacío de sentido social (Moscovici, 2001). Por ejemplo, respecto de los alumnos de una cierta etnia llegados a una escuela, los comportamientos de grupos docentes pueden estigmatizarlos; o el actual confinamiento en la vivienda de un tercio de la humanidad por la pandemia del coronavirus es una experiencia insólita para la gran mayoría de la población, que obliga a darle un significado compartido. Por medio de esta producción, el grupo crea una “realidad” a la cual remitir lo extraño o incomprensible de los acontecimientos. Se trata de un conjunto de clasificaciones significativas que se producen para salvar alguna *fisura* en la cultura.

El anclaje permite que los fenómenos sociales inesperados o sin sentido sean elaborados simbólicamente: al carecer de una representación específica ante lo no familiar, un grupo social lo enmarca en la cultura y experiencias pasadas, y en ocasiones defiende su autoestima (ha sido prototípico en las epidemias anclarlas en exogrupos diferentes del nosotros nacional y como extranjeros o grupos marginados: el SIDA fue interpretado como un castigo de Dios a la homosexualidad, o el coronavirus es una obra conspirativa de China o a veces una enfermedad que transmiten los chinos). Por su parte, la objetivación se refiere a la esquematización y materialización de las creencias, transformando una idea abstracta en algo tangible: se simplifica y concreta la información que se recibe y se retransmite para adecuarla al marco cultural. En general se seleccionan y se integran algunos atributos en un patrón o núcleo figurativo. Así se ha mostrado que en las epidemias se personalizan en héroes, los expertos científicos (físicos, investigadores, etc.) y el personal sanitario, mientras las personas que conforman multitudes son masas “descerebradas”, personalizando a “los malos” de las pandemias. En sus fases críticas, se emiten predicciones y descripciones de pánico, una crisis “fuera de control”, con pánico e histeria colectiva.

De este modo, el grupo estructura simbólicamente al mundo. Más aún, las diferencias en las condiciones de vida de los grupos delimitan el espacio de las experiencias de sus miembros y también el mundo de imágenes o metáforas por las que se objetiva a las RS. De ahí que estas no son “correctas” o “adecuadas” al mundo, en el sentido del conocimiento científico y tampoco son arbitrarias. Más bien, son imágenes aceptadas o no por el grupo según su experiencia compartida del mundo y por el consenso negociado de sus miembros, no son arbitrarias.

Las RS, como se dijo, exhiben un carácter intrínsecamente cultural e histórico, de ahí que no son las mismas para todos ni para siempre y su transformación se dispara por el vacío social, y en muchos casos por la conflictividad de los grupos sociales. Se imponen a los actores sociales, pero no de modo homogéneo, sino que los actores pueden generar visiones alternativas. Así, las RS podrían ser usadas para sostener y defender una construcción particular de la realidad social o para resistir contra otras hegemónicas, y que algunos grupos tratan de imponer a los otros. En el mundo globalizado coexisten múltiples versiones de los fenómenos sociales (sobre la inteligencia, el esquema corporal, la política, el sida o la pandemia del coronavirus, entre tantas otras) y hay menos homogeneidad y estabilidad de las representaciones respecto de las representaciones colectivas, en el sentido de Durkheim. Como resultado de ello, hay más posibilidades para la crítica, la argumentación y discusión; las diferentes RS pueden competir por llegar a ser la realidad compartida. En este proceso hay disenso dentro del consenso social: las RS hegemónicas son aquellas que se imponen a los individuos, son ampliamente aceptadas y corresponden a un grupo dominante en las relaciones sociales (como las clásicas de género o la identidad nacional); las polémicas se asocian con diferentes posiciones sociales, y disputan con las hegemónicas sobre el mismo objeto representacional (por ejemplo de los sectores subordinados que buscan ser reconocidos respecto de derechos o de su inteligencia); por su parte, las RS emancipatorias son un punto de vista divergente respecto de la RS hegemónica, pero no tienen el poder social ni la aceptación para desafiarlas.

Y lo que resulta central, se postula una dialéctica entre consenso y disputa, imposición y resistencia, en el corazón de toda práctica significativa, en la que se introduce la intervención del poder (Barreiro y Castorina, 2016; Howarth, 2006) En el diálogo entre los grupos –con sus intereses– se debaten creencias, y en ocasiones hay resistencia a la imposición de las RS hegemónicas (Howarth, 2006). Desde este punto de vista, las RS son inseparables de las disputas en los procesos de comunicación, en las conversaciones. En ciertos contextos socioculturales, el resultado de las disputas es el triunfo relativo de ciertos grupos en la batalla por los significados y por la construcción social de la realidad. La versión de esos grupos es la que se legitima como lo aceptado por realidad.

Finalmente, si bien el sentido común se expresa –en buena medida– en las RS, también incluye a saberes cotidianos que no están asociados directamente a los grupos sociales. Por un lado, las “teorías” o ideas que emergen de la experiencia cotidiana con fenómenos naturales, que interpretan, por ejemplo, la caída de los cuerpos “por su peso”, la estructura de la materia como continua, hasta el ciclo del día y la noche, o la fotosíntesis (Castorina, Barreiro y otros, 2005). Por otro lado, hay saberes denominados populares, tales como las creencias vinculadas a las tradiciones orales y las prácticas ancladas en una cultura de una comunidad histórica, por ejemplo, las formas de pensar y practicar la medicina, la economía popular o los ritos e imaginarios populares, que no examinamos aquí. Incluso, evocando nuestra situación actual de pandemia, las personas han incorporado activamente el conocimiento epidemiológico integrándolo a la vida cotidiana, dando lugar a una epidemiología popular que es parte del uso real de las normas (Semán

y Wilkis, 2020). Además, en nuestra cultura, hay otras formas de saber social que no muestran los rasgos que hemos atribuido al sentido común: los referidos a las prácticas laborales o profesionales, al modo de resolver situaciones y problemas que allí se plantean, de los ingenieros, obreros o docentes (Pastré, 2011), incluso los provenientes de las vivencias experienciales, del sufrimiento o del aislamiento social (Jodelet, 2017). Por supuesto, estos saberes interactúan. Por ejemplo, con diversas RS respecto de la epidemiología o el significado del virus, o las experiencias vividas en la pandemia.

RELACIONES ENTRE LAS CIENCIAS Y EL SENTIDO COMÚN

Ante todo, hay que señalar un doble origen del sentido común: Por un lado, es un saber “de primera mano”, constituido espontáneamente por el consenso de los grupos sociales, e incluye imágenes, metáforas, modos de significación construidos en las prácticas sociales y vinculadas a la tradición, que recuerdan las ideas de Vico. Por lo visto, las RS que lo componen no solo resultan del consenso más o menos amplio, sino también del disenso y las disputas de los grupos sociales por imponer sus creencias.

Moscovici (1976, 2019) se preguntó si el conocimiento científico proviene del sentido común, y hasta dónde. No se trata, según interpretamos, de una simple y pura continuidad (versión 2, señalada al comienzo de este artículo). Es decir, nuestro autor valoró la tesis de la ruptura epistemológica de Einstein (Moscovici, 2019) y de Bachelard (1975), en tanto la distancia que hay que tomar, una y otra vez, del mundo de metáforas y ambigüedades de la vida cotidiana para elaborar conceptos abstractos de una ciencia. Incluso, era plausible que su propia teoría se constituyera de esta forma o, al menos, admitiendo que se trata de un problema difícil de elucidar. Más aún, y sobre la base de que el sentido común y el conocimiento científico exhiben un carácter intrínsecamente cultural e histórico, la sociedad de comunicación moderna depende de la interacción de ambos conocimientos, no habiendo lugar a ningún reduccionismo.

Por otro lado, hay un camino que va desde el conocimiento científico hacia el sentido común, una especie de conocimiento de segunda mano, un consenso logrado por la transformación del primero (Moscovici, 1976), y en la que han participado los medios de comunicación. Así, cuando después de la segunda guerra el psicoanálisis hace su ingreso a la cultura francesa, por la difusión y la propaganda, se convierte en sentido común: los conceptos abstractos, como *inconsciente*, *pulsión* o *transferencia* se objetivan volviéndose concretos y figurativos (el inconsciente es una “cosa” oculta) o simplificados (la Iglesia católica suprimió el libido de la teoría) y anclan, además en concepciones anteriores (por ejemplo, para la Iglesia católica, el psicoanálisis era una confesión laica). Como la teoría de la relatividad o las neurociencias, pasan a formar parte de los discursos y conversaciones de la vida cotidiana. En este campo, el involucramiento o el imperativo a la acción, da lugar a una lógica diferente de la que prima en la práctica de las ciencias, no su ausencia sin remedio; en lugar de la racionalidad estricta y explícita del conocimiento científico, hay un pensamiento pragmático, con una cierta razonabilidad “sensata” (Wagner y Hayes, 2011).

Más aún, en la TRS el concepto de *polifasia* cognitiva es clave para comprender el carácter no uniforme del conocimiento de los ciudadanos y de los propios científicos en su vida cotidiana, inevitablemente el sentido común y la ciencia conviven (la versión 3 de la clasificación mencionada al principio). En el mismo grupo y en el mismo individuo, coexisten los diferentes registros, vinculados con perspectivas y valores que les son propios. Conviven de modo implícito no solo en el contexto de la vida cotidiana, también en el contexto

académico, y a veces conflictivamente, en los alumnos universitarios o en los profesores. Por ejemplo, una versión crítica de la Conquista del Desierto, con otra que niega el genocidio de los mapuches (Barreiro, Castorina y Van Alphen, 2017). O también un pensamiento lento o analítico, versus otro rápido, heurístico o mágico (Moscovici, 2001): en la pandemia, estudiantes universitarios de EE.UU. y españoles razonan siguiendo la lógica del contagio (una vez en contacto es como si siempre se está en contacto), rechazando usar ropa lavada o cubiertos que fueron propiedad de personas enfermas. Y es posible que las personas –aún el personal médico– busquen mayor conocimiento científico y simultáneamente usen conocimientos y prácticas mágicas ante el coronavirus. A este respecto es importante señalar que no hay correspondencia estricta entre un contexto y un conocimiento, por ejemplo, que en el contexto académico solo hay saber científico, y sentido común para la vida cotidiana, sino que en el mismo contexto –por ejemplo, en la vida académica o en el aprendizaje escolar– pueden coexistir y entrecruzarse distintos modos de conocimiento.

Por lo visto, la tesis de la *polifasia* cognitiva rechaza la “unidad de la mente”, la oposición entre un desarrollo del conocimiento hacia la racionalidad y el carácter irracional de todo proceso alternativo. En este sentido, Moscovici (2001) rechazó explícitamente el postulado de la *reductibilidad*, según el cual el desarrollo de los conocimientos tiende a eliminar las creencias del sentido común en nombre de la ciencia (versión 2, antes evocada). Es imposible que el pensamiento científico reemplace al pensamiento cotidiano, ya que su indiferencia objetiva no puede lidiar con las creencias profundamente asociadas a la vida comunitaria, y estas seguirán dirigiendo las interacciones sociales. El proyecto intelectual de la modernidad ya no puede defenderse con argumentos satisfactorios (Jovchelovich, 2007) Así, en lugar de una cultura, una racionalidad, se puede hablar de una cultura, dos racionalidades, en estrecha relación con la tesis de la polifasia cognitiva (Moscovici, 1976), y para la cual en sociedades diferentes coexistan modos incompatibles de pensamiento y representaciones.

Se ha puesto de relieve, entonces, una interacción básica entre conocimiento científico y sentido común (en contra de la posición 1): en la constitución del conocimiento científico se asiste a un proceso que va de lo concreto a lo abstracto –lo que no excluye la exigencia de ruptura epistemológica– y en dirección contraria, los conceptos científicos se concretizan en imágenes y figuraciones al circular por los medios de comunicación. Hay, así, contradicciones entre representaciones sociales y conceptos disciplinares o entre informaciones escolares y los conceptos individuales en el aprendizaje de los conocimientos científicos. Estas tensiones solo son experimentadas por los sujetos cuando las diferentes lógicas se expresan en forma simultánea en su discurso. Sin embargo, dicha experiencia no conduce a la construcción de una instancia superadora, sino que se mantiene una coexistencia contradictoria sin la exigencia de cambio, al menos mientras no se implemente una situación didáctica con ese objetivo. En síntesis, el cambio de las RS no equivale a convertirlas en conceptos científicos: se pueden modificar en otras RS, en ocasiones en las disputas entre los grupos sociales, entre creencias hegemónicas y polémicas (de las creencias de inferioridad racial o de sometimiento en el caso del género). En otro caso, y en el proceso de aprendizaje –y para cierto contexto educativo– se transforman en dirección al saber a enseñar, durante la transposición educativa del conocimiento científico, bajo ciertas condiciones didácticas (Castorina, Barreiro y Carreño, 2010).

Finalmente, Moscovici (2012) ha sostenido que un sistema de representaciones –sea la ciencia o sea el sentido común– si se reduce a sí mismo solo se condena a la unilateralidad. Para transformarse, deben interactuar, definirse y complementarse por la actividad del otro o, de otra manera, la reflexividad de un sistema cultural sobre sí mismo supone el mirarse a través del otro sistema.

UNA INTERPRETACIÓN FILOSÓFICA Y POLÍTICA DEL SENTIDO COMÚN

La TRS se ocupa principalmente de representaciones específicas acerca de los fenómenos sociales, tales como la locura, el esquema corporal, los juicios morales, el psicoanálisis o una pandemia, y que no se consideran como un efecto de las concepciones del mundo, hay en ellas algo propio, más vinculado a las circunstancias en que se elaboran. Es decir, su rol cognitivo diferenciado según estas últimas, configurando los saberes y las prácticas sociales, aunque se recortan sobre un horizonte ideológico (Jodelet, 1989). Para otros autores, las RS constituyen una bisagra entre una concepción del mundo y el conocimiento individual (Doise, 1993)

Sin embargo, Gramsci (1994, 2004, 2011) ha enfocado directamente al sentido común como una concepción del mundo o una filosofía. En contra de la tesis aceptada –todavía hoy– de que el pensamiento filosófico solo corresponde a los profesionales que elaboran versiones altamente sofisticadas y argumentativas, afirma que todos los hombres y mujeres son filósofos. En su obrar práctico está implícita una concepción del mundo, sea como una ontología, una visión naturalista o espiritualista del mundo, entre otras, o una ética para sostener su actividad moral. Y una parte fundamental de la filosofía espontánea deriva –en muy buena medida– de la filosofía de los filósofos, es su asimilación acrítica, en los diversos contextos en que viven los individuos. Así, la filosofía de los filósofos, predominante de una época, se transforma en sentido común, según los términos de Gramsci (2011), expresando la hegemonía política de un cierto bloque histórico. Y por esta vía, se obtiene una unidad cultural de diversos sectores sociales y un clima colectivo que impide las elecciones en sentido contrario.

El pensador italiano, considera que el sentido común, a pesar de ser un concepto equívoco y ambiguo, sería un saber más o menos inmediato, un consenso prerreflexivo empleado para resolver cuestiones de la vida cotidiana. Sus notas más destacadas son una cierta incoherencia, e inconsecuencia de sus afirmaciones, la fuerza de sus certezas, y su conformidad con los sectores sociales que ejercen la dominación. Es adoptado, por tanto, sin conciencia crítica ni problematización por los sectores subordinados. Pero, con todo, el sentido común no es visto de modo peyorativo, como en el Iluminismo o el marxismo clásico, ya que está en movimiento enriqueciéndose con la introducción de algunas nociones científicas, incluso captura relaciones causales, contiene ciertas verdades. Hasta en la vida práctica de los sectores sociales subalternos se esboza una filosofía que no coincide con la visión dominante, a la que adhieren en las palabras pero no puede emerger como aglutinadora de esos sectores. En términos generales, el “buen” sentido es portador de un núcleo de verdad del que no puede prescindirse y que una filosofía de la praxis no puede arrancar de cuajo, tiene que dialogar con él. Esta apunta a su revisión, pero cuenta con él, los intelectuales deben contar con él, para contribuir a la toma de consciencia política de los sectores subalternos, para elaborar un nuevo sentido común, con otros valores y otra ética.

Sin pretender una interpretación literal ni precisa de lo que quiere decir Gramsci, suponemos que la filosofía moral dominante subyace a los juicios morales de los sujetos, es absorbida acríticamente por gran parte de la sociedad en sus prácticas y sostiene las relaciones de poder. De este modo, las filosofías morales elaboradas en la historia del pensamiento se encarnan, o se derraman “figurativamente” como sentido común, de modo que cada grupo tiene el suyo, que es en el fondo la concepción más difundida de la vida y la moral. En una línea parecida, y en una indagación empírica en la TRS, los trabajos de Barreiro (2013) han permitido vincular la ideología del mundo justo con las RS hegemónicas en jóvenes de nuestra sociedad (ciudad de Buenos Aires). Al interpretar la justicia o el castigo solamente en términos de retribución o

castigo al daño, sus narrativas dejan por completo de lado a la justicia distributiva, de los bienes y recursos sociales. El proceso de adquisición moral de los individuos consiste en un proceso de apropiación de RS hegemónicas (la justicia retributiva como castigo o recompensa producido por una autoridad), impulsado por una filosofía moral asumida: el mundo es un lugar justo donde cada uno obtiene lo que merece. Se trata de la legitimación del orden social que se instauró con la Revolución francesa, y en la que se ancla la RS retributiva de la justicia, hegemónica en la sociedad argentina. Esta creencia, es más que un “horizonte” en el que situar las RS, interviene en la constitución en la representación de justicia de los jóvenes, porque condiciona fuertemente su apropiación de las RS (Barreiro y Castorina, 2016). Es decir, la creencia ideológica en un mundo justo (una justicia fuera de la sociedad, como natural al mundo mismo) es el marco interpretativo al que se incorporan (permiten anclar) las RS hegemónicas en esta sociedad. Tal sentido común moral restringiría la conformación de la RS retributiva, al tiempo que rechaza o niega la justicia distributiva, que podría llegar a poner en cuestionamiento al orden social ya establecido.

EL SENTIDO COMÚN EN EL CONOCIMIENTO ACADÉMICO

Hemos considerado la convivencia y los conflictos entre el sentido común, en términos de RS, y el conocimiento científico, y el pasaje de uno a otro. A este respecto, no hay dudas de que los académicos en su vida cotidiana, y ante situaciones desafiantes, dan muestras de una polifasia cognitiva, como los otros ciudadanos. Así, un historiador que ha sometido a una crítica sesuda al concepto de identidad nacional romántico, transmitido en la historia oficial, sin embargo, en las conversaciones en su comunidad afirma la conciencia de una nación eterna, definitiva y esencial, a la que adhiere intensamente por fuera de cualquier relativización conceptual. En las discusiones mencionadas desde el comienzo de este trabajo, hay quienes han defendido la radical heterogeneidad de los conocimientos, o la tesis de que la ciencia se puede reducir al sentido común, o de que hay un interjuego entre ellos, de problematicidad aún abierta, como en la perspectiva psicosocial de las RS.

Sin embargo, cabe otra pregunta: ¿la propia producción y prueba del conocimiento científico queda al margen de una concepción compartida del mundo? y, en el corazón de la propia práctica científica, ¿no intervienen las diferencias culturales y los valores éticos y políticos de los científicos? Quizás pueda ayudarnos para esbozar una respuesta la invocación de la tesis gramsciana del sentido común como interiorización de una filosofía hegemónica incorporada acríticamente por los hombres y mujeres “de a pie”, aquí sería en el ejercicio mismo de la práctica científica.

Ya en Bachelard (1993) o Bourdieu (2003), el saber prerreflexivo insiste en tanto “obstáculo” epistemológico en la práctica normal de la investigación, no solo en su origen histórico, sino durante su ejercicio, y en su contra se propone la vigilancia epistemológica, para mantener la autonomía científica. Se trata, principalmente, de la relación imaginaria de los científicos con su práctica, bajo la influencia de una filosofía, como el sustancialismo, el realismo ingenuo, o del empirismo de la inmediatez que acecha a la práctica científica y retorna una y otra vez a lo largo de todo su transcurrir. De ahí que nos permitamos preguntar si “al interior” de la producción de conocimientos interviene algo así como un sentido común académico de los científicos. Básicamente, asociamos a este último con las concepciones del mundo, –que sin duda no son la única forma de sentido común, pero son una condición indispensable para la práctica de las ciencias. Una idea, quizás muy discutible, referida a una comunidad –la científ-

ca– con una dinámica muy específica en su organización institucional, un modo de disputar posiciones en su campo y producir conocimiento siguiendo reglas de validación.

La noción de “marco epistémico” (en adelante, ME), propuesta en la obra de Piaget y García, *Psicogénesis e historia de la ciencia* (1982) pretende identificar en el dominio de los problemas de una práctica científica, el predominio de la influencia del medio social en el proceso cognoscitivo. Se trata de “un sistema de pensamiento, rara vez explicitado, que permea las concepciones de la época en una cultura dada y condiciona el tipo de teorizaciones que van surgiendo en diversos campos del conocimiento” (García, 2001: 157). Este refiere a una cosmovisión del mundo –una concepción o visión de la naturaleza y de la sociedad–, de carácter muy general, y que forma parte del sustento ideológico de una época particular. Un ME proviene de un entramado social más amplio en el que se integran las elaboraciones científicas, que incluye concepciones del mundo, visiones religiosas, aspectos normativos y morales, valores éticos y políticos, expresiones de los conflictos y relaciones sociales, que condicionan la elaboración científica. Cualquier ME, en la práctica científica, posibilita el recorte que se hace de la realidad, de modo que algunos fenómenos se problematizan y se vuelven “objeto de pregunta”, mientras que a otros los mantiene en el terreno de lo obvio o de lo absurdo, impidiendo su problematización, incluso condiciona el tipo de modelo explicativo que se propone. Esta tesis se vincula con la afirmación de que las revoluciones científicas, como la de la mecánica del siglo XVIII, se deben a una reformulación de los problemas que eran objeto de estudio y de las grandes preguntas que guían la indagación, antes que a un refinamiento técnico o metodológico.

En esta perspectiva, al comparar la ciencia china con la occidental, se puede ver que Aristóteles –y toda la mecánica hasta Galileo– no llegó a formular el principio de inercia, rechazó como absurda toda idea de movimiento permanente no ocasionado por la acción constante de una fuerza. En cambio, cinco siglos A.C. encontramos la siguiente afirmación de un pensador chino: “la cesación del movimiento se debe a una fuerza opuesta. Si no hay fuerza opuesta, el movimiento nunca se detendrá” (García, 2001: 68). Debían pasar más de dos mil años antes que la ciencia occidental llegara a esta concepción y lo más sorprendente: el hecho de que el enunciado arriba citado no fuera considerado como un descubrimiento, sino como un hecho natural y evidente. La concepción aristotélica del mundo era completamente estática, mientras para los chinos el mundo estaba en constante devenir. En otras palabras, dos concepciones del mundo (*Weltanschauungen*) diferentes conducen a explicaciones físicas diferentes. La diferencia entre un sistema explicativo y otro no era metodológica ni de concepción de la ciencia, era una diferencia ideológica que se traduce por un marco epistémico diferente de la especificidad de los procesos de construcción y puesta a prueba con los medios propios del campo, o los nuevos que se originan en su historia. Por lo demás, el ME no determina la verdad o falsedad de las teorías, pero las condiciona en varios aspectos muy relevantes, como el modo de formular los problemas, el recorte del objeto de investigación, las elecciones metodológicas y el tipo de explicación que se acepta (García, 2001, 1988).

Haciendo un salto histórico, cuando la mayoría de los neurocientistas contemporáneos consideran que los procesos educativos se pueden explicar y promover en términos del funcionamiento cerebral (“el cerebro va a la escuela”, o “el cerebro aprende”) y otro tanto sucede con la salud mental (“el cerebro sufre”), ¿están planteando una cuestión que se resuelve con datos científicos? La respuesta es que no, que si bien las neurociencias son un conocimiento científico de gran importancia y se basan en hipótesis suficientemente verificadas, considerar que la educación depende solo del funcionamiento cerebral, no es una tesis sustentada en investigación científica específica, sino una derivación de una concepción del mundo. Esto es, la

tesis que el mundo es un entramado de relaciones bioquímicas y físicas, y que cualquier otro fenómeno, como la práctica educativa o la salud mental o los fenómenos psicológicos, se pueden reducir a procesos bioquímicos. Se trata de una filosofía naturalista dura, la que viven en su comunidad los científicos y que no han examinado, y ni siquiera reconocen como tal, tal es su obviedad (Castorina, 2016).

Ciertos científicos sociales, y también psicólogos e historiadores, y por supuesto muchos investigadores en ciencias naturales, consideran que la investigación es “neutral” respecto a los valores éticos y políticos que sostiene un científico. También piensan que utilizar una metodología experimental o solo buscar relaciones causales simples es garantía de un conocimiento objetivo. Además, interpretan que la objetividad solo resulta de la representación de un mundo de hechos ya dados, rechazando que algún valor, interés grupal o subjetivo pueda formar parte de la elaboración y la prueba de un conocimiento, y pueda ser parte de la conquista de la objetividad. De este modo, ponen en juego una visión positivista, que sostiene una paradójica valoración positiva de la “neutralidad” de la ciencia, mientras se defiende una disociación entre hechos y valores. Esta concepción integra la formación de los científicos y su actividad profesional; es tan natural para ellos como el aire que respiran. En este contexto ideológico se hace la ciencia –en casi todos lados– y se marca la relación de los científicos con sus colegas y con la sociedad, se acepta esta epistemología como algo intrínseco al hacer ciencia, y no se las pone en duda, es una evidencia de su práctica.

Cabe, sin embargo, hacer una distinción: no todo ME que orienta la práctica de una ciencia es sentido común académico, ya que, al ser explicitada, sostenida o aun cuestionada con argumentos sólidos por los científicos, pierde aquel carácter inercial, impositivo o simplemente actuado sin ser tematizado; análogamente, cuando se la vincula sistemáticamente con la investigación, pierde los rasgos que la aproximan al sentido común filosófico. Por ejemplo, el análisis de su perspectiva dialéctica en la biología constructivista, en Lewontin (1998) o en la teoría sociológica por Bourdieu (Bourdieu, 2003; Bourdieu y Wacquant, 2006), así como Vigotsky (1991), o Moscovici (2019), y quizás la filosofía relacional defendida por Einstein (1954). En estos casos, la actividad epistemológica expone y analiza su marco epistémico y su modalidad de intervención sobre la propia producción de conocimiento y, por lo general, al hacerlo se cuestiona a otro marco hegemónico antagónico sobre disciplina, que obstaculiza la transformación del conocimiento. Así, cuando Lewontin (1998); Lewontin y Levin, (1985) afirman la tesis de una biología dialéctica, lo hacen cuestionando la concepción del mundo escisionista del darwinismo entre organismo y medio, que hace resistencia a la emergencia del pensamiento sistémico en biología. Sin embargo, ellos reconocen que aquella concepción escisionista del mundo fue condición posibilitante, en otro contexto histórico, de la ruptura de la biología evolucionista con el creacionismo. Por su parte, Moscovici defiende su filosofía relacional de las RS situándolas en la relación ternaria del Sujeto-Objeto-Alter; a la vez, está cuestionando la filosofía de la escisión, que dicotomiza al individuo de la sociedad, al sujeto del objeto, a los significados sociales de las prácticas, característica de la psicología cognitiva.

En cambio, probablemente no hubo tal actitud en la ciencia china bajo el imperio de un mundo dialéctico y organicista, ni de los científicos que vivieron en el triunfo del mecanicismo newtoniano, o la hegemonía de la filosofía natural alemana con su tesis de la fuerza como principio universal –en lugar de la materia– que promovió fuertemente la investigación de las conservaciones físicas en el siglo XIX (García, 1988). En estos casos, no hubo una explicitación ni una exposición crítica de los científicos sobre su ME. Y como dijimos, la mayoría de los neurocientistas, no todos, siguen una ontología naturalista y reduccionista, implícita en sus trabajos, y que condicionaron el modo de concebir la extensión de sus descubrimientos

sobre otros campos. Aquí tampoco hubo problematización, porque es el clima intelectual hegemónico en que viven, en las facultades e institutos de investigación.

Ahora bien, en función de lo expresado antes, ¿cuáles son las razones que justifican que se hable de “sentido común académico” y no simplemente de ideas ontológicas u epistemológicas? Básicamente, se trata de tesis filosóficas que ingresa al interior de la ciencia desde el contexto social más amplio que la comunidad científica, desde las concepciones más o menos dominantes en la sociedad, como la dialéctica en China, la recordada filosofía natural hegemónica en el mundo intelectual europeo, el naturalismo materialista hegemónico, especialmente en las ciencias naturales, en el mundo globalizado, también para la comprensión de la sociedad, en forma de darwinismo social. En segundo lugar, no se trata de ideas poco coherentes o muy heterogéneas, de una simplificación figurativa de un enfoque intelectual, como en el sentido común de la vida cotidiana, sino de un marco potente para crear problemas y orientar la investigación. Lo relevante es que los científicos discuten hipótesis, teorías y métodos, pero aquella concepción permanece de modo implícito en su accionar. Con todo, este carácter es compartido con el sentido común cotidiano: en este, lo que está en la punta de la lengua, son frases hechas, como protoexplicaciones, o como creencias, y lo que no está al alcance de la mano es su carácter social e histórico, incluidas las ideologías que intervienen; en las ciencias, lo implícito son los ME que orientan la producción justificada y sistemática del conocimiento. En tercer lugar, como dijimos, estos últimos han posibilitado la creación de teorías muy significativas, como las conservaciones o invariantes físicas, la física clásica, las ciencias sociales o las teorías psicológicas cognitivas, la biología darwinista y neodarwinista, o las neurociencias. Pero, a la vez, han constituido en la historia de la ciencia “obstáculos epistemológicos” para el avance de muchas disciplinas y su reformulación. Insistimos, el pensamiento de la escisión ha frenado la reconstrucción de la biología en términos sistémicos o las ciencias sociales, o en la psicología cultural y social, hasta ha obturado la investigación interdisciplinaria. Se requiere un ME que posibilite las relaciones organismo-medio, o las interacciones entre individuo y sociedad, subjetividad y objetividad, hechos y valores. Ello supone, insistimos, una toma de distancia de una filosofía de la escisión, sea el darwinismo que disociaba organismo y medio, sea un estudio de fenómenos sociales disociando tajantemente individuo y sociedad, o estudios del aprendizaje solo como un proceso cognitivo individual, entre tantos otros. En síntesis, al examinar críticamente las condiciones sociales de las investigaciones, sean las concepciones del mundo o los valores éticos y políticos que les son propios, se puede reorientar la producción de conocimientos.

APERTURAS PARA PENSAR LA ACTIVIDAD ACADÉMICA

Este trabajo ha intentado –un poco presuntuosamente– exponer algunas versiones sobre el sentido común y, en particular, sus relaciones con el conocimiento científico. Ante todo, quisimos mostrar muy brevemente la diversidad de significados y de sus niveles de análisis en la historia del pensamiento. Luego, nos ocupamos de las contribuciones de la TRS para su estudio, resaltando el lugar de los conflictos entre los grupos sociales en su sociogénesis y, muy particularmente, sus interacciones con el conocimiento científico, para el cual fue clave el concepto de “polifasia cognitiva”. Más adelante, expusimos otro enfoque del sentido común, no centrado en los fenómenos específicos, como una epidemia o la inteligencia, al modo de las RS, tratado directamente como efecto de un derrame de la filosofía de los intelectuales sobre los sectores subalternos, desde la hegemonía política. Finalmente, asumimos una forma de sentido común también filosófico, como concepción del mundo interiorizada en la práctica misma de las ciencias, aso-

ciada al contexto social e histórico, con sus disputas. Así, el sentido común académico con sus tesis epistemológicas y ontológicas, así como sus valores éticos y políticos, constituye el aire intelectual que “respiran” los científicos, y ha condicionado la formulación de los problemas o los modos de explicar su dominio de conocimiento. Por supuesto que hay un propio modo de producir conocimientos y ponerlos a prueba, que tiene su autonomía respecto al marco epistémico. Solo cuando este es explicitado y cuestionado por los científicos se crean nuevas condiciones para la reorganización de las teorías científicas, y es probable que dicha actividad le quite al marco epistémico el carácter de “sentido común académico”.

¿Cuáles serían algunas consecuencias de estos diferentes análisis para pensar la producción de conocimientos en la vida universitaria? ¿Se puede defender una distinción tajante entre sentido común, entre cualquiera de sus versiones y la producción de conocimientos en la universidad pública? Sin duda, no estamos en condiciones de hacer un examen cuidadoso ni riguroso, sino solamente indicar o esbozar ciertos aspectos y problemas, que podrían ser examinados por los propios investigadores. Solo esbozamos algunas notas provisionales que podrían contribuir a formular un programa de trabajo sobre las dimensiones del sentido común y la vida académica.

En primer lugar, y respecto de la enseñanza universitaria, el enfoque de las RS y la polifasia cognitiva nos advierte que la enseñanza de las ciencias, particularmente las ciencias sociales, desafían a una enseñanza que desconoce los saberes previos de los alumnos, en este caso, aquellas representaciones sobre la identidad nacional, la inflación o el género, la justicia o los fenómenos de historia reciente, u otras etnias. Saberes que hunden sus raíces en la memoria colectiva de su grupo de pertenencia o en sus experiencias sociopolíticas y les permite resignificar las situaciones inéditas que enfrentan. En cualquier caso, ellas circulan en el ámbito de las clases universitarias, y conviven con los saberes científicos transpuestos como saberes universitarios (Chevallard, 1997), y con saberes sobre las prácticas profesionales (Castorina, Barreiro y Carreño, 2010; Semán y Wilkis, 2020).

Una propuesta constructivista apuesta a que el modo de formular las situaciones didácticas tienda a favorecer y promover aquel diálogo entre los diversos saberes, fortaleciendo la participación de los alumnos, con sus propias RS, sobre la base del reconocimiento de la heterogeneidad de las culturas y de las diversas etnias. También, un compromiso de los docentes e investigadores con los sectores subalternos, lo que puede llevar a los docentes a intervenir para promover la transformación de las RS sexistas o estigmatizadoras en otras RS que expresen la lucha de aquellos sectores, pero en el intercambio y disputa. A través de la discusión crítica –a partir de sus RS y otros saberes previos– los actores de la enseñanza universitaria teniendo como referencia a los saberes universitarios, pueden aproximarse, al menos en el contexto académico, a los conocimientos de las ciencias sociales.

En segundo lugar, la diversidad de esos saberes debe dar lugar a un debate poco frecuente en el medio académico, entre los docentes, alumnos e investigadores acerca de los múltiples vínculos del sentido común, que no es único ni ahistórico, y en la diversidad de sus dimensiones, con la práctica de las ciencias en la universidad tanto como en su enseñanza. A este respecto, asumimos la tesis de Moscovici, de reivindicación del sentido común, no evaluado como irracional, dicotómicamente separado de los conocimientos científicos, sino como otro saber, inevitable y en continua interacción con la ciencia. Tal pasaje de uno a otro involucra tanto la tesis de las rupturas epistemológicas en la constitución y transcurso de la investigación, como el uso ulterior de los conceptos en la vida cotidiana, como el retorno hacia el sentido común,

en la difusión de las indagaciones. Así, ciertas categorías en ciencias son una reelaboración del vocabulario común, entre muchos otros, el término “represión” que significa desplazamiento o suplantación en alemán, y se convierte en el concepto de represión en la teoría psicoanalítica, con su específica sistematicidad; sin embargo, el término retorna a la vida cotidiana durante la popularización del conocimiento científico, en forma de una RS metafórica en el sentido común. Este proceso podría ser tomado en cuenta por los profesionales que se ocupan de la divulgación del conocimiento científico y por aquellos que mantienen una actitud despectiva a todo saber no científico (Wagner & Hayes, 2011).

En tercer lugar, de Sousa Santos (2006, 2004) ha llamado la atención sobre la crisis del conocimiento de las disciplinas producido por las universidades, en un proceso de producción descontextualizado con respecto a las necesidades cotidianas de la sociedad. Y ello, paradójicamente, mientras muchos profesores y sobre todo estudiantes, luchaban y luchan por vincular la universidad con las necesidades de la comunidad, sea la educación básica, el medio ambiente, o la construcción de la subjetividad social. Según aquella lógica académica, los investigadores determinan los problemas científicos que deben resolverse, definen la relevancia, establecen la metodología y los tiempos de investigación. De este modo, la distinción entre conocimiento científico y tecnología, o entre ciencia y sociedad es muy nítida, y si la sociedad los aplica o no es indiferente al conocimiento producido y a los propios científicos.

Sin embargo, este enfoque ha sido desafiado por el conocimiento pluriuniversitario, que lo cuestiona y se caracteriza esencialmente por la aplicación y elaboración con organizaciones más flexibles, menos jerarquizadas, en sistemas abiertos de intercambio con los actores sociales. Por lo general, se hacen fuera de la universidad, por lo que la formulación de los problemas y los criterios de relevancia se establecen entre los investigadores y los usuarios, adoptando dos modalidades: De una parte, ha sido característico del neoliberalismo en que vivimos, vincular el conocimiento universitario con las empresas, la universidad con el mundo mercantil. De otra, esta forma ha adoptado una modalidad más solidaria, en términos de la generación de investigaciones que toman a los actores sociales como partícipes, como interlocutores, como agentes de la elaboración de las investigaciones académicas. Tal sería el caso de estudios sobre el medio ambiente, la polución, o sobre la educación popular, entre otras, la alfabetización de adultos, o el modo de organizar a las empresas recuperadas.

En las universidades públicas, numerosos equipos de investigación y cátedras han bregado también por instaurar la autocritica de la universidad respecto del mundo social y han tomado partido por el conocimiento pluriuniversitario, en la modalidad que permite a los investigadores un trabajo fructífero en las organizaciones solidarias, los movimientos sociales, las empresas recuperadas, etc. En lo que concierne a nuestro propósito, por su propia contextualización, la exigencia de recortar el objeto de investigación, la naturaleza de los temas de trabajo y los métodos de investigación pertinentes, tienen un componente central en el diálogo con otras formas de conocimiento. Más aún, diríamos que se da lugar a indagaciones colaborativas, donde los saberes de las prácticas, las RS de los pobladores acerca del tema en cuestión, su saber experiencial de las pérdidas del trabajo o el dolor e incertidumbre de la pandemia o el fracaso escolar son parte crucial de la producción de conocimientos. Todo ello genera un cambio muy sustantivo en el vínculo entre conocimiento académico y sociedad, en base al reconocimiento de los saberes no universitarios. Y cuando hablamos de la transferencia de los conocimientos universitarios a la sociedad, se compromete la relevancia de la participación de los actores de las comunidades involucradas, una genuina reciprocidad de los diversos saberes que atraviesan a estas últimas y los procedimientos propiamente académicos.

Finalmente, y respecto al incremento del interés en el mundo académico por la investigación interdisciplinaria, retomamos la cuestión del sentido común académico. Aunque hay diferentes versiones, acordamos con Rolando García (2006) en que dicha investigación se orienta a construir sistemas complejos, estableciendo relaciones sistemáticas entre las dimensiones de un fenómeno siconatural. Un sistema capaz de dar cuenta de fenómenos como la sequía, los problemas ambientales, la salud mental o, el aprendizaje escolar, y que ninguna disciplina puede por sí explicar, sea una ciencia natural o una ciencia social. Más aún, el conocimiento pluridisciplinario trata de cuestiones que son en buena medida interdisciplinarias, incluyendo saberes populares y RS de los actores sociales. Ahora bien, los ensayos de interdisciplinariedad exigen un consenso en el ME que haga posible la colaboración entre diferentes sectores del conocimiento. Un acuerdo de base, de tipo ideológico, entre los investigadores de las diferentes disciplinas, respecto de qué está hecho el mundo, así como un conjunto de valores éticos y políticos, respecto al curso de acción para transformar el mundo a partir de las indagaciones.

Ahora bien, volvamos al estudio de los procesos de enseñanza y aprendizaje, desde el nivel inicial hasta la universidad. Claramente, deben participar desde las neurociencias educativas, los docentes, los psicólogos del aprendizaje y los psicólogos sociales, los sociólogos, y hasta didactas y pedagogos. Muchos neurocientistas adoptan una visión –a veces entusiasta– de investigación interdisciplinaria con aquellos otros campos para estudiar e intervenir los procesos de aprendizaje, desde la escuela a la universidad. Sin embargo, en la mayoría de sus propuestas, se pide a los docentes que los escuchen, que vayan a los laboratorios de neuroimágenes, que los psicólogos remitan para ser científicos a las neurociencias, o se elaboren paquetes educativos, bajo la contribución de las neurociencias. ¿Qué tiene de interdisciplinaria esta propuesta? Decididamente nada, justamente, porque no se reconoce la igualdad epistémica de las disciplinas, su intervención colaborativa desde la especificidad de sus conocimientos. Lo que impide una genuina actividad interdisciplinaria reside en el naturalismo, omnipresente en los neurocientistas, según la cual todo proceso educativo o psicológico se reduce a fenómenos bioquímicos, sin duda suponiendo ser la “reina de las ciencias”, la neurociencia, y la subordinación cuando no la eliminación de estudios culturales o de psicología cultural o propiamente didácticos acerca de la enseñanza y aprendizaje. Este naturalismo es una filosofía hegemónica en el mundo académico que es asumida, la mayor parte de las veces, sin saberlo, y tampoco sin dudar de su lugar disciplinar en los estudios sobre el aprendizaje. Estamos otra vez, ante el sentido común académico, cuyo cuestionamiento –y adhesión a otra concepción del mundo– es condición para poder elaborar una actividad interdisciplinaria. Promover esta reflexión crítica, que no es obvia o inmediata, debería ser parte de una política científica universitaria dirigida a generar investigaciones interdisciplinarias sobre medio ambiente, el hambre, las sequías o inundaciones, la constitución de las subjetividades sociales o las representaciones sobre la pandemia actual.

Para iniciar una actividad colaborativa para el problema del aprendizaje escolar, por casos, hay que compartir explícitamente una misma concepción del mundo, relacional y dialéctica, al menos, en tanto se supongan procesos de interacción entre diversos subsistemas que lo producen, sin privilegios para ninguno. Es preciso que los distintos investigadores acuerden los valores “o cursos de acción” que se persiguen, ya que buscar el control de los comportamientos no contribuye al trabajo colaborativo, mientras aspirar a promover la autonomía intelectual y un espíritu crítico en los alumnos, sí lo promueve. Así, sería posible una vinculación productiva y consistente entre las disciplinas involucradas en la adquisición de los conocimientos escolares y se daría lugar a trabajos interdisciplinarios. En síntesis, postulamos que la investigación cooperativa elabora una representación, un recorte de la realidad (podría ser el proceso de

aprendizaje escolar, entre otros) que es analizable como una totalidad organizada, con un funcionamiento característico. Esto último significa articular, en sus mutuas relaciones, los procesos propiamente psicológicos, la práctica educativa y sus condicionantes biológicos. Cada disciplina involucrada (neurociencia, psicología del aprendizaje o didáctica disciplinar, entre otras) ensaya un diálogo con las otras, en un pie de igualdad. Por ahora estamos ante un proyecto o un programa, todavía no es una actividad efectiva de investigación, pero asumir una concepción del mundo es imprescindible. Esto mismo podría decirse de las investigaciones sobre medio ambiente, o los fenómenos pandémicos, o el hambre.

Respecto del sentido común académico: se puede esperar de los investigadores universitarios –en cualquier construcción de conocimiento, en cualquier ciencia– una interpelación o una reflexión crítica sobre las condiciones sociales que operan sobre su oficio, fijadas a sus prácticas de indagación. Hacer ciencia no depende solamente de los métodos y criterios de verificación, sino también de algún compromiso filosófico inevitable, pero revisable críticamente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bachelard, G. (1993). *La Formation de l' esprit scientifique*. Paris: PUF
- Barreiro, A. (2013). The ontogénesis of Social Representation of justice: Personal conceptualización and social constraint. *Papers on social representations*. 22 1.13-1.26
- Barreiro, A.; Castorina, J. A. y Van Alphen, F. (2017). Conflicting Narratives about Argentinean “Conquest of the Desert”: Social Representations, Cognitive Poliphase, and Nothingness. En M. Carretero; S. Berger y M. Grever, *Palgrave Handbook of Research in Historical Culture and Education*. London: Palgrave Macmillan.
- Barreiro, A. y Castorina, J. A. (2016). La creencia en un mundo justo como Trasfondo Ideológico de la Representación Social de la Justicia. *Revista Colombiana de Psicología*. 24(2) 331-346.
- Becerra, G. y Castorina, J. A. (mayo de 2016). Una mirada social y política de la ciencia en la epistemología constructivista de Rolando García. *Ciencia, Docencia y Tecnología*, 27(52) 329-350.
- Bourdieu, P. (2003). *El oficio de científico*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2006). *Una invitación a la sociología reflexiva*. México: Siglo XXI.
- Castorina, J. A. (2016). La relación problemática entre neurociencias y educación. *Propuesta Educativa*. FLACSO Argentina (46) 26-40.
- Castorina, J. A.; Barreiro, A. y Carreño, A. (2010). El concepto de polifasia cognitiva en el estudio del cambio conceptual. En M. Carretero y A. Castorina (eds.), *La construcción del conocimiento histórico*. Buenos Aires: Paidós.

Chevallard, I. (1997). *La transposición didáctica*. Buenos Aires: Psique.

Chomsky, N. (2000). *New Horizons in the Study of Language and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

de Sousa Santos, B. (2004). *Perspectiva democrática y emancipadora de la Universidad*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

_____ (2006). *La Universidad Popular del Siglo XXI*. Lima: Fondo.

Doise, W. (1993). Debating Social Representations. In G. M. Breckwell & D. V. Canter (eds.), *Empirical approaches to social representations* (157-170). London: Academic Press.

Einstein, A. (1954). *Ideas and Opinions*. New York: Crown Publishers.

García, R. (2001). *El Conocimiento en Construcción*. Barcelona: Gedisa.

_____ (2006). *Sistemas Complejos*. Barcelona: Gedisa.

_____ (1988). Sociology of Science and Sociogenesis of Knowledge. En *Piaget Today*. London: Lawrence Erlbaum.

Gopnick, A. y Meltzoff (1997). *Words, Thoughts, and Theories*. Cambridge & London: The MIT Press.

Gramsci, A. (2011). *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (2003). *Cartas de la cárcel 1926-1937*. México, BUAP: Ediciones Era-Fondazione Istituto Gramsci.

Hegel, W. J. (2012). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.

Howarth, C. (2006). A social representation is not a quiet thing: Exploring the critical potential of social representations theory. *British Journal of Social Psychology*, 45(1) 65-86.

Jodelet, D. (2017). *Representacoes Sociais e mundos de vida*. San Pablo: Fundacao Carlos Chagas.

_____ (1989). *Madness and Social Representations*. London: Harvester.

Jovchelovich, S. (2007). *Knowledge in Context: Representations, Community and Culture*. London: Routledge.

Lewontin, R. y Levins, R. (1985). *The Dialectical Biologist*. Harvard: Harvard University Press.

Lewontin, R. (1998). *Genes, organismos y ambiente*. México: Fondo de Cultura Económica.

Markova, I. (2017). *Mente dialógica. Senso Comun e Etica*. San Pablo: Fundacao Carlos Chagas.

- _____ (2003). *Dialogicity and Social Representations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moscovici, S. (2019). *Psychologie des representations sociales*. Paris: Archives des Auteurs Contemporaines.
- _____ (2012). *Raison et Cultures*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études.
- _____ (2001). The Phenomenon of Social Representations. En S. Moscovici: *Explorations in Social Psychology*. New York: New York University Press.
- _____ (1976). *La Psychoanalyse: son image et son Public*. Paris: PUF.
- Nun, J. (2015). *El sentido común y la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pastré, P. (2011). *La didactique professionnelle*. Paris: PUF.
- Piaget, J. y García, R. (1982). *Psicogénesis e Historia de la Ciencia*. México: Siglo XXI.
- Semán, P. y Wilkis, A. (octubre de 2020). ¿Por qué no obedecemos? *Le Monde Diplomatique*. Edición Cono Sur.
- Vico, G. (1941). *Principios de una Ciencia Nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. México: Colegio de México.
- Vigotsky, L. (1991). *El significado histórico de la crisis en psicología*. En Obras Escogidas, Tomo I. Madrid. Visor-MEC.
- Wagner, W. y Hayes, N. (2011). *El discurso de lo cotidiano y el sentido común*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
-

Saberes campesinos y experiencias de gobierno comunitario en Colombia: disputas por legitimidad y reconocimiento de derechos



Edith Carolina Pineda Pinzón

Núcleo de Estudio “Sociedad, conocimientos y ambiente”, Centro de Investigaciones Sociales CIS/IDES, Argentina
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1674-2482> | caropinedap@gmail.com



Palabras clave:

Saberes campesinos | Gobierno comunitario | Derechos | Colombia

Recibido: 8 de octubre de 2020. Aceptado: 26 de octubre de 2020.

RESUMEN

Este artículo analiza propuestas colectivas para la protección de los saberes campesinos a partir de la experiencia organizativa del Coordinador Nacional Agrario, en Colombia. Retomando el marco teórico de los bienes comunes, se abordan mecanismos de gobierno comunitario vinculados con demandas más amplias por derechos, con las disputas por el reconocimiento de los sujetos y la configuración de territorialidades particulares en el país. La construcción de reglas alrededor de los conocimientos campesinos está en interacción con diversos sistemas cognitivos (académicos y no académicos) y dialoga con múltiples actores sociales.

ABSTRACT

This article analyzes collective proposals for the protection of peasant knowledge based on the organizational experience of the National Agrarian Coordinator in Colombia. Taking up to the theoretical framework of commons, community governance mechanisms linked to broader demands for rights, with disputes for the recognition of subjects and the configuration of particular territorialities in the country are addressed. The construction of rules around peasant knowledge is in interaction with various cognitive systems (academic and non-academic) and dialogues with multiple social actors.

KEY WORDS

Peasants knowledge | Community government | Rights | Colombia

INTRODUCCIÓN

Los conocimientos que poseen diferentes comunidades rurales se han caracterizado y nombrado como tradicionales, locales, vernáculos, entre otras denominaciones.¹ Los mismos están vinculados con procesos ecológicos, culturales, económicos y éticos que una comunidad desarrolla en interrelación con su entorno. En muchos casos han sido desvalorizados, negados o integrados a dinámicas económicas como bienes mercantiles aislados de las relaciones sociales en las que se producen.

En las últimas décadas estos conocimientos han tomado relevancia en las agendas políticas estatales e intergubernamentales y en la construcción de instrumentos jurídicos de protección y regulación. Estos instrumentos, o marcos normativos estatales, reconocen sus aportes ante problemáticas socioambientales globales, así como las tensiones entre derechos derivadas de la ampliación del sistema de derechos de propiedad intelectual.

Sin embargo, los marcos normativos estatales no son los únicos mecanismos existentes para la regulación de las relaciones alrededor de los conocimientos. Los pueblos indígenas y comunidades han desarrollado reglas e instituciones propias a través de las cuales toman decisiones respecto a su uso, circulación, reproducción o conservación. Esta capacidad de gobierno y autonomía de las comunidades ha sido también reconocida desde los organismos intergubernamentales como objeto mismo de protección. Cuestión que en la práctica se contradice con la falta de reconocimiento de derechos de las comunidades locales, tal como sucede en el caso del campesinado colombiano, sobre el cual se centra este estudio.

En Colombia, a través de distintos procesos organizativos y de movilización, el campesinado disputa el reconocimiento como sujeto de derecho y las garantías necesarias para desarrollar sus sistemas de gobier-

1 Para los fines de este trabajo utilizo las nociones “conocimientos” y “saberes” como sinónimos; así como “saberes campesinos” o “conocimientos tradicionales” para referirme a todas las ideas, información, datos y prácticas situadas, contextualizadas y recreadas de manera colectiva por los sectores campesinos a los cuales hace referencia este estudio.

no y gestión territorial propia. En estos procesos se presenta una revalorización de sus saberes y distintos escenarios de interlocución con otros sistemas de conocimiento, tanto académicos como no académicos.

En este artículo me pregunto por la manera como se concretan mecanismos de gobierno propio alrededor de los conocimientos campesinos y los posibles puntos de articulación o diálogo con otros conocimientos (académicos, indígenas, estatales, etc.). Para ello, me centro en el análisis de las propuestas construidas entre los años 2000 y 2014 por una organización campesina de carácter nacional denominada Coordinador Nacional Agrario (en adelante, CNA).

El CNA surge a finales de los años noventa como espacio de confluencia de organizaciones campesinas locales y regionales con afinidades en sus prácticas políticas y quehacer territorial. Constituye una expresión del movimiento campesino del país que dialoga con otros sectores campesinos, indígenas, afrodescendientes, urbanos, sindicales, entre otros actores. Acoto el análisis a esta organización en particular porque ha tenido un papel relevante en los debates alrededor de los derechos del campesinado y en la disputa por el sentido del desarrollo en las políticas rurales.

La construcción de los distintos apartados toma como fuentes principales los documentos originados por la organización en el marco de las movilizaciones, asambleas, foros y encuentros durante el período, tanto internos como en articulación con otros actores sociales. En su mayoría se trata de documentos publicados o divulgados por algún medio de comunicación impresa o digital, así como información del archivo de la organización. Esta información fue complementada con entrevistas a líderes del CNA durante los años 2015 y 2016.²

Retomo el marco conceptual de los *bienes comunes*, como perspectiva teórica que facilita el análisis de las reglas y prácticas instituidas alrededor de la gestión de un bien compartido por una comunidad o grupo social, en este caso, los conocimientos (Bollier, 2016: 24; Crawford y Ostrom, 1995; Hess y Ostrom, 2016b; Ostrom, 2011).

Los primeros trabajos sobre el conocimiento como bien común se producen en la década de 1990, ligados a los dilemas planteados por el incremento de la información digital, el creciente acceso a las tecnologías de la comunicación, el avance de dinámicas de cercamiento y privatización de la información estatal y académica que antes hacía parte del acceso público (Hess y Ostrom, 2016). Si bien las nuevas tecnologías generaron amplias posibilidades de circulación y acceso a los diversos conocimientos, a la vez aumentaron las restricciones debido a las regulaciones del sistema de propiedad intelectual y a problemáticas vinculadas con el almacenamiento, circulación y preservación. El conocimiento se convierte “en un recurso que hace falta gestionar, supervisar y proteger para garantizar su sostenibilidad y preservación” (Hess y Ostrom, 2016: 35).

La perspectiva de los comunes cuestiona teorías convencionales fundamentadas en la necesidad de la intervención externa estatal o privada como camino para la sostenibilidad de los bienes de uso comparti-

2 En la recopilación y sistematización de esta información fue central la relación establecida con algunos referentes de la organización a partir de mi participación en las acciones y movilizaciones del movimiento social colombiano. Asimismo, las decisiones teóricas y metodológicas se relacionan también con los aprendizajes y reflexiones generados en estos múltiples espacios colectivos.

do. Al contrario, llama la atención sobre la capacidad colectiva para autoorganizarse y crear mecanismos de cooperación que pueden garantizar la preservación y reproducción de dichos bienes con mayor efectividad que la gestión estatal o privada (Ostrom, 2011: 12). Por ello, la pregunta por el gobierno de los conocimientos campesinos, sin desconocer los marcos normativos estatales, visibiliza iniciativas colectivas que pueden entrar en diálogo, tensión o contradicción con la agencia estatal.

En este trabajo comprendo los saberes campesinos como *comunes del conocimiento*, alrededor de los cuales, además de los marcos normativos estatales nacionales e internacionales, se construyen mecanismos de gobierno comunitario dirigidos a resolver posibles conflictos relacionados con su producción, apropiación, circulación o protección. Sobre la base de esa perspectiva analítica describo la manera como el Coordinador Nacional Agrario ha construido reglas e instituciones colectivas que le permiten gestionar, regular y tramitar los conflictos identificados. Para ello, retomo un conjunto de documentos elaborados por el CNA o en articulación con otras organizaciones, denominados *planes de vida*, *mandatos* y *plataforma política*. En estos documentos se puede observar la manera como las reglas creadas buscan orientar las decisiones y prácticas económicas, políticas, culturales y ambientales producidas en los territorios locales y en las acciones colectivas con escala internacional.

EL CAMPESINADO COLOMBIANO COMO POSEEDOR Y PRODUCTOR DE CONOCIMIENTOS

Los conocimientos campesinos, como todo conocimiento, se producen y reproducen en sistemas dinámicos, que se adaptan y transforman (Fals Borda, 1992; Toledo y Barrera-Bassols, 2008). Son situados y contextualizados; se ponen en juego en las dinámicas cotidianas y de orden práctico de las comunidades. Hacen parte de los modos de producción, de la estructura cultural, de la relación con el territorio, de las luchas y demandas políticas, entre otros. Como afirma Lazos (2012: 20), la producción de conocimientos se genera en la interacción y el diálogo con distintos actores; se basa en una experimentación continua entre factores ecológicos, socioeconómicos y culturales.

En Colombia, las comunidades campesinas producen y reproducen conocimientos en la interacción entre los múltiples actores presentes en los territorios: diversas poblaciones, organizaciones sociales, entidades estatales y académicas, actores armados, empresas, entre otros. Igualmente, se producen en la interacción de factores particulares del contexto rural colombiano: las desigualdades estructurales en el acceso a la tierra, bienes y servicios; el constante desplazamiento forzado interno y las múltiples violencias derivadas tanto del conflicto social y armado que vive el país hace más de sesenta años como del avance de proyectos de explotación extractiva en los territorios habitados por las comunidades.

Estos conocimientos están vinculados con las transformaciones de los modos de producción, la relación establecida con la naturaleza, las formas de habitar los territorios, las estructuras culturales y los procesos organizativos. Algunos autores señalan la existencia de un tipo de racionalidad ecológica y ambiental desde la cual se abren procesos de valoración y legitimidad de los saberes campesinos dados sus

aportes en la reproducción de la diversidad biológica y cultural (Toledo y Barrera-Bassols, 2008; Toledo, 1993; Altieri, 1991; Altieri y Nicholls, 2000).³

Sin embargo, en Colombia, estos conocimientos están atravesados por una desvalorización del campesinado y la negación de su existencia como sujeto de derechos a través de las políticas rurales y el enfoque gubernamental del desarrollo. Si bien, en consonancia con los marcos normativos internacionales, las políticas ambientales resaltan el papel ecológico del campesinado a través de sus prácticas y saberes, esto no se condice con las políticas rurales. Desde la acción estatal, la protección de los conocimientos tradicionales se sitúa como una cuestión exclusiva de la gestión ambiental, desligada de otros campos de las políticas; por lo cual entra en contradicción con el desconocimiento de los sujetos que los producen.

Durante los años 2000-2014, las políticas agrarias nacionales fortalecieron la producción agroindustrial y la economía extractivista, agudizando las relaciones de desigualdad, pobreza, marginalización y falta de reconocimiento del modo de vida campesino (Moncayo, 2008; Ospina, 2018; Salgado, 2002). Esto se expresa, en los Planes Nacionales de Desarrollo (PND) de este período,⁴ en los cuales están ausentes lineamientos de protección de los conocimientos campesinos y muy pocas veces se plantean los términos *campesino/a/campesinado* para referirse al sujeto de las políticas. Prima un enfoque de modernización del campo que define a los sujetos desde una dimensión económica como *empresarios*. En línea con dichos planes, en las políticas rurales no se habla del campesinado como un actor social, son más paquetes de programas (PNUD, 2011: 54) que refieren a un *productor* aislado de las relaciones culturales, espirituales, ecológicas o políticas.

Las políticas desconocen que los conocimientos campesinos son parte integral de la relación con los bienes naturales y de la gestión de los territorios. Por tanto, la protección de los conocimientos tiene que ver con la protección de los territorios, de los bienes naturales y de las condiciones de vida de quienes los producen. Involucra las políticas dirigidas tanto a los conocimientos como bienes específicos como aquellas que tienen que ver con la acción de diversos actores nacionales y transnacionales sobre los territorios.

En este contexto de políticas rurales, el campesinado se ha posicionado como actor que demanda el reconocimiento de derechos específicos, disputa el sentido del desarrollo y del enfoque de las políticas. Se resalta su capacidad de resistencia, de movilización y protesta constante, que aun en un contexto de constante represión, persecución, despojo de sus territorios y múltiples violencias, construye vías de interlocución con entidades estatales y plantea un contrapeso a las políticas gubernamentales de modernización del campo (Mondragón, 2002; Salcedo et al., 2013). En estas dinámicas, el campesinado ha identificado afectaciones sobre sus sistemas de conocimiento y ha construido mecanismos para su recuperación, protección y

3 Toledo habla de una racionalidad ecológica (1993: 6) en cuanto el modo de producción –y fundamentalmente de vida– campesino se sustenta en la gestión múltiple y variada de los ecosistemas productivos manteniendo la diversidad medioambiental y biológica. En esta línea también adquieren relevancia en los debates alrededor de la agroecología como respuesta adecuada a los problemas socioambientales relacionados con la producción agrícola industrial (Altieri, 1991; Altieri y Nicholls, 2000).

4 Los Planes Nacionales de Desarrollo recogen la propuesta política que orienta la acción gubernamental. Son la expresión del grupo tecnocrático que acompaña a cada gobierno y por tanto están basados en un enfoque específico sobre el desarrollo (Salgado, 2003). Durante el período estudiado se presentaron cuatro PND.

circulación. En estos mecanismos construidos por la organización Coordinador Nacional Agrario (CNA) dedico los siguientes apartados.

LOS CONOCIMIENTOS CAMPESINOS EN LA CONSTRUCCIÓN DE MECANISMOS DE GOBIERNO COMUNITARIO

La noción de gobierno comunitario usada en este trabajo refiere a la capacidad colectiva de crear sistemas de regulación y administración de bienes comunes. Retoma los planteamientos de Elinor Ostrom sobre las instituciones de acción colectiva a través de las cuales se logra el uso productivo y a largo plazo de un recurso de uso común. En esta perspectiva, las instituciones se definen como los conjuntos de reglas de conocimiento común que orientan las acciones y decisiones, definen prohibiciones, sanciones y procedimientos (Ostrom, 2011: 109).

En este sentido, el CNA cuenta con instituciones colectivas desde las cuales se produce la regulación y administración de sus conocimientos. Los conjuntos de reglas han sido construidos a lo largo de los años a través de las dinámicas organizativas y de movilización del campesinado y se encuentran en diversos mecanismos de gobierno, tales como: la *plataforma política*, los *planes de vida* y los *mandatos*.

Estos tres mecanismos emergen en los últimos años de 1990 y se van consolidando a lo largo del período analizado (2000-2014). Se trata de documentos (físicos y digitales) en los cuales se expresan principios, objetivos, acuerdos, líneas de acción, prohibiciones y procedimientos para la acción organizativa. Abordan las posiciones de la organización sobre distintas problemáticas rurales y nacionales, las demandas por tierra, territorios y derechos, la relación con los bienes naturales, propuestas para las políticas nacionales, entre otros. No están redactados de manera exclusiva alrededor de los conocimientos, pero constituyen marcos generales para su regulación.

Los diversos documentos contienen reglas específicas para la recuperación, control, protección y circulación de los conocimientos. Desde estos mecanismos se puede comprender el lugar los conocimientos en la acción política de la organización e identificar reglas concretas que orientan las acciones y decisiones sobre los conocimientos. Algunas disposiciones incluidas en esos mecanismos tienen un carácter declarativo en cuanto manifiestan puntos de vista y concepciones sobre lo que deberían ser las políticas nacionales desde la perspectiva de la organización. Otras, en cambio, constituyen lineamientos normativos que regulan la relación con otros actores públicos y privados.

Cada uno de estos documentos es resultado de distintos momentos organizativos y ámbitos de acción, tal como lo esquematiza la siguiente tabla:

Tabla 1. *Mecanismos de gobierno propio del Coordinador Nacional Agrario*

MECANISMOS DE GOBIERNO PROPIO DEL COORDINADOR NACIONAL AGRARIO		
	ÁMBITO DE FORMULACIÓN	ÁMBITO DE REGULACIÓN
Plataforma política	Se construye en asamblea con la participación de representantes de las organizaciones locales y regionales que confluyen en el CNA.	Orienta las acciones como organización nacional.
Planes de Vida	Se construyen al interior de los procesos organizativos locales que confluyen en el CNA. Existen distintos planes de vida locales, con las particularidades de cada territorio.	Concepto adoptado por el CNA desde la plataforma política para dar cuenta de las propuestas de ordenamiento territorial propio fundamentadas desde la noción de vida digna. Cada plan de vida establece directrices para la acción interna local.
Mandatos	Resultado de los acuerdos generados en espacios de confluencia, articulación y movilización del CNA con otros sectores sociales.	Señalan principios, objetivos y acciones para la acción colectiva. A la vez, establecen demandas dirigidas a las instituciones estatales y a sectores privados, tales como empresas petroleras o mineras presentes en los territorios.

En los siguientes apartados describo estos tres mecanismos, caracterizando la manera como se presentan las regulaciones y líneas de acción para la protección de los saberes campesinos.

LOS CONOCIMIENTOS CAMPESINOS EN LA PLATAFORMA POLÍTICA

Los acuerdos que conforman la plataforma política del CNA son adoptados en el marco de asambleas con la participación de representantes de las organizaciones locales. Desde la conformación de la organización en el año 1998, se han realizado cinco asambleas en las cuales se han integrado de manera progresiva debates y ejes de trabajo vinculados con los cambios en el contexto nacional, los debates mundiales respecto a los conflictos socioambientales, la sustentabilidad del desarrollo y el reclamo de derechos particulares para el campesinado.

En los primeros años, la organización se centró en los problemas de redistribución de la tierra, las condiciones para la producción y la protección de la economía campesina (Bedoya, G., 2016. Comunicación personal). Es en la tercera asamblea, realizada en el año 2008, cuando se incorporan disposiciones específicas sobre la protección de los conocimientos, identificando problemáticas referidas a procesos de *pérdida* de conocimientos y planteando vías de regulación o acción para enfrentarlas, especialmente con relación a las condiciones necesarias para su *recuperación*.

Como primer eje de regulación y acción, la recuperación de los conocimientos campesinos emerge vinculada directamente con la conservación de la naturaleza, la identidad campesina y la soberanía ali-

mentaria (CNA, 2009). La soberanía alimentaria retoma el concepto acuñado por la Vía Campesina en la década de los noventa como cuestionamiento a la manera como desde un modelo neoliberal y de producción corporativa se organiza la producción, la distribución, el comercio y consumo alimentario y agrícola. Propende a la construcción de relaciones fundamentadas en los derechos, la igualdad y la solidaridad.

Las cuestiones que retoma la plataforma política se enmarcan en las múltiples controversias (nacionales e internacionales) en relación con la adopción de proyectos de producción agrícola basados en paquetes tecnológicos de semillas, la consolidación de la industria semillera y el fortalecimiento de los derechos de propiedad intelectual para el libre comercio (Grain, 2004, 2007, 2010; Shiva, 2003; Vía Campesina, 2005; Grupo Semillas, 2012). Las propuestas alrededor de las semillas y los conocimientos van además de la mano con diversas campañas internacionales (Vía Campesina, 2003) y estrategias locales de distintas organizaciones y comunidades campesinas, tales como “reservorios de semillas”, intercambios comunitarios, proyectos de huertas y diversidad de especies, entre otros (Pineda, 2012; Grupo Semillas, 2014).

En la plataforma política del CNA, los conocimientos aparecen gestionados como parte de un proceso más amplio de aprendizaje y recuperación de prácticas de producción que implica la amplia circulación de datos e información sobre la manera como se seleccionan, reproducen, guardan e intercambian semillas. A esto se suman estrategias vinculadas con el aprovechamiento de los conocimientos de la población mayor, el diálogo intergeneracional (CNA, 2009: 72), su promoción a través de la educación, los medios de información, las festividades y todo lo asociado con la producción simbólica (y artística) y material de las comunidades campesinas (CNA, 2009: 66).

Por otro lado, la recuperación de conocimientos aparece también como parte de los procesos de reparación por las rupturas en la memoria colectiva generadas por el desplazamiento forzado y el conflicto social y armado que atraviesan los territorios (CNA, 2009: 67).

Los documentos que recogen los acuerdos denominados plataforma política plantean también acciones de respuesta a lo que la organización identifica como dinámicas de “enajenación de conocimientos tradicionales a través del sistema de Patentes”, problemática que se ve asociada con las dinámicas de las políticas nacionales de educación, investigación, ciencia y tecnología. El CNA señala la existencia de apropiación por parte de empresas, laboratorios y gobiernos extranjeros a través de convenios de cooperación o contratos de bioprospección (CNA, 2009: 73). La acción colectiva que se propone en la plataforma se orienta a la oposición a toda presencia de empresas e implementación de proyectos. Esta directriz dialoga con las acciones de movimientos internacionales como la Vía Campesina a lo largo del período 2000-2014, desde donde emergieron campañas y movilizaciones contra la Organización Mundial del Comercio (OMC), la presencia de la empresa Monsanto en los territorios (principal referente de la industria semillera) y contra los tratados de libre comercio que exigen el fortalecimiento de patentes y propiedad intelectual sobre bienes naturales (Vía Campesina, 2000, 2004, 2015).

LOS CONOCIMIENTOS CAMPESINOS EN LOS PLANES DE VIDA

Los documentos que recogen los planes de vida campesinos expresan las propuestas de ordenamiento territorial definidas por las organizaciones que confluyen en el CNA. Como concepto retoma lenguajes y lógicas organizativas desarrolladas por pueblos indígenas en el ejercicio de derechos colectivos.⁵ La extensión de la idea de plan de vida a los procesos organizativos campesinos da cuenta del diálogo y retroalimentación entre estos actores y el desarrollo de elementos de autonomía y autogobierno por parte del campesinado.

Los *planes de vida* son resultado de un acuerdo político en relación con los principios de vida comunitaria y enfoques del desarrollo desde las comunidades y la manera como se establecen las relaciones en los territorios. Como noción, permite enmarcar distintas experiencias de las organizaciones locales que confluyen en el espacio que se han desarrollado desde hace muchos años. En tal sentido, la planeación territorial comunitaria no surge con la denominación de los acuerdos como planes de vida, al contrario, retoma dinámicas y experiencias previas locales que han permitido regular y administrar los bienes existentes en los territorios.⁶ Se plantea también como una propuesta de “resistencia”, una manera de tomar distancia de las propuestas de los planes de desarrollo implementados por las instancias gubernamentales.

Los planes de vida encuentran limitaciones para su reconocimiento por parte de actores externos, especialmente del Estado, en tanto no existe reconocimiento del campesinado como sujeto colectivo de derechos, como he señalado anteriormente. Sin embargo, para el CNA es central su reconocimiento como parte de la autonomía y capacidad de autogobierno del campesinado. Como afirma Castilla, “no buscan necesariamente una articulación con el modelo de desarrollo gubernamental sino una comprensión autónoma del movimiento popular, conociendo las necesidades, la realidad” (Castilla, A., 2015. Comunicación personal).

Desde los planteamientos recogidos en los planes de vida, el CNA dialoga o busca incidir en la institucionalidad, especialmente con las autoridades municipales locales. En este aspecto, existen avances en su reconocimiento a través de la incorporación de las propuestas del campesinado en los planes de desarrollo locales; tal es el caso de varias alcaldías del departamento de Nariño en el año 2015. En este caso, se reconoció la constitución de un territorio agroalimentario campesino derivado de los planes de vida. La mención al respeto y garantía de los lineamientos expresados en los planes de vida campesinos aparece también en las negociaciones nacionales que adelantan distintos sectores rurales con el Estado, tal como sucede desde el espacio de confluencia denominado Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular (CACEP). Desde

5 Los Planes de Vida indígena están reconocidos en Colombia como parte de los mecanismos de derecho propio de estos pueblos. Estos son mecanismos contruidos colectivamente a partir de la llamada *ley de origen* o principio ancestral fundamental de vida de cada pueblo. En el Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014 del gobierno del presidente Juan Manuel Santos se planteó el reconocimiento y apoyo de estos planes dentro de la dinámica de planeación y gestión pública en todos los niveles. Existen 80 planes de vida indígenas, los cuales deben ser armonizados con los planes de ordenamiento territorial institucionales.

6 Tal como lo relata un dirigente del CNA: “En el CNA venimos hablando de Plan de vida hace alrededor de unos 10 años, producto del andar del CNA y de las reflexiones y aprendizajes que se tienen con pueblos de América Latina principales constructores de los planes de vida, del buen vivir, del *sumak kawsay*, de todas esas aspiraciones entramos en esta discusión. Antes ya había experiencias del CNA como en el Sur de Bolívar donde se construyó Plan de derechos humanos o en Arauca el Plan de equilibrio, o en el Cauca un Plan alternativo. Luego ya avanzamos hacia llamarlos planes de vida”. (Castilla, 2015. Comunicación personal)

este espacio se han formulado demandas por garantías para el desarrollo de los planes de vida como ejercicio de gobierno propio y de planificación comunitaria del territorio (CACEP, 2014).

Los principios, ejes de trabajo, estrategias y prohibiciones que conforman los documentos de los planes de vida se sustentan en el conocimiento generado a partir de las relaciones de las comunidades con el territorio. Los documentos del CNA afirman que los planes de vida: “parten de nuestra historia, de la realidad, del conocimiento y el saber popular, de las problemáticas y necesidades concretas que tenemos en nuestras comunidades y territorios” (CNA, s/f). En tal sentido, documentos físicos y digitales denominados planes de vida, constituyen un *artefacto*, es decir, un recurso físico en el que se expresan las ideas e información producidas en el sentido planteado por Hess y Ostrom (2016: 72).

A través de estos documentos circulan y se reproducen los conocimientos al interior de los territorios. A la vez, son en sí mismos una instancia de construcción de conocimientos, en cuanto son resultado de la reflexión colectiva, de las discusiones con otros actores y el diálogo con otros sistemas de conocimiento. Su validación, en consonancia con la perspectiva del pluralismo epistemológico (Olivé, 2009) se produce en las mismas prácticas como procesos que dan respuesta a necesidades específicas de la comunidad.

LOS CONOCIMIENTOS CAMPESINOS EN LOS MANDATOS

Además de la plataforma política y los planes de vida, la construcción de normas por parte del CNA se encuentra en los documentos denominados *mandatos*. Los mandatos son la expresión de acuerdos políticos para la acción colectiva y este nombre se posicionó como mecanismo de la acción colectiva del campesinado a partir de un escenario de debate social denominado Congreso Nacional Agrario, realizado durante los años 2002 y 2003.⁷ El nombre alude a capacidad de legislar desde las comunidades, atributo que cuestiona la legitimidad de quienes fueron elegidos para conformar el cuerpo legislativo nacional. Los documentos de mandatos manifiestan los consensos entre distintos sectores sociales alrededor de propuestas de políticas nacionales para el sector rural.

Al igual que los procesos de elaboración de la plataforma política y de los planes de vida, en la construcción de consensos definidos como mandatos se producen reglas vinculadas con la gestión de conocimientos tradicionales configurando, a la vez, una práctica instituida a través de la cual se manifiesta “una situación en la que los individuos se mueven desde la ausencia de reglas hasta poseer un conjunto de estas” (Ostrom, 2011: 246). La dinámica de movilización campesina –y social– de estos años, derivó en la formulación de diversos mandatos alrededor de cuestiones como el acceso a la tierra, la configuración de territorialidad campesina y los derechos del campesinado, entre otras.⁸ En todos los casos los documentos de mandatos se presentan como un mecanismo a través del cual las organizaciones expresan consensos y definen líneas de acción colectiva.

7 Proceso en el que participaron delegados de distintas organizaciones campesinas, sectores académicos, organizaciones no gubernamentales y otros sectores sociales. El resultado fue la propuesta para la política agraria nacional denominada Mandato Agrario, cuyos puntos aún constituyen un referente para los procesos de movilización campesina.

8 Tal como ha sucedido en el ámbito internacional con el posicionamiento de la noción de “soberanía alimentaria”, en la década de los noventa por parte del movimiento La Vía Campesina.

El concepto mismo de *mandato*, da cuenta de la elaboración e instalación de nuevas nociones por parte del movimiento social y de una manera de concretar reclamos por soberanía y autonomía. *Mandatar o legislar desde abajo* representa la autoasignación de capacidad política y jurídica para tomar decisiones sobre los territorios y los bienes naturales. Los mandatos se formulan desde los conocimientos producidos y transmitidos en relación con la estructura organizativa y la identidad colectiva (Congreso de los Pueblos, 2011).

En los mandatos se caracterizan las contradicciones, tensiones y conflictos coyunturales y estructurales identificados por las organizaciones sociales en cada momento del período. Plantean las propuestas a desarrollar, reflejan la naturaleza de los procesos organizativos y acuerdan rutas compartidas de movilización y organización (Vásquez y Rincón, 2013). Estos acuerdos sobre la organización y la definición de acciones colectivas concretas, diferencia los mandatos de otros documentos declarativos o reivindicativos producidos a lo largo del período por los movimientos sociales. Al construir mandatos, las organizaciones no solo comparan una lectura de las situaciones contextuales, además, generan compromisos de acción en distintas escalas.

Los documentos de mandatos, como construcciones normativas aceptadas y reconocidas por distintos actores individuales y colectivos, representan particularidades de la dinámica del movimiento social colombiano durante la última década. Al equiparar las decisiones colectivas con las decisiones del poder legislativo estatal, se muestra un cuestionamiento y falta de credibilidad en la acción estatal; a la vez, se presenta como disputa por el ejercicio de autonomía y gobierno propio (Mandato Tierra y Territorio, 2011, punto 2). Tal como los planes de vida, los documentos de los mandatos son artefactos a través de los cuales se genera la circulación de conocimientos al interior de las organizaciones y hacia afuera. Se trata de documentos físicos y digitales de acceso abierto que circulan en las bibliotecas individuales y colectivas del CNA, en páginas web, redes sociales o a través de las bases de datos de muchas organizaciones.

Si en la plataforma política del CNA las disposiciones normativas aluden a la “recuperación”, “promoción” y “protección” de los conocimientos, desde los mandatos el acento está en el “reconocimiento”, la “defensa” y el “diálogo” con otros sistemas de conocimiento. Estas acciones se generan a partir de la vinculación con temas centrales de los debates del campesinado durante el período, tales como la soberanía alimentaria, la economía propia, la territorialidad, protección del ambiente y política educativa.

Además de la relación con los temas mencionados, en los mandatos se formulan reglas de gestión de los conocimientos que atraviesan los ejes de educación y la salud. Proponen la promoción y divulgación de los conocimientos campesinos a través de reformas en la política educativa nacional

que les permita a los estudiantes campesinos tener una formación acorde a sus realidades y sus necesidades. Lo anterior implica la construcción de un currículo y una pedagogía diferenciada acorde con las territorialidades, y con la participación decisoria de las comunidades campesinas y sus organizaciones. (CACEP, 2014: 13)

Respecto a la salud, resalta la importancia de la medicina tradicional a partir de la promoción de médicos tradicionales, parteras y curanderos; y la producción artística como un patrimonio y un recurso de poder (Mandato Agrario, 2003).

Como puede observarse, desde las normas planteadas en la plataforma política, los planes de vida y los mandatos, la regulación de los conocimientos no se presenta como un objetivo o eje de trabajo específico o aislado de otros ejes. Las regulaciones y acciones frente a los conocimientos se derivan de reglas más amplias. Los documentos contienen preceptos de acción y prohibición respecto a las decisiones sobre el territorio, tanto al interior de las organizaciones como para las autoridades estatales y actores privados (empresas petroleras, por ejemplo). Sin embargo, el reconocimiento y aceptación por parte de estos actores externos se ha dado de manera parcial –mínima– y como resultado de la movilización social y de vías de hecho derivadas de los acuerdos colectivos, más que desde el reconocimiento de los procesos de gobierno propio.

En los tres mecanismos descritos, existen también disposiciones que otorgan un lugar a la acción del Estado como ente encargado de la defensa de la propiedad colectiva y garante de condiciones para el ejercicio de la autonomía. Se demanda al Estado un rol de regulador, a la vez que se reafirma una noción de autogobierno. Es reiterada la referencia a la construcción de autonomía y gobierno propio como eje fundamental para la interlocución y negociación con el Estado frente a su protección como sujeto de derechos. A la vez, es el Estado el ente regulador de la acción de actores externos que puedan afectar los territorios y los derechos de las comunidades, particularmente respecto a sectores transnacionales interesados en el acceso a bienes naturales y conocimientos tradicionales. Se le asigna al Estado un rol central en la protección de los conocimientos a través de la regulación de convenios o contratos para garantizar la no apropiación condicionando esta regulación a “criterios y principios del equilibrio ecológico, social y cultural” (CNA, 2009: 73).

Esta presencia del Estado ha sido un reclamo permanente de las organizaciones, identificando obligaciones en el cuidado y la defensa del patrimonio biológico y cultural. El mandato agrario, por ejemplo, plantea una corresponsabilidad entre Estado y sociedad para defender el patrimonio genético y cultural, la sabiduría tradicional y su propiedad colectiva (Mandato Agrario, 2003, punto 2).

LOS CONOCIMIENTOS Y LA SOBERANÍA ALIMENTARIA

En los tres mecanismos mencionados se pueden identificar marcos conceptuales, como el de soberanía alimentaria y territorialidad campesina, que fundamentan las iniciativas de gobierno de los conocimientos que se plasman en documentos. El CNA y demás organizaciones incorporaron progresivamente debates alrededor de diversos conceptos, configurándolos como fundamentos y ejes de la acción colectiva. Soberanía alimentaria y territorialidad campesina constituyen un marco interpretativo de la relación establecida entre el campesinado y sus conocimientos. El contenido y sentido dado a estos marcos conceptuales es resultado de las prácticas campesinas, la interacción con otros actores como los pueblos indígenas (Planeta Paz, 2002: 107), de los debates dentro de las organizaciones, del diálogo con académicos y los desarrollos teóricos de los estudios rurales.

La noción de *soberanía alimentaria*, presente en los documentos señalados anteriormente, retoma el concepto posicionado por la Vía Campesina y refiere de manera general al derecho de los pueblos y Estados a definir su política agraria y alimentaria. El desarrollo de este derecho implica múltiples dimensiones y atiende a las particularidades de cada pueblo y Estado. En la plataforma, planes de vida y mandatos, se presenta como horizonte político para las estrategias de rescate de los conocimientos, los cuales, a la vez, se plantean como base estratégica de la soberanía y la seguridad alimentaria. Los planteamientos señalan

la protección, conservación y recuperación de las semillas nativas de cada región como garantía para la soberanía alimentaria y la biodiversidad (Mandato agrario, 2003, punto 2). Asimismo, la soberanía alimentaria se vincula con la necesidad de desarrollar dinámicas de economía que garanticen la autonomía y la circulación de los saberes asociados a las semillas, las plantas y los alimentos (CTTS, 2011).

En los diversos documentos existe una perspectiva de unidad entre los conocimientos tradicionales y bienes naturales como las semillas. En todos ellos sustentan reclamos frente a dinámicas institucionales de modificación de las leyes de semillas y la ampliación de derechos de propiedad intelectual dando cuenta, además, de la relación indisoluble entre la gestión de bienes naturales y la gestión de los conocimientos.

A la vez, las organizaciones demandan una producción de conocimientos académicos que responda a postulados de la soberanía alimentaria. Se exige una política de Estado que garantice la transferencia de tecnologías dirigidas a producción agroecológica y la transición de la producción convencional. El mandato agrario del año 2003, por ejemplo, plantea como línea de política nacional la responsabilidad del Estado en el fortalecimiento, generación y transferencia de conocimiento científico y tecnológico aplicado a sistemas alternativos de agricultura, ganadería, pesca y acuicultura ecológicas, como los relacionados con la minería limpia (Mandato Agrario, 2003, punto 6). Diez años después, en el mismo sentido, la Cumbre Agraria Étnica, Campesina y Popular (CACEP) exige al Estado políticas para

un proceso de reconversión de la producción nacional hacia un modelo agroecológico, creando un sistema nacional de asistencia técnica basada en respeto al ambiente y los saberes tradicionales de los pueblos y comunidades (Mandatos para el buen vivir, la democracia y la paz. (CACEP, 2014: 3)

Es central comprender este planteamiento de demanda a las instituciones como parte de las estrategias de gobierno comunitario. El CNA cuestiona el para qué y para quién se produce conocimiento. Ese cuestionamiento visibiliza la separación entre la regulación de conocimientos desde las organizaciones y la que realizan las instituciones estatales a través de las políticas de ciencias y tecnología y las políticas rurales. Las organizaciones demandan políticas desde las cuales se enfoque y adecue la investigación académica al “contexto y las necesidades del agro colombiano, en particular de los pequeños productores, reconociendo y articulando los saberes” (CAPEP, 2014: 5).

Desde los tres mecanismos de gobierno comunitario descritos en los apartados anteriores, se legitiman conocimientos externos señalando límites desde criterios éticos y políticos. Se hace énfasis en el rechazo a todo tipo de conocimientos y tecnologías que fortalezcan el modelo de producción industrial. La gestión comunitaria de conocimientos se presenta de la mano de denuncias y acciones contra el uso de insumos químicos y organismos genéticamente modificados; proyectos de desarrollo basados en la implementación de agrocombustibles, plantaciones forestales y otros monocultivos (CTTS, 2011).

Estas disposiciones de “no hacer” y “no permitir” (prohibiciones), derivadas de la noción de soberanía alimentaria, se complementan con los preceptos sobre la protección del medio ambiente y la valoración de los conocimientos tradicionales descrita como “capacidad de gestión ambiental propia de las áreas protegidas en los territorios de las comunidades” (Mandato Agrario, 2003, punto 6). Nuevamente aquí se apela a un

atributo de autonomía que sustenta la perspectiva de gestión propia y capacidad de autoorganización para el gobierno de bienes comunes. Perspectiva que se encuentra en los marcos normativos internacionales.

LOS CONOCIMIENTOS Y LA NOCIÓN DE TERRITORIALIDAD CAMPESINA

Al igual que la relación descrita con la soberanía alimentaria, la recuperación y protección de los conocimientos tiene un eje fundamental en las nociones de “territorio” y la “territorialidad”.⁹ El desarrollo de estas nociones está vinculado con el posicionamiento del tema en distintos escenarios internacionales, el diálogo y la acción conjunta de las organizaciones campesinas con los pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes, así como con los aportes de la academia y sectores intelectuales durante estos años.¹⁰

A lo largo del período es constante la referencia explícita en las normas a términos como “gestión ambiental propia”, “gestión del territorio” “control comunitario del acceso a la naturaleza”, entre otros; todos los cuales se derivan de la comprensión del territorio como construcción social histórica y a la vez como campo de disputa (CNA, 2009: 5). Se observa una ampliación del contenido de la noción de “territorio” abordando estas múltiples dimensiones: economía, cultura, pensamiento, necesidades, condiciones ambientales. A la vez, se desarrolla la noción de “territorialidad campesina”, vinculada a la demanda de derechos específicos. La territorialidad implica las distintas formas de habitar un territorio, que muchas veces coexisten, se superponen o entran en disputa (Montañez y Delgado, 1998; Zambrano, 2001; Oslender y Agnew, 2010; Rincón, 2012; Escobar, 2015); cuestión planteada ampliamente en los fundamentos de los distintos documentos elaborados por el CNA, analizados en este trabajo.

Desde los primeros años de creación de esta organización, aparece la pregunta por la manera adecuada de construir o definir una territorialidad específica del campesinado y, dentro de ella, una figura propia del CNA¹¹ que trascienda el carácter económico de la producción campesina e integre las dimensiones políticas, culturales y ambientales del campesinado como sujeto colectivo de derechos (CNA y CDP, 2015). En este propósito, a partir del año 2012, el CNA plantea el debate y búsqueda de acuerdos frente a la construcción de la figura de “territorios agroalimentarios”. Y en la cuarta asamblea realizada en el año 2013, el CNA adoptó como parte de sus acuerdos políticos la figura de “zonas agroalimentarias”, como figura jurídica de territorialidad propia, enmarcada en una lucha por la defensa del *campesinado como sujeto social*, histórico, político y cultural (CNA, 2013).

9 Siguiendo los planteamientos de Montañez y Delgado (1998), el territorio es asumido como construcción social y espacio de poder; la territorialidad como el grado de control que detenta una persona o grupo sobre una porción o la totalidad, por lo tanto, no hay una sola territorialidad, al contrario, en un mismo territorio se sobreponen múltiples territorialidades.

10 El posicionamiento de la noción de “territorialidad campesina” hace parte de las características de la dinámica de movilización social durante el período descrito, vinculada con la interlocución con las organizaciones indígenas y la adaptación a los desafíos y cambios en el contexto nacional y local. Por otro lado, son amplios los trabajos e investigaciones sobre este eje tanto desde la sociología rural como desde otras disciplinas sociales.

11 Si bien el CNA plantea la defensa de las Zonas de Reserva Campesina (ZRC) reguladas desde el año 1996, encuentra la necesidad de una figura propia como organización que recoja las discusiones en relación con la identidad campesina, el reconocimiento del campesinado como sujeto de derechos, la gestión del territorio y la demanda por derechos específicos. (Herrera, R., 2015 y Bedoya, G., 2016. Comunicación personal)

El desarrollo del concepto de territorio y territorialidad dentro de las demandas del campesinado está vinculado con aprendizajes de la relación con comunidades indígenas y afrodescendientes; es un eje en el cual se expresan procesos de diálogo entre conocimientos para la producción de nuevos conceptos que son adoptados y reconfigurados por las organizaciones como herramientas de movilización, organización política y gobierno propio (Planeta Paz, 2002: 32).

Por otro lado, en la construcción de distintas figuras territoriales emergen debates alrededor de lo que el CNA denomina territorios interétnicos “donde las relaciones entre indígenas, campesinos y afros lo ameriten”; relaciones que están atravesadas por múltiples conflictos por la tierra y procesos regionales de lucha y movilización específicos. El CNA señala la legitimidad de todas aquellas formas de territorialidad que sean construidas por las comunidades (CNA, 2013); en los últimos años se ha avanzado en la constitución formal de territorios agroalimentarios en algunas regiones del país (CINEP, 2016; Salcedo, 2017), así como en su posicionamiento en algunas instituciones gubernamentales locales y en las agendas políticas de distintos sectores sociales, a la par de la movilización y acción colectiva que demanda el reconocimiento del campesinado como sujeto de derechos y las modificaciones constitucionales necesarias para la ampliación de sus derechos.

REDES DE INTERCAMBIO Y VALORIZACIÓN DE CONOCIMIENTOS

En la valorización de los conocimientos campesinos es central el lugar de investigadores, investigadoras e instituciones académicas que, además de las ampliaciones conceptuales sobre el campesinado, tienen interlocución con las instituciones estatales y las organizaciones campesinas en escenarios de construcción de las políticas. En tal sentido, por ejemplo, el Instituto Colombiano de Antropología e Historia aportó en la conceptualización del campesinado desde múltiples dimensiones y en los debates para la inclusión de preguntas sobre autoadscripción como población campesina dentro de los datos censales del país en los últimos años (ICANH, 2017).

En la construcción de la plataforma política, planes de vida y mandatos, el CNA establece distintas relaciones con otros actores y sectores. A lo largo del período se resalta la existencia de vínculos con académicos, investigadores, con otras organizaciones sociales, generando dinámicas de “mutuo aprendizaje” y la construcción de posicionamientos en relación con hechos y tendencias del contexto nacional y mundial. También es relevante el uso de herramientas jurídicas, acceso a información de otras organizaciones y de las instituciones estatales, así como acciones nacionales e internacionales con la Vía Campesina, por ejemplo, en el marco de distintas acciones transnacionales de defensa (Keck y Sikkink, 2000).¹² Existen distintas redes de actores individuales y colectivos, que en algunos casos más que aliados externos pasan a formar parte de la misma organización generando un diálogo de saberes entre un saber experto, pero independiente de discursos científicos dominantes, y la valorización de los conocimientos campesinos (Svampa, 2012: 20).

12 Noción propuesta por Keck y Sikkink (2000) para comprender los cambios en las dinámicas de la política internacional y la intervención de distintos actores fuera del Estado, transformando las dinámicas de la soberanía nacional, tendiendo puentes entre lo nacional y lo internacional. Las distintas redes no solo participan y se posicionan en distintas áreas de la política internacional, sino que, además, moldean dichas áreas. El CNA hace parte del movimiento internacional La Vía Campesina, a través del cual se articula a redes transnacionales de defensa de las semillas, la soberanía alimentaria y la demanda de derechos específicos, tema que se retoma más adelante.

En estas redes se produce una valorización de los conocimientos campesinos por parte de múltiples actores y particularmente por parte del mismo campesinado; a la vez se concreta la construcción de conocimientos (en agroecología, ciencias sociales o ciencias políticas) desde organizaciones no gubernamentales y académicos que convergen en cuestionamientos al sistema de conocimiento científico dominante y la búsqueda de cambios en el modelo de desarrollo nacional. Esta dinámica se observa, por ejemplo, en los aportes teóricos, metodológicos y financieros de organizaciones no gubernamentales como el Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP), el Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos ILSA, la pastoral social, Planeta Paz y muchas otras articuladas en el espacio denominado Plataforma Colombiana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo.¹³ Durante todo el período, estas y otras organizaciones aportaron elementos de análisis y comprensión de las problemáticas rurales; en muchos casos habilitaron espacios para el intercambio y la construcción de conocimiento entre diversas organizaciones sociales, por ejemplo, frente al contenido de la noción de “campesinado”. Además de los espacios de discusión, han facilitado asistencia financiera (a través de cooperación internacional) y, metodológicamente, la sistematización de las experiencias locales, la difusión a través de publicaciones o la realización de encuentros y jornadas de trabajo entre los distintos sectores. Cuestión central a lo largo de los años analizados, caracterizados por el rápido crecimiento de la circulación de información y de conocimientos a través de las tecnologías de la comunicación.

Puede citarse también la publicación del libro *Territorios agroalimentarios* en el año 2015, resultado de la sistematización de las discusiones y propuestas sobre territorialidad campesina; o de una cartilla que presenta de manera general la construcción de los planes de vida. Estas publicaciones fueron realizadas de manera conjunta entre el CNA y la Corporación para la Investigación y Educación Popular (CED-INS). En la misma línea, el artículo titulado *Desde el corazón del movimiento campesino* fue publicado en el año 2014 con autoría conjunta entre el CNA y el CINEP; este documento es resultado de las acciones generadas en el marco de uno de los programas o líneas de acción de esta última organización no gubernamental. La publicación permitió la divulgación de las propuestas alrededor de los derechos del campesinado y su reconocimiento constitucional. Esta relación entre los distintos actores es un aporte fundamental en el posicionamiento de los conocimientos campesinos como sistemas cognitivos válidos y de sus aportes en la resolución de problemáticas locales y globales.

De la misma manera han sido relevantes los aportes personales de académicos (docentes e investigadores vinculados a universidades y a la vez parte del CNA), quienes, además del análisis sobre los hechos y tendencias del contexto rural, han recogido elementos conceptuales sobre nociones centrales con relación al campesinado y la territorialidad, han desarrollado procesos de investigación sobre los conflictos regionales y locales.¹⁴ Se encuentran también los aportes en formación técnica y discusión política alrededor

13 Estas organizaciones han estado presentes a lo largo del período. Sigue siendo referente el proceso de construcción del Mandato Agrario del año 2003 que convocó a distintos sectores, entre ellos académicos y organizaciones no gubernamentales, quienes plantearon su compromiso con la búsqueda de soluciones a los conflictos rurales y la construcción colectiva de propuestas de política nacional adecuada. De la misma manera, todo el período se caracteriza por el diálogo y participación de estos distintos actores, y muchos otros, en las movilizaciones y propuestas de acción colectiva campesina.

14 En el caso del Cauca, el antropólogo Carlos Duarte, por ejemplo, ha desarrollado diversas investigaciones sobre los conflictos territoriales de esta zona del suroeste del país.

de la agroecología,¹⁵ la cual ha facilitado procesos de formación en el tema de acuerdo a las necesidades de las organizaciones locales y las demandas frente a la transición o fortalecimiento de una producción agroecológica. Por otro lado, se generaron también procesos de diálogo o relación con las organizaciones indígenas y afrodescendientes, con los sindicatos, con organizaciones de defensa de derechos humanos y con distintas organizaciones internacionales o redes transnacionales.

En el proceso dado durante estos quince años es indudable la relevancia de los aportes de múltiples organizaciones, personas e instituciones que desde su acción facilitan la profundización de las discusiones, el flujo de información, la sistematización de las experiencias; la producción y divulgación de conocimientos desde el campesinado y desde otros sectores; todo lo cual se articula y retroalimenta la construcción de las reglas que se expresan en los documentos de plataformas, planes de vida y mandatos. El conocimiento es colectivo no solo en cuanto a su origen en la comunidad, además con relación al diálogo constante con otros sectores en distintas escalas territoriales.

A MODO DE CIERRE

En las páginas anteriores presenté la manera como una organización campesina, Coordinador Nacional Agrario (CNA), ha formulado distintas reglas alrededor del rescate, protección, defensa y difusión de sus conocimientos. Estas reglas constituyen mecanismos de gobierno comunitario en cuanto son la manera como la organización regula y administra los conocimientos. Las reglas circulan al interior de la organización y hacia afuera a través de las plataformas, planes de vida y mandatos, que se concretan en documentos físicos y digitales de acceso abierto. Por tanto, son también artefactos a través de los cuales circulan los conocimientos.

En estos procesos colectivos facilitan la (re)valorización y posicionamiento de los conocimientos como bienes comunes y del campesinado como un sujeto de derechos. A través de los tres mecanismos de gobierno descritos, el CNA disputa la legitimidad no solo de un sistema de conocimientos, sino de los mismos sujetos como actores centrales para la resolución de dilemas locales y globales. Las reglas construidas son la expresión de acuerdos logrados a partir de los procesos históricos de organización política, la movilización de distintos sectores y la articulación con otros sistemas de producción de conocimiento.

Los documentos analizados expresan enfoques teóricos, principios, objetivos y criterios para la toma de decisiones y nuevas acciones; asimismo, dan cuenta de los debates y desafíos identificados como prioritarios por las organizaciones en relación con las necesidades y conflictos del contexto. En la mayor parte de las consideraciones o motivos manifiestos en los textos analizados, las acciones se plantean como respuesta frente a las distintas violencias del contexto y las contradicciones de las organizaciones frente al enfoque gubernamental expresado en las políticas rurales principalmente.

La gestión comunitaria de los conocimientos campesinos se plantea, entonces, a partir de la definición de estrategias dirigidas a lo que se define como su recuperación y puesta en la circulación más amplia de

15 En este tema puede seguirse en caso del Colectivo Tierra Libre, conformado por profesionales agrónomos con enfoque desde la agroecología, quienes además de aportar a los procesos de formación técnica en el tema, en el año 2013 pasó a formar parte del Coordinador Nacional Agrario.

esos conocimientos. El principal dilema implícito que sustenta la construcción de las reglas que expresan los distintos mecanismos es la pérdida de los conocimientos, que se afirma como consecuencia de las amenazas a la reproducción cultural de los sujetos y el menoscabo de los bienes naturales asociados. Estos mecanismos redundan así en nuevos conocimientos generados en las prácticas de la acción colectiva y los procesos de construcción de territorialidades. Desde la experiencia y gestión de los territorios por parte de las organizaciones se produce teoría, se alimentan conceptos y se disputan sentidos. Así, la producción de conocimientos es inherente a la relación que establece el campesinado con los bienes naturales y su estructura cultural como comunidad en los distintos momentos.

El argumento que sustenta este trabajo colectivo, y la generación de conocimientos que de él derivan, es que la desvalorización del campesinado, el desconocimiento de su carácter de sujeto de derechos y las dinámicas políticas y económicas rurales han conllevado a la pérdida de prácticas y conocimientos. Ahora bien, desde esta perspectiva también hay consenso en que la revalorización de estos conocimientos como parte de los debates relacionados con la sostenibilidad de los bienes naturales han posibilitado el posicionamiento de “la recuperación” como un tema que pone sobre la mesa la construcción política del campesinado como sujeto colectivo de derechos. Esta recuperación no habla aquí solamente de un “regreso” a una idea de pasado que presupone armonía y sustentabilidad. Da cuenta más de una “volver” sobre los procesos de construcción comunitaria, con una conciencia de la responsabilidad sobre el cuidado del territorio y múltiples dinámicas de diálogo entre sistemas de conocimientos, tanto académicos como no académicos.

En este diálogo, la tierra sigue siendo eje de reivindicaciones campesinas, no solo como condición material de producción y reproducción, pero, además, emerge la tierra/naturaleza como madre, como origen y como marco ético. Igualmente, el territorio y las distintas formas de habitarlo (territorialidad) como *condición* para el cuidado colectivo de la vida misma. Estos distintos elementos esbozan nuevos procesos para lo que puede plantearse como una *ética del cuidado de los comunes* y en la cual la revalorización, la recuperación y la gestión de los distintos sistemas de conocimientos es fundamental. Esta ética da cuenta de una construcción continua que retoma las memorias colectivas y teje desde el diálogo entre conocimientos.

Las normas construidas por el CNA y las demás organizaciones que hacen parte de los escenarios descritos señalan la necesidad de *protección* de los conocimientos ante las afectaciones que generan los proyectos de desarrollo implementados y el contexto de múltiples violencias sobre el campesinado y los territorios. La mayor o menor eficiencia de estas normas está representada justamente en la posibilidad de garantizar condiciones adecuadas para “el rescate”, la producción y circulación libre de conocimientos. Libertad que no implica un acceso irrestricto por parte de terceros que derive en lógicas de apropiación y explotación económica, sino un “acceso abierto”, regulado y orientado a la reproducción de la vida antes que a la reproducción de capital.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alier, J. M. (1994). Agricultura campesina, mercado y biodiversidad. Valoración económica vs. valoración socioecológica. *Nueva Sociedad*, 132, 30-43.
- Altieri, M. A., y Nicholls, C. I. (2000). *Agroecología: Teoría y práctica para una agricultura sustentable*. Disponible en http://www.unich.edu.mx/wp-content/uploads/2014/01/Altieri%20y%20Nicholls%20Agroecolog%C3%ADa_Biodiversidad.pdf
- Baraona, R. (1987). Conocimiento campesino y sujeto social campesino. *Revista Mexicana de Sociología*, 49(1), 167-190. Disponible en <https://doi.org/10.2307/3540431>
- Bebbington, A. (1990). Los conocimientos técnicos de los campesinos: Su papel en la elaboración de una teoría sobre el desarrollo tecnológico de la agricultura andina. *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 7-26.
- Bedoya, G. (2016). Sobre el CNA, conformación y procesos [Comunicación personal].
- Bollier, D. (2016). El ascenso del paradigma de los bienes comunes. En C. Hess y E. Ostrom (eds.), *Los bienes comunes del conocimiento* (Primera edición en español). Quito: Universidad de Posgrado del Estado, IAEN. Disponible en https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Los%20bienes%20comunes%20del%20conocimiento_Traficantes%20de%20Sue%C3%B1os.pdf
- CACEP (13 de septiembre de 2013). Declaración política, Cumbre Nacional Agraria, Campesina y Popular.
- Castilla, A. (2015). Sobre los Planes de Vida [Comunicación personal].
- Congreso Nacional Agrario (7 y 8 de abril de 2003). Mandato Agrario. Por la vida digna, la soberanía alimentaria y el derecho a la tierra (Bogotá).
- CNA (2009). Plataforma Política, Coordinador Nacional Agrario. Bogotá
- CNA (2013). Síntesis IV Asamblea Nacional CNA. Coordinador Nacional Agrario.
- CNA y CDP (2015). Territorios agroalimentarios: Producción, naturaleza, cultura y política campesina. Bogotá, Colombia: Secretaría de Tierras, Coordinador Nacional Agrario, Congreso de los Pueblos.
- Congreso de los Pueblos (2011). Congreso de Tierra, territorio y soberanía.
- Corte Suprema de Justicia (2018). Sentencia STP2028-2018. Radicación Nº 96414. Acta 47. Disponible en <https://cdn.dejusticia.org/wp-content/uploads/2018/02/Fallo-Corte-Suprema-Tutela-Campesinado.pdf>
- Crawford, S. E. S y Ostrom, E. (1995). A Grammar of Institutions. *The American Political Science Review*, 89(3), 582-600. <https://doi.org/10.2307/2082975>

- CACEP (2014). Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular. Disponible en <https://www.cumbreadraria.org> (visitado el 4 de agosto de 2019).
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: La ontología política de los “derechos al territorio”. *Territories of difference: Political ontology of the “rights to territory”*. *Cuadernos de Antropología Social*, (41), 25-38.
- Fals Borda, O. (1986). *Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia*. Bogotá: Siglo XXI. Disponible en <http://www.sidalc.net/cgi-bin/wxis.exe/?IsisScript=sibe01.xis&method=post&formato=2&cantidad=1&expresion=mfn=013797>
- Fals Borda, O. (1992). La ciencia y el pueblo: Nuevas reflexiones. En M.C, Salazar (coord.), *La investigación-acción participativa: inicios y desarrollos* (pp. 65-84). Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura: Editorial popular.
- GRAIN (20 de enero de 2004). The great protection racket. Imposing IPRs on traditional knowledge. *Seedling*, 13-17.
- GRAIN (30 de abril de 2007). ¿Privilegio para las empresas semilleras, represión para los agricultores? Disponible en <https://www.grain.org/article/entries/136-privilegio-para-las-empresas-semilleras-represion-para-los-agricultores>.
- GRAIN (2009). La agricultura: Sus saberes y cuidados. Disponible en <https://www.grain.org/article/entries/1201-la-agricultura-sus-saberes-y-cuidados> (visitado el 20 de abril de 2017).
- Grupo Semillas (2014). La vida no se privatiza. *Revista Semillas* 53/54. Disponible en <http://www.semillas.org.co/es/revista/53-54> (visitado el 20 de abril de 2017).
- Herrera, R. (28 de abril de 2015). El Coordinador Nacional Agrario y los Territorios Agroalimentarios [Comunicación personal].
- Hess, C. y Ostrom, E. (2016). Un marco de análisis de los bienes comunes del conocimiento. En C, Hess y E, Ostrom (Eds.), *Los bienes comunes del conocimiento*. (pp. 65-104) IAEN: Traficantes de sueños.
- ICANH (2017). Concepto técnico del Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Disponible en <https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/11/Concepto-t%C3%A9cnico-del-Instituto-Colombiano-de-antropolog%C3%ADa-e-Historia-ICANH.pdf>
- Keck, M. E. y Sikkink, K. (2000). *Activistas sin fronteras. Redes de defensa en política Internacional*. Madrid: Siglo XXI.
- Lazos, E. (2012). *Conocimiento, poder y alimentación en la mixteca Oaxaqueña: tareas para la gobernanza ambiental* (documento de trabajo). Recuperado 4 de octubre de 2019, de Biblioteca CLACSO. Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsdll/cgi-bin/library.cgi?e=d-11000-00> (visitado el 15 de mayo de 2019)

- Leff, E. (2004). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI.
- Mendoza Ospina, D. M. (2017). *Reivindicando al campesinado en Colombia: Análisis de las fallas de redistribución y de reconocimiento en la implementación de las Políticas Agrarias de los Siglos XX-XXI, y en la Política Pública de Víctimas y Restitución de Tierras* (tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia - Sede Bogotá. Disponible en <http://bdigital.unal.edu.co/6479/>
- Moncayo, H.L. (2008). La transformación indeseada. En *La cuestión agraria hoy. Colombia, tierra sin campesinos* (pp. 13-45). (Colección Textos de aquí y ahora). Bogotá: ILSA.
- Mondragón, H. (5 de abril de 2002). La economía rural y la guerra (ponencia). *Mesas ciudadanas para una agenda de paz*. Bogotá. Disponible en http://www.mamacoca.org/feb2002/art_mondragon_economia_rural_y_guerra.html
- Montañez, G. y Delgado, O. (1998). Espacio, territorio y región: conceptos básicos para un proyecto nacional. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 7(1-2), 120-134.
- Olivé, L. (2009). Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica. En L. Olivé et al., *Pluralismo epistemológico* (pp. 19-30). La Paz: CLACSO, Muela del Diablo, Comuna, CIDES-UMSA.
- Ostrom, E. (2011). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pineda, E. C. (2012). *Conocimientos tradicionales asociados a semillas y derechos colectivos: Un debate bioético en Colombia* (tesis de maestría). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Planeta Paz. (2002). Documentos de las comisiones temáticas. Volumen 2. Planeta paz.
- Salgado, C. (2002). *Los Campesinos Imaginados. Cuadernos Tierra y Justicia*. Bogotá: ILSA. Disponible en <https://es.scribd.com/document/260520122/Los-Campesinos-Imaginados>
- Svampa, M. (2012). Consenso de los *commodities*, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina. *Movimientos socioambientales en América Latina. Revista del OSAL*, 32, 15-38. Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20120927103642/OSAL32.pdf> (visitado el 12 de abril de 2019).
- Toledo, V. M. (2012). La Agroecología en Latinoamérica: Tres revoluciones, una misma transformación. *Agroecología*, 6, 37-46.
- Toledo, V. M. y Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria Editorial.

- Toledo, V. M. (1993). La racionalidad ecológica de la producción campesina. En E. Sevilla Guzmán, y M. González de Molina (eds.), *Ecología, campesinado e historia* (pp. 197-218). Ed. La piqueta. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2165635>
- Valladares, L. y Olivé, L. (2015). ¿Qué son los conocimientos tradicionales? Apuntes epistemológicos para la interculturalidad. *Cultura y representaciones sociales*, Año 10, 19, 61-101.
- Vásquez Cardona, D. y Rincón, L. F. (2013). De la lucha por la tierra a la defensa del territorio: discusiones en torno a la configuración del sujeto popular. *Revista De Geografía Agrária*, 8(16), 97-119. Disponible en <http://www.seer.ufu.br/index.php/campoterritorio/article/view/23802>
- Vía Campesina (2000). Declaración III Conferencia Vía Campesina en Bangalore. Disponible en <https://viacampesina.org/es/index.php/nuestras-conferencias-mainmenu-28/3-bangalore-2000-mainmenu-55/297-declaracion-iv-conferencia-via-campesina-en-bangalore> (visitado el 15 de mayo de 2017).
- Vía Campesina (2003). Campaña Mundial de Semillas de Vía Campesina | Biodiversidad en América Latina. Disponible en <http://www.biodiversidadla.org/Documentos/Campana-Mundial-de-Semillas-de-Via-Campesina> (visitado el 15 de mayo de 2017).
- Vía Campesina (2004). Frente A Ofensiva Neoliberal, Vía Campesina Reivindica El Derecho a Seguir Siendo Campesinos. Disponible en <https://viacampesina.org/es/index.php/nuestras-conferencias-mainmenu-28/4-sao-aolo-2004-mainmenu-43/330-frente-a-ofensiva-neoliberal-vcampesina-reivindica-el-derecho-a-seguir-siendo-campesinos> (visitado el 20 de abril de 2019).
- Vía Campesina (2006). Vía Campesina se entrevista con el secretario ejecutivo del COP 8, Disponible en <https://viacampesina.org/es/vcampesina-se-entrevista-con-el-secretario-ejecutivo-del-cop-8/> (visitado el 20 de abril de 2019).
- Vía Campesina (2015). Agroecología campesina por la soberanía alimentaria y la madre tierra. Experiencias de la Vía Campesina. Cuaderno 7.
- Zambrano, C. V. (2001). Territorios plurales, cambio sociopolítico y gobernabilidad cultural. *Boletim Goiano de Geografia*, 21(1) 9-50.

Diálogo de saberes e (in)justicia epistémica en la construcción colaborativa de conocimientos y tecnologías: interpelando dicotomías desde las prácticas



Sebastián Carengo

IESCT-UNQ-CIC-BA/CONICET, Argentina

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6870-6937> | sebastian.carengo@unq.edu.ar

Florencia Trentini

IESCT-UNQ-CIC-BA/CONICET, Argentina

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9964-2809> | maria.trentini@unq.edu.ar



Palabras clave:

**Diálogo de saberes | (In)justicia epistémica | Producción de conocimientos
Construcción colaborativa de tecnologías**

Recibido: 11 de octubre de 2020. Aceptado: 26 de octubre de 2020.

RESUMEN

El presente trabajo busca aportar a la problematización de políticas de producción y circulación de conocimientos, focalizando en la participación de actores que han sido históricamente invisibilizados en estos procesos. A partir de una perspectiva teórico-metodológica que recupera aportes situados de etnografías en curso con una lectura atenta a la configuración de asimetrías epistémicas y cognitivas derivadas del enfoque de (in) justicia epistémica propuesto por Fricker (2007), repensamos la noción de “diálogo de saberes” en términos de una particular tecnología de organización susceptible de ser abordada sociotécnicamente en términos de su *funcionamiento* y *no funcionamiento* (Thomas y Buch, 2008). Para cumplir con este objetivo, analizamos *encuentros* concretos y situados donde confluyen actores heterogéneos, que aportan recursos tecnocognitivos diferenciados dentro de un proceso de construcción colaborativa de conocimientos, interpelando desde

las prácticas las dicotomías que distinguen entre saberes teóricos/prácticos, codificados/tácitos y/o tradicionales/científicos. Buscamos indagar en el uso práctico de las dicotomías, analizando bajo qué condiciones se habilita o se impugna la puesta en juego de determinados conocimientos, rompiendo con la lógica que atribuye *ex ante* y de forma maniquea la adscripción de actores con un determinado corpus cognitivo.

ABSTRACT

This paper aims to contribute to the discussion of knowledge production and circulation policies, focusing on the participation of actors whose participation have been historically neglected. Departing from ongoing ethnographies informed in a epistemic (in)justice perspective (Fricker, 2007), we propose to rethink the notion of "dialogue of knowledge" in terms of a particular organizational technology that can be approached socio-technically in terms of its functioning and non-functioning (Thomas, H. and Buch, A. 2008). To meet this objective, we analyse specific and located interactions where heterogeneous actors converge by providing differentiated techno-cognitive resources which seems to be encompassed within a collaborative knowledge framework, contesting practically the dichotomies that distinguish between theoretical/practical, codified/tacit and/or traditional/scientific knowledge. We are interested to inquire into the *practical use of dichotomies*, analysing under what conditions the putting into play of certain knowledge is enabled or contested. With this we seek to break with the logic attributed by *ex ante* and in a manichaeic way the ascription of actors with a certain cognitive corpus.

KEY WORDS

Knowledge dialogue | Epistemic (in)justice | Knowledge production | Collaborative technology construction

INTRODUCCIÓN

Partiendo de una perspectiva etnográfica informada en un enfoque sociotécnico, el presente artículo se propone analizar prácticas de diseño y desarrollo de tecnologías que involucraron la participación activa de personas a quienes no se les reconocía *a priori* una *experticia* socialmente legitimada en este tipo de prácticas. En un caso, se trata de recicladores¹ de base nucleados en una cooperativa del Gran Buenos Aires que se propusieron desarrollar un sistema de procesamiento para el poliestireno expandido (EPS, por sus siglas en inglés), un material plástico que si bien puede ser fácilmente recuperado, carece de un mercado consolidado que garantice su comercialización entre las empresas recicladoras. El otro caso trata de integrantes de una comunidad mapuche que reclama territorio en un área crítica de conservación de la naturaleza dentro de jurisdicción del Parque Nacional Nahuel Huapi (PNNH), donde se localiza el hábitat de varias especies animales y vegetales endémicas y/o amenazadas de extinción. Aquí, el diseño de la tec-

1 Empleamos el masculino en tanto quienes participaron de las escenas etnográficas que describimos eran predominantemente varones. Sin embargo, remarcamos la importancia de llamar la atención sobre el uso de lenguaje inclusivo que visibilice las desigualdades en términos de género.

nología está enfocado a un sistema de regulación del acceso de personas y animales domésticos a ciertas áreas silvestres especialmente sensibles, como, por ejemplo, los mallines y lagunas.

En ambos casos, las prácticas de diseño tecnológico se enmarcan en proyectos y acciones donde se promueve la participación de los “usuarios” (cartoneros y mapuches) en forma conjunta con “profesionales expertos” que se desempeñan en agencias estatales que abordan cuestiones de amplia relevancia social, como son la gestión de residuos y la conservación de la naturaleza. Así, los recicladores de la Cooperativa Reciclando Sueños entraron en vinculación con ingenieros pertenecientes al Instituto Nacional de Tecnología Industrial (INTI), a partir del desarrollo de un proyecto PROCODAS-MINCYT,² y la comunidad Maliqueo se relacionó con biólogos/as de la Administración de Parques Nacionales (APN), como parte de la puesta en marcha de un proyecto de comanejo de recursos y territorios en el PNNH.

El valor analítico de ambas experiencias radica en que al mismo tiempo que se promovía institucionalmente la colaboración entre actores heterogéneos, evidenciaban tensiones y asimetrías que pusieron en riesgo su viabilidad y continuidad en el tiempo. En este sentido, nos proponemos analizar estos procesos colaborativos en términos de una particular tecnología de organización susceptible de ser abordada sociotécnicamente en términos de su *funcionamiento y no funcionamiento* (Thomas y Buch, 2008), y desde allí problematizar la noción de “diálogo de saberes” en referencia al desarrollo de prácticas hermenéuticas colectivas.

Antes de proseguir queremos explicitar que, en un plano político-epistémico, suscribimos plenamente la noción de “diálogo de saberes”, en tanto permite valorizar aquellas prácticas de conocimiento “otras” (Leyva et al., 2018) que se desmarcan de la matriz científico-tecnológica occidental (Pérez-Bustos y Márquez, 2016) y, por ende, resultan invisibilizadas por buena parte de nuestros pares técnico-profesionales. El diálogo de saberes resulta un claro aporte a la hora de diseñar procesos de construcción de conocimiento plurales, que eviten reproducir explícita o implícitamente asimetrías sociales, económicas, políticas y culturales. Sin embargo, advertimos que su referencia empírica concreta adquiere frecuentemente un sentido normativo, antes que focalizar en analizar y reflexionar sobre los desafíos y aprendizajes tecnocognitivos generados en su operacionalización concreta y situada.

Partiendo de un enfoque etnográfico, analizamos *encuentros* concretos y situados donde confluyen actores heterogéneos, que aportan recursos tecnocognitivos diferenciados dentro de un proceso de construcción colaborativa de conocimiento. En estos encuentros se tensionan saberes que reconocen diversos orígenes y trayectorias y tradiciones epistemológicas, interpelando desde la práctica aquellas dicotomías que distinguen entre saberes teóricos/prácticos, codificados/tácitos y/o tradicionales/científicos. Al focalizar en la *situación de encuentro* buscamos resguardarnos de atribuir *ex ante* y en forma maniquea la adscripción de estos actores con un determinado corpus de conocimiento: aquellos de tipo *práctico, tradicional, popular y/o tácito*, corporizados en cartoneros y mapuches, en contraste con aquellos *teóricos, expertos, científicos, tecnológicos y/o codificados* encarnados en biólogos e ingenieros. En efecto, el análisis etnográfico de las situaciones de encuentro que presentamos en este artículo evidencia la configuración de asimetrías entre cartoneros/mapuches y biólogos/ingenieros, pero al mismo tiempo advierte que estas no

2 El proyecto N°151 “Reciclado de envases de helados de EPS posconsumo” resultó seleccionado en la convocatoria 2014 del Programa Consejo para la Atención de la Demanda Social, única línea de financiación del Ministerio de Ciencia y Tecnología de la Nación focalizada en la promoción de “Tecnologías para la Inclusión Social”.

derivan estrictamente en una diferenciación identitaria *per se*, que termina por esencializar el análisis al contraponer corpus de conocimientos estereotipados y homogéneos.

LOS CASOS EN ANÁLISIS

Los casos que analizamos en el presente trabajo contribuyen a repensar las condiciones que posibilitan o impugnan la construcción de procesos “legítimos” de producción de conocimientos y tecnología, en tanto los mismos no son motorizados desde el sistema científico-tecnológico, sino que involucran a organizaciones de base que carecen de los capitales simbólicos, económicos y técnicos requeridos para acreditar socialmente estas competencias. Son agentes a quienes *a priori* no se les reconoce una *expertise* socialmente legitimada para implicarse en ese tipo de prácticas.

En el caso de los cartoneros de la Cooperativa Reciclando Sueños, el primer contacto se estableció en 2004 a partir de un proyecto de Investigación-acción Participativa llevado a cabo en forma colectiva. Desde entonces, Sebastián Carenzo viene acompañando el proceso de formalización y fortalecimiento de esta organización al tiempo que fue modulando su investigación etnográfica a través de sucesivas formulaciones. En los últimos años, ha focalizado en el análisis etnográfico de procesos de “innovación tecnológica” desarrollados en torno al tratamiento posconsumo de residuos desde organizaciones de “cartoneros” y/o “recuperadores urbanos”. Esto implica reconstruir y analizar prácticas de diseño, construcción y/o adaptación de artefactos, así como desarrollo de procesos productivos, específicamente diseñadas para el acondicionamiento, reutilización y/o reciclado de materiales recuperados del posconsumo tanto domiciliario como industrial. Su investigación presta especial atención a la *materialidad* de estos procesos de innovación tecnológica, involucrando tanto un conjunto de saberes específicos susceptibles de ser codificados, enseñados y aprendidos, como una serie de disposiciones corporales, sensoriales y actitudinales necesarias para ejercitar estas prácticas. De allí que a nivel del trabajo de campo cobren especial relevancia el análisis del registro sensible, las percepciones y emociones que organizan la (in)corporación de la materia manipulada en las personas, delineando sus gestos, cuerpos, movimientos y subjetividades. Así, por ejemplo, entre los cartoneros, este ajuste progresivo a la materia se verifica en la incorporación de disposiciones sensoriales que afinan los sentidos (facilitando el reconocimiento y clasificación de materiales) y dando lugar no solo a la elaboración de finas taxonomías “nativas”, sino también al diseño de nuevos procesos y fabricación de artefactos específicos para la actividad (Carenzo, 2014, 2017, 2019; Carenzo y Schmukler, 2018).

En el caso de la comunidad Maliqueo, el primer contacto se estableció en 2007 a partir de un proyecto de Voluntariado Universitario que buscaba recopilar las memorias de familias indígenas del PNNH que se encontraban reclamando sus derechos al territorio dentro de jurisdicción del área protegida. Desde entonces, Florencia Trentini viene trabajando con la comunidad en el proceso de fortalecimiento comunitario, al tiempo que fue desarrollando su investigación etnográfica para su tesis de doctorado. Posteriormente, ha focalizado en el análisis de procesos de producción de “conocimientos tradicionales” en el marco de iniciativas que promueven modelos de gestión participativa de la naturaleza y usos sustentables de la biodiversidad existente en áreas protegidas. Su investigación presta especial atención a las prácticas y sentidos de gestión de la naturaleza que resultan promovidos o impugnados en función de la validación, legitimación y/o valorización de este tipo de conocimientos (Trentini, 2015, 2016, 2019).

Si bien cada investigación ilumina aspectos particulares de cada experiencia, en este trabajo abordamos un interrogante común a ambas: nos interesa focalizar en los aspectos cognitivos puestos en juego durante situaciones caracterizadas por el encuentro de saberes y conocimientos que reconocen diversos orígenes, tradiciones y valorización social. Como señalamos previamente, al focalizar en la *situación de encuentro*, buscamos resguardarnos de atribuir *ex ante* y en forma maniquea un determinado tipo de conocimiento en correspondencia con un determinado grupo social. En este caso, saberes “prácticos”, “tradicionales”, “populares”, “tácitos”, corporizados en “cartoneros” o “mapuches”; mientras que, en forma contrapuesta, conocimientos “teóricos”, “expertos”, “científicos”, “tecnológicos”, “codificados” estarían encarnados en “ingenieros” y “biólogos”. Tal como veremos más adelante en el análisis de las escenas etnográficas, está claro que en estos encuentros se expresan asimetrías, pero estas no responden a una diferenciación identitaria *per se* que obliga a esencializar el análisis al contraponer tipos de conocimiento atribuidos en portadores estereotipados.

De esta manera, los casos seleccionados para el análisis presentan prácticas de diseño tecnológico en el marco de proyectos de amplia relevancia social que valorizan e incentivan la participación de “usuarios” en “diálogo” con “expertos” en el marco de agencias estatales, permitiéndonos pensar cómo mientras se promueve institucionalmente la colaboración entre actores heterogéneos y se incentiva enfáticamente un “diálogo de saberes”, se evidencian tensiones, contradicciones, asimetrías y conflictos que permanentemente ponen en riesgo la continuidad de estas experiencias. De esta manera, el valor heurístico de los casos analizados reside en la posibilidad de indagar en procesos colaborativos que promueven el desarrollo de prácticas hermenéuticas colectivas, para problematizar la propia noción de “diálogo de saberes” que sustenta ambos casos.

En función de esto, un enfoque etnográfico centrado en los *encuentros* entre estos agentes con capitales diferenciados, donde se ponen en relación conocimientos de diversos orígenes, tradiciones y valorización social; donde las dicotomías que distinguen entre saberes teórico/práctico, codificado/tácito, tradicional/científico resultan interpeladas, aportando a nuevas formas de convergencia que no se organizan en base a un modelo lineal y asimétrico de transferencia; se vuelve un aporte sustantivo, al focalizar analíticamente en las prácticas y sentidos que se ponen en juego en estas interacciones concretas.

MARCO TEÓRICO

Desde el plano político-epistémico, la noción de “diálogo de saberes” permitió problematizar procesos de dominación epistémica de raíz colonial normalizados a partir de la legitimación de un único orden lógico-cognitivo por sobre “otros” corpus de conocimientos históricamente invisibilizados al momento de abordar problemáticas socialmente sensibles en temas de economía, educación, salud, ambiente, comunicación, entre otras. Los llamados “estudios decoloniales” (Mignolo, 2000; Lander, 2000; Walsh, 2007; Castro-Gómez, 2007) evidenciaron el carácter hegemónico de un modelo civilizatorio que estableció al pensamiento científico occidental y moderno como único corpus legitimado, aun cuando se trataba en su conjunto de un estilo de pensamiento eurocéntrico, colonial, patriarcal y fuertemente racializado. Al mismo tiempo, estos autores recuperaron los aportes de antecedentes latinoamericanos en torno a la construcción de un paradigma epistémico emancipatorio (como la pedagogía del oprimido de Paulo Freire o la investigación-acción participativa de Orlando Fals Borda), para proponer una epistemología contrahegemónica basada en el reconocimiento, no solo de la pluralidad de prácticas de conocer, sino también en la estrecha imbricación entre el conocer y el hacer, en tanto praxis cognitiva y política (Walsh, 2007; de Sousa Santos y Meneses, 2014).

Una caracterización sintética del diálogo de saberes puede ser recuperada a partir del trabajo de Leff (2003), en tanto acción afirmativa para la elaboración de una nueva “racionalidad ambiental” que, contrapuesta a la racionalidad económica dominante, permitiera dinamizar procesos de reapropiación social de la naturaleza, crecientemente alienada en la expansión global del modo de producción capitalista. En este sentido, el diálogo propuesto por Leff requeriría necesariamente de la inclusión de la diversidad de saberes y experiencias de comunidades indígenas y campesinas subalternizadas. Este reconocimiento no se limitaba de ningún modo a un reconocimiento aséptico de la “diferencia”, sino, por el contrario, suponía provocar disensos y rupturas en torno a una supuesta vía homogénea y lineal hacia la sustentabilidad. De allí que, para este autor el valor epistémico del diálogo de saberes radica en la producción de conocimiento nuevo, derivado de la confrontación de saberes autóctonos-tradicionales-locales con el conocimiento científico y experto. En forma complementaria, de Sousa Santos (2010) amplía esta idea de *diálogo* al proponer una “ecología de saberes” pluriepistémica que reconoce dos momentos, *deconstrucción y reconstrucción*. El primero supone dar cuenta de la pluralidad de formas de conocer, así como de las modalidades concretas y situadas de subalternización de unos sobre otros. El segundo, implica avanzar en procesos de inteligibilidad recíproca al interior de esta pluralidad. Esto supone acciones de traducción que, lejos de ser acabadas o absolutas, son contingentes y acotadas. Así, propone avanzar en una “dislocación pragmática de las jerarquías” (2010) que, si bien no diluye las asimetrías, brinda la posibilidad de construir nuevas relaciones situadas, produciendo nuevos encuentros más equitativos y equilibrados.

Como mencionamos previamente, la búsqueda de un diálogo, partiendo de la valorización de saberes invisibilizados y el empoderamiento de grupos históricamente estigmatizados, resultan claves para la construcción de una política epistémica contrahegemónica. Nuestro aporte en este sentido focaliza no tanto en el “para qué” sino en los “cómo” y los “por qué” que organizan (y tensionan) las situaciones de encuentro desde las que se intenta materializar el diálogo de saberes en experiencias de terreno concretas. Nos interesa profundizar en los recursos tecnocognitivos que se ponen en juego, y sobre las metodologías y condiciones que habilitan o impugnan el cruce con aquellos saberes “otros”. En esta búsqueda encontramos que el enfoque de (in)justicia epistémica (Fricker, 2007) se articulaba bien con la especificidad empírica de nuestras etnografías, dando carnadura a la dinámica de *deconstrucción-reconstrucción* propuesta por de Sousa Santos.

La perspectiva elaborada por Fricker reconoce una distinción analítica entre dos modalidades de (in)justicias que en la práctica suelen presentarse estrechamente relacionadas: la *(in)justicia testimonial*, que refiere a situaciones de interacción dialógica donde las expresiones de un participante resultan desacreditadas por otro, en virtud de prejuicios que este último pone en juego para descalificar al primero, y la *(in)justicia hermenéutica*, que enmarca las situaciones dialógicas particulares y refiere a la existencia de vacíos y saltos a nivel de los recursos interpretativos disponibles para los interlocutores, generalmente derivados de condiciones de desigualdad en términos de relaciones de poder y acceso a recursos que caracterizan a los grupos sociales de pertenencia de los actores involucrados en estos encuentros.

Ottinger (2013) recupera este enfoque para abordar dinámicas de producción de conocimiento que se desarrollan en el marco de conflictos ambientales causados por eventos de contaminación. Esta autora analiza en términos de (in)justicia testimonial cómo la voz de mujeres “pueblerinas” que devienen activistas a partir de su condición de “población afectada”, resulta *per se* deslegitimada por funcionarios y expertos varones, en tanto se las consideran reacciones “irracionales” provenientes de “amas de casa históricas” (2013: 34). Pero, al mismo tiempo, estas acciones de descrédito se amplifican en clave de (in)justicia hermenéutica en tanto

inhiben la potencial contribución de estas mujeres no científicas al repertorio de recursos hermenéuticos colectivos desde donde elaborar sentidos acerca de la experiencia de contaminación. Esto es, abrir el espacio interpretativo asociado al conflicto para dar lugar a estas otras voces y perspectivas, pero en términos de “conocimiento” y no de meras reacciones espasmódicas de sentido común y/o “contaminadas” por emociones y afectos. Ottinger advierte que a menudo se implementan “técnicas participativas” que tienen un relativo éxito en “corregir” asimetrías evidentes a nivel testimonial, pero resultan poco eficaces para elaborar marcos hermenéuticos alternativos que ayuden a volver realmente inteligibles las múltiples voces y perspectivas involucradas en los conflictos. Como evidenciamos a continuación, nuestras etnografías reflejan con claridad este señalamiento. Por una parte, evidencian esfuerzos institucionales por habilitar espacios y metodologías de diálogo y codiseño que reconocen y legitiman los saberes de cartoneros y mapuches, pero, al mismo tiempo, registran serios obstáculos para superar la inercia de dicotomías cristalizadas que jerarquizan explícita o implícitamente los conocimientos teóricos/codificados/científicos por sobre los conocimientos prácticos/tácitos/populares que se atribuyen a los participantes en forma estereotipada.

En el presente trabajo retomamos, por un lado, el enfoque de las tecnologías sociales³ pasando de una perspectiva lineal, vertical y determinista respecto de la relación entre tecnología y cambio social, a reconocer la importancia de atender a los saberes tácitos y prácticos, generalmente elaborados por fuera de los sistemas institucionalizados de CyT, para dinamizar prácticas de coconstrucción de tecnologías (Thomas, 2011, Dagnino, 2014). Esta perspectiva abre el desarrollo de tecnologías para incluir también actores sociales del campo popular que despliegan conocimientos diversos, no restringidos a corpus formalmente acreditados, y orientadas a solucionar problemáticas relevantes del desarrollo socioeconómico (Peyloubet, 2014).

En nuestro caso, este enfoque general orienta nuestra labor como parte de una línea de investigación e intervención colectiva denominada “Tecnologías para la Inclusión Social” que se desarrolla en el Instituto de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología de la Universidad Nacional de Quilmes (IESCT-UNQ) bajo la dirección del Dr. Hernán Thomas. Esta línea no solo se propone profundizar en la reflexión teórica sobre los procesos de diseño, implementación y gestión de tecnologías orientadas a resolver problemáticas sociales y ambientales, sino también a generar aprendizajes desde experiencias concretas y situadas en las cuales el desarrollo tecnológico intenta dar soporte material a dinámicas económicas y políticas de inclusión social y desarrollo sustentable (Thomas et al., 2015).

Por otro lado, retomamos los estudios de la antropología de la ciencia y la tecnología⁴ (Hidalgo, 1997; Stagnaro, 2003 y Roca, 2011) que aportan a discutir la articulación entre diferentes formas de conoci-

3 El enfoque sociotécnico muestra que todas las tecnologías son socialmente construidas y que todas las sociedades están construidas tecnológicamente (Bijker, 1995). El concepto de “tecnologías sociales” refiere a tecnologías orientadas a la inclusión social, la resolución de problemas comunitarios, la reducción de la pobreza o aportar al desarrollo sustentable (Thomas, 2009). Pueden definirse genéricamente como tecnologías (de producto, de proceso y de organización) orientadas a la inclusión social y el desarrollo sostenible. En la actualidad, estas tecnologías están abocadas a la resolución de problemas sociales tales como salud, alimentos, agua, energía, vivienda, reciclaje, etc.

4 El campo de la Antropología de la Ciencia y la Tecnología está en pleno desarrollo. Su estudio centra la mirada en temáticas como las divisiones ontológicas modernas, la coproducción de conocimiento, la epistemología situada, la ontología política, el giro decolonial, entre otras. Actualmente se encuentra en proceso de conformación la Red de Socio-Antropología de la Ciencia y la Tecnología en Argentina que busca integrar a los distintos investigadores/as que vienen desarrollando su trabajo en este campo.

miento, prácticas científicas y políticas de intervención, prestando especial atención a los efectos de esa articulación para determinados sujetos históricamente situados. Este tipo de enfoques remarca la importancia de tener en cuenta las múltiples conexiones y la heterogeneidad e “inestabilidad” de estas relaciones, evidenciando el carácter social del conocimiento.

A partir de este marco, la reflexión que proponemos en este artículo deriva del siguiente interrogante: ¿bajo qué condiciones se habilita o se impugna la puesta en juego de un saber específico *demandado por o atribuido a* mapuches y recicladores, siendo que estos actores carecen de los capitales simbólicos, económicos y técnicos requeridos para acreditar socialmente estas competencias?

LÍMITES Y POSIBILIDADES DEL DIÁLOGO DE SABERES

LOS TALLERES DE CODISEÑO

En el caso de los recicladores de la Cooperativa Reciclando Sueños, el análisis se basa en registros de participación con observación y charlas informales obtenidas en torno a una veintena de talleres participativos de codiseño realizados en el marco del proyecto PROCODAS-MINCYT, entre marzo de 2016 y noviembre de 2017. Estos talleres se realizaron en el galpón de la cooperativa y en la sede del INTI (Parque Tecnológico Miguelete) involucrando la participación tanto de integrantes de la cooperativa como de ingenieros del Programa GIRSU/INTI, con el objetivo de codiseñar y construir un prototipo de artefacto para la transformación termomecánica de envases y embalajes descartados elaborados con EPS. La dinámica de cada encuentro variaba de acuerdo al taller, pero en líneas generales se organizaba según el siguiente patrón: al comenzar, los integrantes de la cooperativa presentaban la versión actualizada de un croquis, pieza o mecanismo del artefacto, mientras explicitaban los fundamentos de su accionar tanto en relación a los recursos disponibles, así como los problemas tecnocognitivos que debieron enfrentar. Esto daba inicio a un fluido intercambio con los ingenieros, quienes también intervenían prácticamente, ya sea ajustando o modificando el dispositivo en cuestión o bien bocetando nuevos diseños. Este proceso era sistematizado por uno de los autores de este texto mediante registros etnográficos en soporte escrito y audiovisual. Este material permitía analizar la dinámica de interacciones generando nuevos *insights* y reflexiones que eran compartidas en el taller alimentando un ejercicio de reflexividad colectiva. Como analizamos más adelante este proceso estuvo lejos de estar exento de tensiones y conflictos, por el contrario, estas instancias eran consideradas parte sustantiva del proceso de construcción de conocimiento y, por ende, eran recuperadas como potenciales aprendizajes colectivos.

Esta cooperativa tuvo desde sus inicios una marcada tendencia a desarrollar tecnologías (artefactos y procesos), tanto para facilitar su labor cotidiana, como para diversificarla. Diseñaron y construyeron sus propios modelos de carros para la recolección de materiales, pero también molinos, lavadoras y secadoras para plásticos, e incluso un proceso completo para transformar el PEAD o polietileno de alta densidad (Carezzo, 2014). En los últimos años, esta práctica experimental se direccionó hacia lo que denominan materiales “sin mercado”, es decir, residuos plásticos o celulósicos que no son demandados por la industria recicladora

local en función de obstáculos “técnicos” que imposibilitan su procesamiento y, por ende, inhiben su comercialización en los segmentos inferiores de la cadena de valor (Carengo, 2017, 2019). Aún no contamos con informes técnicos oficiales acerca de la incidencia de estos materiales sobre el sistema de gestión de residuos, pero sí disponemos de la experiencia acumulada de Marcelo Loto, presidente de Reciclando Sueños, quien estima que los materiales potencialmente reciclables pero “sin mercado” representan entre el 30-50-% de los residuos que generamos diariamente. Esto implica que por razón del propio diseño de los bienes de consumo masivo y/o las infraestructuras de recuperación, clasificación y/o reciclaje, nos perdemos de recuperar y reciclar cientos de miles de toneladas de materiales al año que podrían alimentar procesos tecnológicos inclusivos y sustentables, tales como los desarrollados en Reciclando Sueños. En los últimos años, Marcelo y sus colegas, han dedicado buena parte de sus recursos materiales y tecnocognitivos a diseñar y construir artefactos y procesos para intentar reciclar estos materiales “sin mercado”, sin contar con apoyos financieros o técnicos específicos para esta labor experimental, más allá de lo acotado de nuestro acompañamiento. En los hechos, el proyecto PROCODAS 151 constituyó la primera oportunidad para lograr recursos genuinos para apoyar esta actividad experimental popular que tiempo después comenzamos a denominar como *I+D cartonera*.⁵ Presentamos una descripción analítica de la implementación concreta del proyecto a partir de una reconstrucción de escenas y registros etnográficos que recuperan interacciones y reflexiones desplegadas en los talleres de codiseño y construcción del prototipo termomecánico resultante.

El registro de campo del Taller del 15 de junio de 2016 describe del siguiente modo la demostración que Marcelo y Sacha de la Cooperativa Reciclando Sueños habían preparado para el encuentro:

Sacha termina de conectar el chicote que une la garrafa con la turbina de construcción casera y queda al mando de la perilla que habilita la salida de gas. Al mismo tiempo Marcelo acopla un toco “pico” -también autoconstruido- a la boca de salida de la turbina. Luego acciona el interruptor que enciende la turbina que se asemeja a un desproporcionado secador de pelo, acerca un encendedor a la boca y ordena a Sacha que libere el gas contenido en la garrafa. El ruido hueco del aire forzado se corta momentáneamente por la explosión sorda que enciende el artefacto. El conjunto escupe una llama azul, corta e intensa, acompañada de un ronco siseo que invade el ambiente. Marcelo acerca un trozo de “telgopor” bien cerca de la llama, tan cerca que logra inquietar a Matías, quien deja deslizar un “*guaaaarda!*”. Como si no hubiese escuchado, Marcelo acerca aún más el trozo de telgopor a la boca del artefacto y luego lanza una mirada desafiante. Literalmente la llama se parte en dos lenguas, que casi envuelven todo el trozo que Marcelo sostiene entre sus dedos. “...*ven, no le hace nada*”, afirma con seguridad mientras el fuego sigue jugueteando contra el trozo de telgopor entre sus dedos. Segundos después hace un ademán indicando que el experimento ha llegado a su fin. Los ingenieros Matías, Jorge y Alberto cruzan miradas, sobreviene un incómodo silencio. Esta incomodidad nos recuerda que en la práctica nada ocurre con la burocrática linealidad secuencial a la que nos fuerza el registro de textualización de los “proyectos”. En nuestro caso, el PROCODAS había seguido la fórmula: experimentación “nativa” por parte de

5 Con ánimos de provocar reflexiones críticas sobre las asimetrías existentes a nivel de la división de trabajo manual e intelectual, enmarcamos las prácticas experimentales desarrolladas en la cooperativa en términos de verdaderos procesos de Investigación y Desarrollo impulsados desde organizaciones cartoneras (I+D cartonera), buscando problematizar la idea fuertemente cristalizada a nivel del sentido común (que incluye a académicos y funcionarios públicos) que las/os integrantes de cooperativas de cartoneras/os solo desarrollan habilidades prácticas, ancladas en la repetición rutinaria del hacer cotidiano.

Reciclando Sueños + upgrade “técnico” mediante aportes del INTI = prototipo de artefacto y proceso de transformación del EPS susceptible de ser replicado en otras cooperativas. Sin embargo, el experimento que presenciamos hoy dio por tierra con la principal orientación aportada por los ingenieros en lo que va del proceso. (Proyecto PROCODAS-MINCYT, 15 de junio de 2016. Registro de campo visita al taller de la Cooperativa Reciclando Sueños)

Para comprender el sentido pleno de este registro es preciso reconstruir brevemente la trayectoria previa del proceso experimental que luego dio lugar al proyecto PROCODAS. Un primer intento de transformación térmica del EPS desarrollado por Marcelo se remonta a fines de 2014 utilizando una secadora de plásticos molidos que habían fabricado, a partir de reutilizar un tambor de aceite de 200 litros con la tapa recortada y montado sobre la base de un trompo mezclador de cemento en desuso. El giro centrífugo del tambor junto con el calor aportado por la llama de un soplete soldador a garrafa que se introducía en el centro del receptáculo, permitía secar el material en poco tiempo. Marcelo reemplazó las escamas de plástico molido por trozos de EPS de unas dos pulgadas de lado. Al principio el material giraba sin evidenciar transformación alguna. Sin embargo, al cabo de unos minutos comenzaba a contraerse y fundirse, hasta reducir unas diez veces su volumen original. El efecto era sorprendente y evidenciaba que el EPS efectivamente se transformaba al ser sometido a una fuente de calor, pero al mismo tiempo, la experiencia indicaba que cuando el material perdía estabilidad (pasando de estado sólido a gaseoso y líquido) aumentaba su adherencia sobre el fondo y paredes del tambor, que para entonces había alcanzado alta temperatura. Los trozos de EPS dejaban de rolar y se “pegaban” a la superficie metálica, y al cabo de unos minutos entraban en combustión. Esto no solo era peligroso por el riesgo de incendio, sino que además “arruinaba” el material que se tiznaba de negro y expelía un denso humo negro, agrio e irrespirable. Sin embargo, en otras pruebas habían logrado “frenar” el proceso un poco antes, obteniendo un material con buenas prestaciones para seguir explorando acerca de su transformación.

Una segunda fase experimental tuvo lugar con la construcción de un nuevo artefacto diseñado específicamente para este fin. Ya sabiendo que el material reaccionaba ante un proceso térmico, lo que faltaba era estabilizar la temperatura que aseguraba la contracción del telgopor, sin quemarlo. Para ello fabricaron un nuevo artefacto reutilizando la carcasa metálica de un hornito eléctrico doméstico descartado, sobre la cual montaron una pistola de calor de 1500w a partir de realizar un orificio en la cubierta superior. Una segunda perforación de menor diámetro permitía introducir un termómetro industrial para tener control de la temperatura alcanzada en la cámara. Esta vez los trozos de EPS se disponían sobre una placa de aluminio que hacía las veces de bandeja y quedaban inmóviles. A los diez minutos, aproximadamente, el hornito alcanzaba los 182°C y el material comenzaba a retorcerse en contracciones agudas. La bandeja se retiraba y se sumergía en una batea con agua; esto hacía que el material, ya reducido, se enfriara y endureciera sorprendentemente.

Marcelo había logrado controlar el proceso experimental que permitía transformar EPS en poliestireno a secas (PS), reduciendo unas cinco veces su volumen y adquiriendo tal dureza que podía ser molido y comercializado. Sin dudas, se trataba de un hallazgo muy significativo. Desde su improvisado laboratorio experimental, Marcelo había logrado transformar este residuo “sin mercado” abriendo la posibilidad potencial de agregarle valor (entre 0,50 y 1 dólar por kilo dependiendo del proceso a realizar). Pero la relevancia de su contribución excedía la cuestión de mercado, incluyendo también cuestiones socioambientales. Como residuo, el EPS ocupa mucho volumen, agudizando la saturación de los rellenos sanitarios;

pero, además, su peso ligero lo vuelve muy volátil y flotable, contribuyendo a obstruir bocas de tormenta y cursos superficiales de agua y agravando por ende problemas de inundación. De hecho, en su formulación el PROCODAS retomaba estos primeros hallazgos experimentales y sus potenciales contribuciones para “fortalecerlos técnicamente” con los aportes de los ingenieros.

Sin embargo, sus primeras orientaciones no recuperaron prácticamente nada de la experiencia previa de Marcelo con el “hornito”. Por el contrario, propusieron hacer un relevamiento de antecedentes “verificados” de maquinarias industriales (informes técnicos de máquinas y prototipos) que pudieran proveer un principio o modelo para “adaptar”. Para sorpresa de todos, el relevamiento no aportó referencias de utilidad, salvo el contacto con la fábrica de artículos plásticos que decía utilizar EPS reciclado como insumo. Los ingenieros acordaron una visita que se realizó hacia fines de abril de 2016 e incluía a Marcelo como parte de la comitiva “oficial” del INTI. La recorrida por la fábrica reveló tres obstáculos insalvables para intentar cualquier adaptación. En primer lugar, la planta operaba con *scrap* industrial y no con EPS “sucio” recuperado del posconsumo doméstico. Luego, se trataba de un “proceso industrial” que evidenciaba asimetrías insalvables con relación a la escala de operación de la cooperativa en términos de capital financiero disponible, locación espacial y complejidad técnica de los procesos. Finalmente, aludiendo la protección del “secreto industrial”, los anfitriones no mostraron la totalidad del proceso, sino que se limitaron a mostrar una parte (acondicionamiento del EPS) y a ofrecer comercialmente su “know-how”. Ante el fracaso de la posibilidad de “adaptar” un modelo industrial verificado, las miradas de los ingenieros tuvieron forzosamente que volver a fijarse en el “hornito”.

Esta vez, durante el primer taller de mayo de 2016 sus aportes focalizaron en cómo “mejorar” el artefacto, más específicamente propusieron reemplazar la “rudimentaria” fuente de calor. Con la autoridad que confiere el manejo del argot técnico, Matías, el ingeniero de “mecánica” explicó que la “pistola de calor” trabajaba con el principio de “convección forzada” y esto era acertado, sin embargo, que era preciso reemplazarla por otra fuente de mejores prestaciones térmicas. La convección, señaló, es uno de los tres “principios” que explican la “transferencia de calor dentro de un volumen dado (en este caso, la caja del horno) por acción de un fluido (en este caso, aire) promoviendo el intercambio de calor entre zonas con diferentes temperaturas”. En el intercambio posterior, propusieron entonces tomar como modelo para el prototipo los hornos convectores que se usan en panaderías que incorporan forzadores de aire más robustos, asociados con sistemas de control digital de la temperatura. Esto permitiría contar con un calor constante y sobre todo homogéneo sobre la totalidad del volumen, y de este modo garantizar una transformación rápida y pareja del EPS dentro del horno.

Se trataba de una explicación convincente que materializaba el *upgrade* técnico que se había buscado obtener con el PROCODAS. A los pocos días Marcelo se dedicó a fabricar una nueva fuente de calor citándose al principio de *convección forzada*, tal como le habían indicado.

El nuevo artefacto fue puesto en marcha por primera vez apenas un par de días antes del taller de la escena que describimos. Marcelo, Sacha y otros integrantes de la cooperativa que habían trabajado en el nuevo horno tenían mucha expectativa. Habían cortado trozos de telgopor en distintos tamaños esperando analizar las diferencias en términos de tiempo (cuánto tardaba en “fundir”) y consistencia de los diferentes pedazos una vez transformados (peso y dureza). Armaron una primera bandeja de material surtido que introdujeron al horno luego de encender soplete y turbina. Esperaron que la temperatura alcanzara los

182°C y luego de unos minutos apagaron el dispositivo para retirar el EPS transformado. Sin embargo, el resultado no fue el esperado. Los trozos de EPS yacían prácticamente intactos, apenas degradados en sus bordes superiores. Aun repitiendo la operación, el resultado era el mismo.

El fracaso del horno reversionado nos dejó a todos con los ánimos por el piso, ya que había que empezar otra vez de cero. En particular Marcelo estaba decepcionado con la falta de ubicuidad de las indicaciones “expertas” de los ingenieros. Por eso en el registro del taller lo encontramos blandiendo provocativamente el trozo de telgopor sobre la llama propalada por la turbina, frente a la mirada atónita de los ingenieros. Este resultado debilitaba la configuración PROCODAS que nos había tenido activamente involucrados en los últimos meses. Al finalizar aquel fatídico taller, el grupo de ingenieros prometió repensar el diseño, pero cifraban sus expectativas en conseguir el asesoramiento de “la gente de INTI Energía”. Por mi parte, me dediqué a idear alternativas para el proyecto en caso de tener que discontinuar la línea experimental sobre EPS. Mientras tanto, acompañaba a la cooperativa en una cruda negociación con una fábrica de la zona para lograr ser contratados como prestadores del servicio de tratamiento de su *scrap* reciclable. En el interín, Marcelo y Sacha volvieron al fragor de su labor cotidiana: mover bolsones, moler plásticos y “buscar precio” para los materiales. El horno *convector* quedó inmóvil en el mismo lugar durante semanas.

El siguiente fragmento de un registro del taller del 9 de agosto de 2016 reconstruye una visita a la cooperativa justo en momentos en que el proyecto PROCODAS se desdibujaba sin pena ni gloria:

Sacha nos guía para el fondo, pasamos de largo por el horno convector que yacía juntando polvo sobre uno de los laterales. Mala señal, pienso. Equivocado. Unos metros más adelante me encuentro con aquel primer “hornito” montado sobre una mesita en situación de “exhibición”. Al costado de la mesita hay una garrafa y una manguera que conecta con un extraño dispositivo montado sobre el techo del hornito. Nos disponemos en torno al aparato manteniendo un silencio expectante... “algo” está por ocurrir en forma inminente. Esta vez Marcelo acciona la salida de la garrafa y Sacha acerca un improvisado mechero de papel de diario hacia el techo interno. Esta vez la explosión sorda que precede al encendido es más fuerte, una pequeña llama brota de un tubito de aluminio que forma parte del extraño dispositivo. *“No conseguimos pico para conectar esto a la garrafa, lo sacamos de una estufa para gas de red y lo tuvimos que armar nosotros cagándolo un poco a palos”*, se disculpa Marcelo mientras pega un bravo soplido para apagar la llama. Los ingenieros miran con preocupación la garrafa que yace a escasos metros del horno y su llama “emergente”, sin embargo nadie dice nada. Miro dentro del horno y observo que la modificación del horno tiene que ver con el sistema de calor. La pistola de calor fue reemplazada por una pantalla infrarroja, de hecho éste era el extraño dispositivo montado sobre el techo del hornito. Del rectángulo de intenso naranja emana un calor brutal. También le agregaron un “piso” encastrando ladrillos refractarios. Sacha se calza un guante e introduce los trozos de EPS de diferente tamaño sobre una bandeja. Marcelo ordena que contemos 20 segundos. Comienzo el conteo a viva voz. Sacha saca la bandeja y nos muestra los trozos reducidos, fundidos, desexpiados. Funcionamiento perfecto. Sobre la cara de asombro de todos nosotros, Marcelo dice: *“Sabén lo que pasó?, ¿saben porque quedó así...? pasó que no era convección el tema... busqué en internet... y la convección es uno, pero también hay radiación muchachos... y ahí entendí... el tema es el calor directo, por eso funcionaba la pistola, porque la salida... le apuntaba... le daba directo... entonces me acorde que*

teníamos una pantalla en algún lado, al toque la desarmamos y la montamos sobre el horno...
(PROCODAS-MINCYT, 9 de agosto de 2016. Registro de campo del taller Reciclando Sueños)

Este taller resultó clave porque representó un punto de quiebre a partir del cual las interacciones entre recicladores e ingenieros se alinearon en pos de ajustar el diseño y fabricación de un prototipo operativo derivado del proyecto PROCODAS. El modelo se terminó de fabricar en agosto de 2017 y estuvo en operación por unos cuantos meses. Finalmente, el prototipo no se escaló a una fase productiva, ya que luego la cooperativa desarrolló un nuevo proceso para el EPS basado en el desgranado mecánico y no en el tratamiento térmico. Este último proceso resultó mucho más económico al no involucrar un alto consumo de energía eléctrica, y permitió desarrollar toda una línea productiva actualmente en operación dentro de la cooperativa. Los aprendizajes desarrollados durante la implementación del proyecto PROCODAS resultaron muy significativos, no solo en términos de la propia trayectoria del proceso de I+D desarrollado en la cooperativa, sino también para derivar una reflexión más amplia sobre los límites y posibilidades del diálogo de saberes cuando es abordado desde las *situaciones de encuentro* específicas.

VISITA TERRITORIAL AL VALLE DEL CHALLHUACO

En el caso del comanejo del PNNH, el análisis se centra en una de las comunidades mapuche que integran este proyecto, debido a que es la que más conflictos ha tenido con la institución por cuestiones vinculadas a la conservación de la naturaleza, por encontrarse en un área crítica en la que no se permite la presencia de pobladores, ni de animales domésticos. Los datos han sido recopilados en entrevistas y charlas informales con integrantes de la comunidad y con técnicos/as del parque, en registros de observación participante en reuniones en la intendencia y en el territorio comunitario, y en recorridos territoriales de las que participé junto con técnicos e integrantes de la comunidad, entre 2012 y 2018. El eje de la mayoría de estas instancias fue la discusión que, desde noviembre de 2008, existía entre la comunidad Maliqueo y la administración del PNNH, debido a que la comunidad había recuperado territorio en una zona recategorizada por el parque en 2004 como área crítica de conservación. En estos encuentros se buscaba tratar de resolver el conflicto que giraba en torno a la conservación de las ranas del Challhuaco, una especie endémica que solo habita en la zona conocida como “laguna verde”, que integra parte del territorio que la comunidad reclama. Los argumentos de los/as técnicos/as señalaban que, luego de la recuperación territorial, la comunidad había introducido animales prohibidos, principalmente caballos, que frecuentaban los mallines cercanos a la laguna, poniendo en peligro el hábitat de las ranas al pisar y compactar el suelo. En consecuencia, remarcaban que esto indicaba que la comunidad “no sabía” conservar y que, por ende, su presencia resultaba un riesgo para la conservación de las ranas. En contraposición, la comunidad sostenía que la APN había introducido, mucho antes, especies exóticas invasoras –tales como el pino y el ciervo colorado– que habían hecho estragos en los ambientes del parque, mientras ellos, aun sin poder habitar el territorio, siempre lo habían *cuidado*. Así, los distintos encuentros giraban en torno a la tensión *conservación/cuidado* para dar cuenta del conocimiento *legítimo* sobre el territorio y, en consecuencia, la posibilidad o no de control sobre el mismo. En el marco del comanejo estos conflictos intentaron ser superados mediante iniciativas basadas en el “diálogo de saberes”, es decir, que ambos conocimientos: el científico y el tradicional –presentados como homogéneos y cristalizados en grupos particulares– podían complemen-

tarse de forma colectiva, “aprendiendo juntos”. Mediante una reflexión analítica proponemos recuperar estas situaciones de encuentro para repensar la idea de *diálogo* sobre la cual se sustentan.

El PNNH presenta una particularidad: al momento de su creación no fueron reconocidas dentro de su jurisdicción comunidades indígenas, e históricamente la zona fue catalogada como “sin indios”. Diversos trabajos histórico-antropológicos han profundizado en los motivos por los cuales no hubo un reconocimiento oficial de esta población por parte del Estado y sus agencias, y han explicado el proceso de desadcripción étnica como un correlato de la violencia simbólica y directa que se sufría si uno reconocía públicamente “ser mapuche” (García y Valverde, 2007; Trentini, 2016). Sin embargo, a partir de fines de la década de los 90 y principio de los años 2000 se vive un fuerte proceso de readscripción étnica y reafirmación identitaria que se materializa en la conformación de comunidades “nuevas” dentro de la jurisdicción del parque.⁶ Es en este marco que se comienza a tratar de implementar un proyecto de comanejo, definido como la administración conjunta de los territorios de estas comunidades mapuches que han comenzado públicamente a reclamar derechos como tales (Trentini, 2015).

Este proyecto retoma lineamientos globales en materia de conservación de áreas protegidas, partiendo de entender que son interdependientes la conservación de la biodiversidad y la conservación de la diversidad cultural presente en los territorios. La premisa de la que parte es que la presencia histórica de un “otro” no occidental garantiza una relación de usufructo no predatorio, cristalizando así la conocida imagen del nativo ecológico o indio verde. En forma complementaria, los pueblos indígenas alrededor del mundo movilizan políticamente esta supuesta capacidad “natural” de saber conservar para legitimar sus reclamos territoriales argumentando que, a diferencia de otros grupos “no indígenas”, ellos son socios fundamentales en materia de protección y resguardo del ambiente (Carezo y Trentini, 2014). En este marco, el proyecto de comanejo del PNNH debe entenderse como parte de una política global basada en un modelo de gestión participativa de las áreas protegidas, en contraposición a un modelo excluyente que solo contemplaba los aspectos ecológicos y ecosistémicos, desvinculados de cuestiones sociales, culturales, económicas y políticas.

Es a partir de todo esto que debemos entender la definición oficial del comanejo del PNNH:

Compartir responsabilidades de administración, manejo y control de un territorio o recurso buscando integrar todas las formas de conocimiento, respetado la diversidad cultural y promoviendo el desarrollo de prácticas sustentables. Asimismo, se destaca que actualmente, para los espacios naturales protegidos se plantean objetivos comunes de conservación referidos tanto al medio natural como a los rasgos identificados de tradición y cultura que han contribuido a modelar el paisaje.

No obstante, como mostraremos a continuación, esta definición entró en tensión con el proceso de conformación de la comunidad Maliqueo y su recuperación territorial en un “área crítica”. Una descripción analítica de la implementación concreta del comanejo en el caso de esta comunidad en clave de (in)justicia

6 El calificativo de “nuevas” refiere a comunidades que se conformaron en el PNNH desde fines de 1990 y que no habían sido reconocidas por la institución ni se habían reconocido públicamente como tales hasta entonces. Es importante aclarar que este calificativo, que se les ha aplicado en contraposición a las comunidades tradicionales se debe a su conformación formal, jurídica o en los papeles, pero no significa que las relaciones comunitarias no existieran previamente a esto.

epistémica, a partir de la reconstrucción de registros y escenas etnográficas, permite repensar desde las prácticas la propia definición de esta política y el diálogo de saberes que la sustenta.

La reconstrucción de una escena etnográfica durante una salida territorial⁷ en abril de 2012 muestra el momento considerado como “el inicio de un diálogo” entre los biólogos y la comunidad Maliqueo. En realidad, solo una bióloga representó a la parte “técnica” en esta visita, pero para la comunidad implicaba la presencia en el territorio de aquellos con quienes tanto habían discutido:

Salimos temprano por la mañana. Había sido invitada por una de las autoridades comunitarias a ser parte de lo que presentaban como “la primera” visita de los biólogos al territorio. En la camioneta rumbo al valle del Challhuaco se encontraban –además de mí– el jefe de guardaparques de la zona centro del parque, una bióloga del Departamento de Conservación y un directivo vinculado al Área de Co-manejo. Durante el recorrido la bióloga me contó las dos posibles propuestas que iban a presentarle a la comunidad para que eligieran: cercar las lagunas o realizar un manejo de caballos. Llegamos a la parte baja del territorio donde nos esperaba una de las autoridades comunitarias que se había negado a ir con nosotros en camioneta y prefirió llegar a caballo hasta dónde íbamos a iniciar la caminata. Allí vivimos un momento de tensión porque les reclamó que nuevamente un grupo de biólogos había ido a sacar muestras de la laguna sin permiso de la comunidad: *“ustedes no avisan, no consultan, nosotros siempre tenemos que hacerlo, que casualidad que siempre sea así”*, sostuvo visiblemente enojado. La bióloga y el guardaparques le informaron que estaban autorizados, no obstante finalmente reconocieron que la autorización había sido otorgada por la intendencia, pero no habían avisado, ni pedido permiso a la comunidad. Los técnicos buscaron distender la tensión remarcando que justamente esta visita era para *“dar inicio al diálogo”*. Superado el momento continuamos hasta donde iniciaríamos la recorrida, rodeados de turistas que visitaban la Laguna Verde aquel agradable día de sol otoñal. Al comenzar la caminata la bióloga le comentó a la autoridad comunitaria las dos propuestas que habían pensado desde el área biológica. *“Yo creo que cercarlas podría ser, porque si no los caballos van a seguir yendo”*, fue su rápida respuesta. Además, agregó *“siempre hablan de los caballos, pero esos ciervos son una plaga y nadie dice nada. Hay cosas que no se dicen”*. La bióloga y el guardaparques aprovecharon para explicar que los ciervos no eran el problema porque no eran los animales que ponían en peligro a las ranas como lo hacían los caballos de la comunidad, pero él siguió insistiendo. Al llegar al primer mallín el guardaparques se agacha y afirma que hay huellas del ciervo, entonces su interlocutor asiente complacido y remarca: *“Es necesario poder pensar esos otros problemas que no se están viendo”*. (Proyecto comanejo de recursos y territorios en el PNNH, abril de 2012. Reconstrucción etnográfica de la visita de técnicos a la comunidad Maliqueo)

Para entender esta escena es necesario dar cuenta del conflicto previo que hizo necesario este encuentro. Es importante destacar que antes de ser recategorizada como crítica en 2004, mediante una Resolución del Directorio de la APN, el valle era una zona de Reserva Nacional, históricamente dedicada al uso ganadero, donde se permitía el asentamiento estable de pobladores y actividades productivas, más allá de las relacio-

7 Refiere a las salidas que los técnicos realizan fuera de las oficinas de la intendencia, cuando visitan a los pobladores o comunidades dentro de jurisdicción del parque. En el caso específico del comanejo se refiere a las visitas que los técnicos realizan a las comunidades.

nadas con el turismo. No obstante, desde el momento de su recategorización no se permiten pobladores ni animales domésticos en el área. En el caso del PNNH, en la resolución de su creación puede leerse que la principal amenaza es el ganado de los pobladores, sobre el que se estipula la “total erradicación” y su definitiva prohibición.

Así, Challhuaco es para las *Atelognathusnitoi* (ranas) su hábitat, para la APN un área crítica de conservación y una zona turística, y para la comunidad mapuche su territorio ancestral. Estas distintas concepciones plantean también distintos problemas, aunque como vimos en la reconstrucción de la escena etnográfica, para los/as técnicos/as y autoridades del parque el eje de discusión se centraba en los animales de la comunidad, particularmente los caballos. Challhuaco es también el hábitat de una importante población estable de huemules –*Hippocamelus bisulcus*– (una especie en peligro de extinción), y de un arbusto, el *Senecio caboniensis*, que es de un endemismo extremo –es decir que no se encuentra en forma natural en ninguna otra parte del mundo–. Para proteger a estas especies no humanas se creó el área crítica y cuatro años después de esta recategorización –y del cambio en las limitaciones y prohibiciones de uso y poblamiento–, la comunidad decide recuperar el territorio. Para el momento de la recuperación territorial, en 2008, ya se hablaba en el PNNH de comanejo con otras comunidades mapuche, pero ninguna presentaba el problema de reclamar territorio superpuesto con un área crítica y especies endémicas y en peligro de extinción. Por este motivo el caso de la comunidad Maliqueo deviene central para repensar y problematizar cómo se entiende *la conservación* en los marcos de un comanejo que se sostiene sobre la idea de “diálogo de saberes”.

Asimismo, este caso también es interesante porque, justamente, lo que se puso en cuestión desde la administración del parque fue la autenticidad y la legitimidad de los Maliqueo como comunidad mapuche. Para los/as biólogos/as y funcionarios/as de la APN la comunidad “no sabía” conservar y representaba un peligro para el área crítica, fundamentalmente para “las ranas”. La pregunta que esbozaban en aquellos primeros años de conflicto (2008-2011) era: ¿si no saben conservar, entonces, son una comunidad indígena? Esto se basaba en una visión fuertemente esencialista de “lo indígena”, asociado a la idea del “indio verde” o “buen salvaje ecológico” (Careno y Trentini, 2014). A su vez, este conflicto por la conservación del área impidió que la comunidad pudiera asentarse definitivamente en el territorio, porque no podían generar alteraciones ni modificaciones en el mismo y tenían prohibido construir casas y tener animales, dos cuestiones fundamentales para poder “vivir en el territorio”. Entonces, para los biólogos y funcionarios del parque surgía otra pregunta: ¿si no viven en el territorio son una comunidad indígena? Esto nuevamente se basaba en otra idea esencialista que supone que los indígenas están asociados a un determinado territorio, sin tener en cuenta, por ejemplo, los procesos institucionales de relocalización y desalojos. No obstante, a pesar de todas estas limitaciones y conflictos, la comunidad fue comenzando a “volver”: construyeron una casa y llevaron dos bueyes y caballos. Esto generó aún más disputas, ya que esto no está permitido en un área crítica. Así, la introducción de animales fue tomada como otra señal de “no saber conservar”. En palabras de una de las técnicas del parque: “están en un área crítica con tres especies endémicas, únicas en el mundo y te meten las vacas”.

En este marco, después de cuatro años de fuerte conflicto, la salida territorial descrita en la escena etnográfica se daba en un contexto particular: en abril de 2012, el comanejo fue institucionalizado en el PNNH mediante una resolución del Directorio de la APN, y en ese proceso la comunidad fue reconocida como parte del pueblo mapuche, otorgándole derechos diferenciales que antes habían sido sistemáticamente cuestionados de la mano del cuestionamiento a su autenticidad. El reconocimiento implicaba también la necesidad de trabajar con sus integrantes en la conservación del territorio. Para los/as biólogos/as,

el principal problema se debía a que las ranas habitan en pequeños mallines y lagunas sobre la ladera del cerro Challhuaco y para reproducirse sus huevos necesitan de ramas fijas en estos cuerpos de agua, y los adultos viven bajo árboles caídos que son sus refugios, y la presencia de animales que se acercan a beber representa un peligro para la supervivencia de las ranas. Según los/as biólogos/as, el mayor peligro/problema lo representaban los caballos de la comunidad.

Lo interesante de la escena etnográfica descrita anteriormente es que muestra “otra” forma de entender la conservación por parte de la comunidad y los problemas que, para ellos, se presentan en el territorio para la conservación de las ranas. El hecho de que hubiera pisadas de ciervos en los mallines hizo que se empezara a hablar sobre posibles soluciones a esos “otros” problemas que no estaban contemplados en las propuestas originales del área biológica. Así, durante el recorrido por el territorio se evaluó la posibilidad de elevar el cerramiento para evitar que entren los ciervos, y en el caso del manejo de caballos, la comunidad propuso hacerlo articuladamente con la comunidad de Ñirihuau, ya que, como algunos caballos llegaban desde aquella zona, el problema no se iba a resolver abordándolo solo con una comunidad. A partir de ese momento “el diálogo” entre la bióloga y la autoridad comunitaria cambió de registro, como puede verse en esta otra escena etnográfica:

Seguimos nuestro camino, ya para ese momento la bióloga y la autoridad comunitaria lideraban la marcha *intercambiando conocimientos*, hablando de las plantas que íbamos encontrando, de especies que los integrantes de la comunidad solían avistar, de algunas prácticas que solían realizar. Por momentos la bióloga parecía sorprenderse con algo que escuchaba e informaba al guardaparques, como si el integrante de la comunidad le hubiera revelado algo que ella no sabía sobre el territorio o que podía suponer pero no había vivido. En este recorrido, la autoridad comunitaria fue narrando donde solían avistar huemules, algo que no es muy sencillo debido a que es una especie en peligro de extinción. También remarcó que veían gente practicar motocross en zonas que Parques definía como “intangibles” y divisaban camiones que entraban a sacar leña de donde estaba prohibido. Contó entonces que la comunidad quería hacer carteles que aclararan donde no se podían practicar estas actividades, que ellos “estaban ahí” y lo veían todo, pero que no tenían autoridad para decir nada, y que además hacer y poner carteles también estaba prohibido para ellos. La bióloga destacó la importancia de esta idea como algo necesario de implementar. Así, el recorrido fluctuaba entre momentos de consenso y articulación, en el que tanto la bióloga como el guardaparques remarcaban que esta salida al territorio era parte de “un nuevo momento” y que iba a ser interesante “trabajar con la comunidad” porque “ellos saben lo que pasa en el territorio”. Durante las charlas era muy notorio ver como los trabajadores del parque se tomaban su tiempo para pensar y ver si estaban diciendo lo correcto cada vez que hacían un planteo “científico”, y veían como integrar al mismo conceptos, palabras o concepciones que conocían sobre el Pueblo Mapuche, por ejemplo referidas a que todas las cosas tienen su *newen* (energía) y que por eso deben ser cuidadas o que *el che* (la gente) es uno más y no es superior a ninguna de las otras especies.

En términos de (in)justicia epistémica es interesante retomar analíticamente la tensión entre *conservación/cuidado*.⁸ Mediante estos conceptos se disputa “el saber”. Mientras para los/as biólogos/as los/as mapuche no

8 Si bien por cuestiones de espacio no es posible profundizar en esta discusión en el presente artículo, es importante retomar esta

saben *conservar*, para estos/as la APN no sabe *cuidar*; sin embargo, en esta tensión no se evidencia un “conocimiento tradicional” corporizado en la autoridad comunitaria y un “conocimiento científico” encarnado en la bióloga; de hecho, para erigirse como los verdaderos guardianes del territorio la comunidad disputa permanentemente la idea científica de conservación. Con este objetivo destacan cosas que fueron hechas por la APN y van en contra de esa idea, pero que no son planteadas como un problema para los/as biólogos/as: “Los ciervos son unas plagas, ¿y los pinos? ¿Quién los trajo?”, fue una de las preguntas con las que trató de poner en cuestión “el saber” de los/as biólogos/as. Es importante destacar que el ciervo colorado –principal amenaza para el huemul, según la Resolución N° 012/04 de creación del área crítica– es una especie introducida por la APN en los años 30. Esta fauna, al igual que la introducción de pinos –que acidifican el suelo impidiendo que crezcan las especies nativas– no respondía a un objetivo de conservación, sino al de convertir la zona en una “Suiza argentina” para el disfrute de la élite nacional acostumbrada a veranear en esos paisajes europeos. En este sentido, es interesante tener en cuenta la explicación que otra integrante de la comunidad me dio durante una entrevista cuando le pregunté por la creación del área crítica:

Esta zona fue declarada crítica y por eso no quieren que hagamos nada, pero esta zona es crítica por todos los cambios que ellos [se refiere a APN] mismos metieron acá y los desastres que hicieron. Los pinos no te dejan crecer nada, arruinan el suelo, la trucha arcoíris hace desaparecer el salmón rosado. Huemules, antes íbamos a buscar leña arriba y estaba lleno, y metieron el ciervo colorado y ya casi no hay. Unos desastres terribles hicieron ellos y ahora lo llaman crítico y no nos dejan a nosotros cuidar el lugar. (Fragmento de entrevista, noviembre 2010)

En primer lugar, debemos destacar que el diálogo de saberes y la posibilidad de “pensar juntos” no puede entenderse *ex ante*, porque este *encuentro* está permeado por tensiones situadas que no refieren a la dicotomía biólogos/mapuches, sino a procesos históricos, a recorridos particulares de los involucrados, a tensiones situadas que permiten entender cómo los sujetos (más allá de los grupos a los que *a priori* pertenecen) intervienen en esa relación, en la cual se posicionan y reposicionan permanentemente. En este sentido, si bien el recorrido por el Challhuaco puede representar un antes y un después para el vínculo entre la comunidad y los/as biólogos/as, quienes previamente se invalidaban mutuamente como interlocutores, lo que nos interesa es poder pensar desde la práctica “el diálogo” que simbólicamente se inició aquel día.

PROBLEMATIZANDO LAS DICOTOMÍAS ENTRE CONOCIMIENTOS DESDE UNA MIRADA DE (IN)JUSTICIA EPISTÉMICA

CONOCIMIENTO PRÁCTICO/TEÓRICO EN TORNO A LA I+D CARTONERA

El proyecto PROCODAS elaborado a instancias del equipo GIRSU del INTI reproducía la lógica dicotómica de conocimientos al proponer un *upgrade* técnico-profesional sobre la base de la experimentación previa elaborada en la cooperativa, a la que se le asignaba un carácter amateur y rudimentario. La trans-

tensión en relación a los debates teóricos del feminismo como aporte a la ética del cuidado y la ética relacional, principalmente en relación a los planteos del ecofeminismo (Puleo, 2011).

ferencia de la *expertise* teórica de los ingenieros permitiría dotar al proceso experimental de un salto de calidad. Al mismo tiempo, alejándose de un diseño metodológico tradicional, el proyecto organizaba sus actividades en talleres de codiseño involucrando la participación activa de recicladores e ingenieros desde el mismo inicio del proyecto.

Sin embargo, como evidencian los registros que compartimos previamente, la práctica cotidiana en los talleres estuvo bien alejada de un proceso de transferencia lineal donde los recicladores se limitaban a implementar las directrices expertas. En efecto, el *no funcionamiento* de estas orientaciones abrió un impensado espacio de incertidumbre que encontró en la instancia deliberativa del taller un espacio de expresión privilegiado. La imagen de Marcelo jugueteando con el inmutable trozo de EPS a plena llama viva evidenció un hiato en la linealidad del proceso (principios teóricos se traducen en prácticas) y un desafío respecto de la verticalidad del proceso de transferencia (que contraponía elaboradores/usuarios). Por el contrario, el funcionamiento de las soluciones hubiese actualizado la linealidad y verticalidad desplegada en la rutina de interacciones desplegada en el espacio del taller, aun cuando se alimentaba de una dinámica eminentemente “participativa”.

Frente a esto, una de las ventajas analíticas que encontramos en la variante de *(in)justicia testimonial* propuesta por Fricker (2007) es que focaliza en la propia dinámica dialógica interaccional, aportando una clave interpretativa sumamente valiosa para abordar el material etnográfico producido en los talleres de codiseño. Dota de valor analítico no solo el registro del contenido de las intervenciones, sino también a los turnos de habla, las disposiciones de escucha, el lenguaje corporal y la propia materialidad del espacio de reunión, los artefactos manipulados y las prácticas rutinarias. Así, la desacreditación de alguno de los actores participantes (en su carácter de *knower*, de productor de conocimiento válido) puede ejercerse por medios mucho más sutiles (y quizá efectivos) que la verbalización directa. Esta perspectiva nos pone a resguardo de una aproximación ingenua al sentido *per se* positivo que cargan tanto el prefijo “co” en codiseño, como el calificativo “participativo” que acompaña al sustantivo taller. Al tiempo que nos recuerda que los actores que dinamizan las situaciones de encuentro que abordamos etnográficamente no llegan a ese espacio desprovistos de roles implícitos/explicitos y marcos de apreciación de sí mismos y de los otros que en general se encuentran bastante cristalizados.

El análisis de la escena etnográfica en esta clave destaca un primer desplazamiento respecto de la definición del punto de partida para el proceso de “codiseño”. Para quienes habían protagonizado el proceso experimental inicial (o lo habíamos acompañado), resultaba evidente que debíamos trabajar a partir de la experiencia del “hornito”, aun cuando implicara un completo rediseño del artefacto. En contraste, los ingenieros propusieron buscar antecedentes de procesos y maquinarias industriales, redefiniendo el objeto sobre el cual focalizar la labor de codiseño: de la materialidad física del “hornito” a la materialidad virtualizada de los “antecedentes”.

El carácter básicamente testimonial del artefacto fabricado en la cooperativa reutilizando elementos recuperados de la calle se encontraba demasiado alejado del paradigma técnico, pero también estético, que definía la idea de “prototipo” que manejaban los ingenieros. Aun cuando implicara un desarrollo a pequeña escala y con tecnología simple, desde su mirada un prototipo implicaba construir una máquina industrial en estado preserie. En este contexto, el carácter “reciclado”, “rudimentario” y “artesanal” del hornito expresaba sentidos divergentes. Para los recicladores *objetificaba* (Miller, 2008) un claro valor testimonial

relativo a sus habilidades para fabricarlo sin contar con condiciones técnicas y financieras adecuadas. Pero también desde el punto de vista del proceso experimental de esta I+D nativa, en tanto demostraba que el principio que estaban explorando (la transformación térmica del EPS) generaba resultados alentadores. En cambio, para los ingenieros, el hornito materializaba los límites de un procedimiento asistemático y rudimentario de ensayo y error, así como también la imprevisión y el riesgo, por ejemplo, ante la incertidumbre respecto de emanaciones no controladas derivadas de la transformación térmica de compuestos plásticos.

En términos de *(in)justicia testimonial*, el desplazamiento del foco del taller hacia la búsqueda de “antecedentes” no había aportado al proceso experimental desarrollado previamente en la cooperativa, sino que, por el contrario, constituía su negación. No se trataba de una impugnación ontológica de las habilidades tecnocognitivas de Marcelo y sus colegas para desarrollar conocimiento, en tanto “recicladores”. Se trataba de una desacreditación mucho más sutil (y efectiva) organizada en función del carácter tácito del conocimiento de estos últimos, frente a los antecedentes codificados del sistema tecnocientífico. Y esta asimetría funcionó aun cuando, paradójicamente, el conocimiento no codificado proveía una pista tangible materializada en el hornito, en contraposición a la existencia “en potencia” del conocimiento codificado en el acervo global de conocimiento tecnológico. La asimetría “funcionó” para todos quienes participábamos de los talleres. Nadie cuestionó aquella moción porque de algún modo a todos nos pareció plausible que los hallazgos alcanzados por un grupo de recicladores, en realidad, ya hubieran sido desarrollados por otros actores “calificados” dedicados “profesionalmente” a la labor experimental. Para sorpresa de todos, la búsqueda arrojó magros resultados a excepción de la visita a la fábrica que, por otra parte, no brindó ninguna orientación relevante.

La ausencia de “antecedentes” hizo que los talleres volvieran a focalizarse en el hornito, y entonces, el aporte de Matías sobre el principio de “convección” cobró protagonismo. Su explicación fue clara y, sobre todo, convincente. Marcelo tomó estas indicaciones teóricas al pie de la letra y se esmeró para ponerlas en práctica refuncionalizando una vieja turbina. Este modo de asumir roles atribuidos tácitamente configuraba una situación de *(in)justicia testimonial*, en donde unos elaboraban y/o transferían conocimiento, mientras que otros se limitaban a ponerlo en práctica. Se trataba de una asimetría de baja intensidad, pero que generaba la debilitación de la confrontación y el debate como parte del proceso de codiseño que el taller buscaba promover. Esta situación reforzaba el peso del conocimiento codificado que, enunciado por una figura experta que manejaba un cuidado argot técnico, establecía una distancia epistémica casi insalvable. Y debemos tener en consideración que Marcelo no es, justamente, un sujeto pasivo en estas situaciones. En más de una oportunidad lo vimos interpelar y desafiar duramente a funcionarios y técnicos de alto rango en reuniones públicas. Quizá la diferencia esta vez haya sido que la intervención de Matías cuestionaba indirectamente el proceso experimental previo en un sentido epistémico en términos equivalentes a señalar: ustedes lo hicieron, pero no entienden el principio por el cual funciona, entonces ahora hay que comprender teóricamente el proceso para entonces mejorar el desarrollo del artefacto y llegar a un prototipo estabilizado. De allí el sentido de revancha e ironía puesto en juego por Marcelo cuando aprovechó el taller para dejar en evidencia el *no funcionamiento* de aquella orientación experta.

Este análisis puede ser integrado en una perspectiva más amplia, atenta a los marcos hermenéuticos de las interacciones testimoniales acontecidas en el taller. La desacreditación de la I+D desarrollada en la cooperativa va más allá de las acciones conscientes y dialógicas de ingenieros como Matías o Alberto, que analizamos en términos de *(in)justicia testimonial*. De hecho, el taller participativo, en tanto situación de

encuentro, no se limita a poner en relación a individuos específicos, sino también a los marcos y repertorios interpretativos que estos encarnan, incluso cuando de tan naturalizados, no sean totalmente conscientes de ello. Algunas asimetrías configuradas en el taller pueden ser analizadas en términos de *(in)justicia hermenéutica* enfatizando el carácter material de su inscripción en prácticas tecnocognitivas específicas.

Ciertas frases, categorías y expresiones resultaban indicadores de estos marcos interpretativos desigualmente distribuidos entre quienes participábamos del taller, que a veces se complementaban y otras entraban en tensión. Por ejemplo, la ubicuidad y precisión del argot técnico, del saber codificado empleado por los ingenieros, contrastaba todo el tiempo con la redundancia, hibridez y plasticidad del lenguaje coloquial empleado por los recicladores para compartir su experiencia y perspectiva. Sin embargo, en algunas ocasiones su empleo ponía de manifiesto esta asimetría, volviendo tangibles sus efectos. De hecho, el término “convección” había sido empleado un par de veces en diálogos más o menos laterales, pero recién cobra peso en tanto *frontera* cuando Matías lo emplea en concomitancia con su explicación de los “principios de transferencia de calor”. Allí, fuimos varios lo que nos sentimos excluidos de esa conversación, a partir de la cual se redireccionó no solo la práctica experimental que venía desarrollándose en torno al “hornito”, sino también el marco hermenéutico que contenía dicha práctica, pasando de un marco “testimonial” a uno estrictamente “tecnológico”.

En el primero, las acciones y resultados de la práctica experimental se circunscriben a verificar y evidenciar la posibilidad de realizar una acción determinada, en este caso, modificar el estado del EPS a través de un proceso térmico. Los recursos discursivos empleados hacen uso de analogías para focalizar aquello que sucede en y a través de la experiencia directa. La práctica experimental en torno al “hornito” se acompañaba de frases tales como, “el telgopor se desinfla”, “se derrite como la vela”, “se funde”, etc. En contraste, el segundo no remite a la práctica en sí, sino que focaliza en el principio teórico por el cual tal fenómeno ocurre: “convección” en tanto principio explicativo de la transferencia de calor al interior de un volumen. Así, se aleja de la experiencia directa para ubicarse en un plano abstracto y teórico desde donde guiar la práctica experimental. El empleo de un argot técnico, codificado, universal, no requiere de analogías imprecisas. Resulta ubicuo y uniforme. Aquello que en el marco testimonial constituía una caja negra (la transformación ocurre), una vez resituada en el marco tecnológico resulta explicada (ocurre por la acción de este principio). Los recursos hermenéuticos movilizados cambian radicalmente, de la analogía y de la experiencia práctica, directa e intransferible, al conocimiento codificado, abstracto y por ende reproducible de la experimentación científico-tecnológica.

En términos de *(in)justicia hermenéutica* podríamos señalar que la posibilidad de acreditar la práctica experimental elaborada por Marcelo queda subsumida, domesticada por el peso de la explicación codificada, teóricamente informada provista por Matías. La experimentación en torno al *cómo* (pistola de calor, grados, receptáculo) fue suplantada por una explicación en torno al *porqué* (convección, principio de transferencia térmica), que, paradójicamente, pasó a orientar la práctica (ahora informada teóricamente) del reciclador “practicante”, aun cuando fuera formulada por alguien que no se había involucrado en los sinsabores de la experimentación directa, manteniéndose a salvo de tener que lidiar con la resistencia del propio material en un marco de limitados recursos materiales. En particular, la precariedad de las herramientas y materiales constructivos (también reciclados) empleados por Marcelo acentuaban las asimetrías que confrontaban ambos marcos, testimonial y científico. Pero también los indicadores que jalonan el curso del proceso experimental *in situ*, como la explosión sorda que precede al encendido de la fuente de

calor, la llama tenue que desprende una filtración en las conexiones, la explicación de Marcelo –excusándose por no conseguir la pieza correspondiente y por tanto adaptar una similar a los golpes–, e incluso el riesgo calculado que supone la cercanía de la llama emergente con la garrafa acentúan la descalificación hermenéutica de la práctica experimental desarrollada en la cooperativa.

La *I+D cartonera* se veía “estructuralmente perjudicada” en términos hermenéuticos (Fricker, 2008: 69), contribuyendo a cristalizar y jerarquizar el rol “experto” de los ingenieros y reafirmar dinámicas *top-down* aun en el marco del taller participativo. De hecho, la propia *equivalencia por defecto* que se deriva del propio taller es la que hace que la asimetría derivada de las condiciones materiales en las que se desarrolla el proceso experimental cobre relevancia. En el marco del taller, estos marcos resultan equivalentes en teoría, pero desiguales en la práctica. Frente a la mirada de los ingenieros, la materialidad reciclada y precaria del “hornito” no expresaba una potencialidad, en términos de su vinculación con el rico corpus de conocimiento derivado de la experiencia acumulada por Marcelo y sus colegas acerca de las características y prestaciones de materiales “difíciles” como el EPS. Por el contrario, ese registro material representaba un límite asociado a la carencia y la precariedad del contexto experimental. Como se describe en la escena, durante la demostración de los avances del segundo modelo de fuente de calor, la atención de los ingenieros estaba más puesta en las cuestiones de riesgo y seguridad de los procedimientos que en profundizar en la lógica experimental de las acciones que estaban presenciando. Podemos decir que los marcos interpretativos puestos en juego guardan una inevitable expresión a nivel de su materialidad. De allí que la primera recomendación experta sobre la búsqueda de antecedentes pueda ser leída en términos de desalentar una práctica que a sus ojos se consideraba riesgosa más allá de lo recomendable. Esto refuerza lo señalado anteriormente, donde el foco en el “cómo”, intrínsecamente ligado a la “precaria” materialidad de su experimentación, dejaba lugar a indagar sobre “por qué” y con ello inscribir las discusiones del taller en un plano más abstracto y conceptual.

Al mismo tiempo, también es cierto que la propia dinámica del trabajo en el taller de codiseño incidía fuertemente en la reconfiguración de estas asimetrías. De hecho, como vimos en la escena el propio no funcionamiento de la orientación experta, abrió una inesperada revancha que Marcelo pudiera volver a trabajar en el proceso experimental en torno al “hornito”. Esto no hubiese sucedido si, tal como proponían los ingenieros en un inicio, la locación física del proceso de codiseño se hubiese desarrollado en exclusividad en la sede del INTI para aprovechar la disponibilidad de sus recursos técnicos. Nuestra propuesta fue mantener su realización en la cooperativa, ya que de este modo sería posible tener acceso directo a la cotidianeidad de la práctica experimental allí desarrollada. Esto es, inscribir plenamente este proceso de diseño impulsado por cartoneros en las condiciones materiales, temporales y espaciales que marcan su día a día, dando cuenta de las tensiones, discontinuidades y superposiciones que la práctica experimental tenía en relación con las múltiples relaciones sociales y productivas que se desplegaban día a día. En términos hermenéuticos, uno de los principales resultados del proyecto PROCODAS tuvo que ver con esta decisión de localizar el proceso en el galpón de la cooperativa. Gracias a esta orientación inspirada en la perspectiva etnográfica, los ingenieros pudieron conocer de primera mano e involucrarse con una modalidad de diseño tecnológico, más allá de las cuestiones “técnicas” en sí.

CONOCIMIENTO TRADICIONAL/EXPERTO EN TORNO A LA CONSERVACIÓN

A nivel mundial los proyectos de comanejo se sustentan en la idea de intercambio y transferencia de conocimientos entre los técnicos y científicos vinculados a la conservación de áreas protegidas y las comunidades locales (indígenas o no indígenas) que habitan esas áreas, en pos de mejorar la calidad de vida de estos grupos y aportar al desarrollo sustentable. Es decir que, en su propia definición, explícitamente atribuyen un cierto tipo de conocimiento a cierto agente o grupo. De esta manera, un agente/grupo poseerá un saber *tradicional* resultado de su vínculo histórico con un determinado territorio, mientras el otro ostentará el conocimiento *experto*, dando cuenta de un alto nivel de formación en el sistema educativo formal e institucionalizado. Esto, a su vez, cobra cuerpo en la idea que rige los comanejos: varias culturas (diversidad cultural), pero una única naturaleza a proteger (Escobar, 2012) mediante *la conservación*.

El vínculo entre estos agentes/grupos permite revertir la histórica relación de marginación y exclusión que caracterizaba a las áreas protegidas, dando lugar a la participación como nuevo principio ordenador de la gestión de estos espacios. Sin embargo, no cualquiera puede participar, tiene que ser un grupo que dé cuenta de un saber específico, producto de la interacción con su medio ambiente. De hecho, en el PNNH quienes pueden integrar el comanejo son las comunidades indígenas –y no otros pobladores–, retomando el principio de interculturalidad y la presencia de una identidad diferencial propia de un “otro no occidental”. En este sentido, la escena etnográfica que describimos previamente es un ejemplo de cómo estos saberes “se intercambian” con el objetivo común de preservar la biodiversidad presente en un territorio específico. No obstante, también es un ejemplo de las limitaciones que estos intercambios presentan en el marco de un paradigma que sigue entendiendo que existe una única forma posible de conservar.

Para los proyectos de comanejo, el conocimiento *tradicional* es entendido como parte del patrimonio cultural inmaterial que debe ser preservado (al igual que la naturaleza), pero esta definición no tiene en cuenta el carácter situado de este conocimiento, tanto en términos históricos como socioculturales. Lo que termina sucediendo es que se naturaliza y cristaliza la existencia de un bagaje patrimonial local, definido como un rasgo cultural inherente al proceso de coevolución de un determinado agente/grupo con el ambiente que habita. Así, la propia concepción del comanejo espera de “los mapuches” prácticas, características, representaciones y conocimientos atribuidos previamente. Esto genera una reificación marcadamente esencialista entre una identidad cultural y una identidad cognitiva, y entonces la autenticidad de estos agentes/grupos viene dada por la posibilidad de demostrar que poseen un determinado tipo de conocimiento: el *tradicional*.

Como vimos en la descripción de la escena etnográfica, el problema es que esta dicotomía cristalizada entre conocimiento científico/tradicional se expresa en forma no explicitada en la construcción de un orden de prácticas diferenciadas para cada “tipo” de conocimiento, restringiendo paradójicamente la posibilidad de generar instancias de mixtura y yuxtaposición que hacen a la producción colaborativa de conocimientos. Así, al momento de plantear propuestas para manejar a los animales de la comunidad las mismas son “bajadas” institucionalmente para luego ser “adaptadas” –con dificultad– a las necesidades de la comunidad. No obstante, cuando la autoridad comunitaria plantea otros problemas a tener en cuenta, los mismos son rápidamente desacreditados como tales. En estas iniciativas el conocimiento experto (en este caso de los/as biólogos/as) es el que define la línea de trabajo y de innovación, y las comunidades deben acompañar y adaptarse en forma pasiva a estas propuestas. El costo de no hacerlo es “no saber” conservar.

El caso de la comunidad Maliqueo es particularmente interesante, debido a que en un primer momento fueron deslegitimados para integrar el comanejo por no poder dar muestra de poseer un conocimiento tradicional. Esto se debía a que no habían vivido de forma permanente en el territorio y, por lo tanto, esa coevolución de agente/grupo y ambiente no había sido posible y, por otro lado, se sostenía que “habían perdido su cultura”, porque no daban muestras visibles de prácticas y saberes catalogados como “tradicionales”. La discusión sobre la autenticidad identitaria, probada en el comanejo del PNNH mediante ese bagaje definido como *conocimiento tradicional*, fue relativamente superada con la inclusión de los Maliqueo en el proceso de institucionalización formal del comanejo mediante una resolución del directorio de la APN, en abril de 2012, cuando fueron integrados al proyecto como parte del –genérico y colectivo– pueblo mapuche.

Desde su definición, el comanejo sostiene la validación y acreditación del conocimiento tradicional mapuche; sin embargo, al analizar al comanejo desde las prácticas a partir del enfoque de *(in)justicia testimonial* propuesto por Fricker (2007) vemos que el análisis no solo debe centrarse en el contenido de las intervenciones dialógicas, sino también en cuestiones más sutiles de la dinámica de interacción. Esto se debe a que la desacreditación de alguno de los interlocutores no siempre se da en la verbalización directa. Con este marco analítico, la visita al Challhuaco, entendida como el “inicio de un nuevo momento” de relación con la comunidad, brinda la posibilidad de mostrar una situación dialógica/interaccional a la que los grupos/agentes llegan con roles explícitos e implícitos y con apreciaciones previas sobre “los otros”. En esta situación, al igual que como puede observarse en las reuniones de comanejo o en otras instancias donde la dicotomía mapuches/técnicos debe ser “puesta en escena”, cada grupo/agente se construye en oposición al otro de forma sumamente marcada. Lo que puede verse es que, lejos de la “co-laboración”, la dicotomía se “teatraliza” haciendo que la diferenciación deba ser evidente, algo que no suele observarse por fuera de estos espacios de encuentro preestablecidos institucionalmente.

En la escena etnográfica descripta, cada uno cumple un rol: desde el área biológica se “bajan” soluciones posibles, predeterminadas, para un problema (el que ellos entienden como tal) y la comunidad puede *participar* eligiendo entre esas alternativas. Sin embargo, las mismas no fueron coconstruidas ni pensadas con la comunidad. De hecho, como puede verse en la escena etnográfica, la comunidad no identifica a sus animales como el principal problema para la conservación de las ranas, y propone repensar las soluciones en función de atender otros factores como los ciervos, los perros salvajes y los caballos de otros pobladores. Al momento de definir “el problema”, cuando la autoridad comunitaria evidencia a los ciervos, la primera reacción de la bióloga y el guardaparques es decirle que “los ciervos no son el problema” y, de hecho, después de la recorrida, y aun con el acuerdo de que estos animales salvajes también forman parte de aquellos que van a beber a los mallines y las lagunas, el eje siguió puesto en los caballos de la comunidad.

No obstante, lo que nos interesa destacar es que si bien finalmente el planteo hecho por la autoridad comunitaria es desacreditado, en el momento en que el guardaparques se agacha y comprueba las huellas de ciervo, por breves instantes el *no funcionamiento* del conocimiento experto abre inesperadas posibilidades, porque los distintos agentes/actores “rompen” con sus lugares establecidos en el diálogo y se permiten pensar soluciones nuevas, conjuntas y coconstruidas, rompiendo con la linealidad que presentan tanto los modelos *top-down* (de arriba hacia abajo), como *bottom-up* (de abajo hacia arriba) de conservación.

La escena etnográfica descripta muestra cómo en un momento específico los conocimientos se *encuentran*, y sobre todo permite analizar los *roles* de los grupos/agentes en la puesta en práctica de este “diálogo

de saberes”. En este sentido, fue central en el desarrollo de nuestra investigación, porque previamente a este *encuentro*, el *conocimiento científico* de los biólogos, los que “sabían”, era permanentemente puesto en tensión con el “no saber” de la comunidad. Frente a esto, nuestro análisis partía de entender que existía un “saber colonizado” que ponderaba al conocimiento científico occidental como el único válido y verdadero al momento de pensar la conservación dentro del área crítica, que justificaba (e invisibilizaba) la injusticia que implicaba que la comunidad tuviera menos derechos que las ranas. Así, a partir de un análisis que se centraba en la jerarquización de los conocimientos, considerábamos que no se ponían en cuestión los esquemas occidentales de definición experta de las relaciones entre naturaleza y cultura(s).

Este tipo de análisis permite observar las asimetrías entre ambos conocimientos y la invisibilización que conllevaba la idea de “diálogo de saberes”, llevando a concluir que se impone una hegemonía epistémica. El problema es que este tipo de análisis da por sentada –y por lo tanto no problematiza– la oposición experto/tradicional que perpetúa un enfoque que homogeniza y dicotomiza grupos/agentes poseedores de un tipo específico (y homogéneo) de conocimiento. El análisis mediante la noción de *(in)justicia testimonial* permite, por un lado, complejizar nuestra mirada previa dando cuenta de cómo lo tradicional y lo científico no se encarna durante el diálogo en un agente determinado; de hecho, los integrantes de la comunidad disputan la propia idea científica de *conservación experta* dando cuenta de cómo lo que daña el territorio son las especies introducidas por la APN, pero a su vez la ponen a jugar con la idea de *cuidado*, arraigada en el “estar ahí” y en un “habitar” de forma particular el territorio.

En la tensión entre los caballos y los ciervos y la invisibilización de estos últimos como el problema a resolver en términos de conservación del área se evidencia una *(in)justicia testimonial*, en la que los biólogos impugnan a los mapuches como productores de conocimiento en el marco de una situación interaccional (Fricker, 2007). En este proceso también se clarifican roles: los integrantes de la comunidad Maliqueo realizan descripciones interesantes y datos que sorprenden a la bióloga y el guardaparques, pero no tienen la *solución experta* al problema de la conservación del área crítica. Este conocimiento, además, se debe corporizar y materializar en formas concretas, por ejemplo, en un plan de manejo, estableciendo una clara distancia epistemológica con el conocimiento mapuche. Este último es culturalmente interesante, pero no científicamente relevante, y por este motivo es valorado en tanto patrimonio cultural inmaterial a conservar, rescatar, proteger, pero deslegitimado al momento de aportar a la conservación de la biodiversidad.

Fricker (2007) refiere a estas situaciones como vacíos a nivel de los recursos interpretativos disponibles para los interlocutores, es decir, en los marcos hermenéuticos que contienen a estas situaciones dialógicas. En términos de *(in)justicia hermenéutica*, lo que vemos es que los sujetos que integran situaciones dialógicas como la analizada poseen repertorios interpretativos que la mayoría de las veces se encuentran tan naturalizados que ni siquiera son conscientes de los mismos. Estos marcos y repertorios se materializan en las situaciones de encuentro en el lenguaje que cada uno utiliza y las categorías o el uso que le dan a las mismas. De esta manera, *cuidado* y *conservación* no son sinónimos en la situación dialógica presentada ni significan lo mismo para los biólogos que para los mapuches. Unos y otros las utilizan (a veces no conscientemente) para excluir a sus interlocutores del marco hermenéutico que contiene dicho diálogo. Los biólogos pueden referirse de forma testimonial al “cuidado” del territorio, pero esto se resignifica cuando el marco deja de ser testimonial y se vuelve estrictamente “científico”, ahí el cuidado solo puede darse mediante la conservación y esto excluye a quienes no poseen ese conocimiento experto específico. Así, se inhibe la posibilidad de los mapuches a contribuir en la posibilidad de elaborar sentidos acerca de la con-

servación, porque no se abre el espacio interpretativo asociado a esta problemática para dar lugar a otras voces y perspectivas en términos de conocimiento (Ottinger, 2013).

En el caso del comanejo, su mismo diseño metodológico se organiza en torno a espacios de participación que permiten analizar ciertas asimetrías en términos de *(in)justicia hermenéutica*. Estos espacios se materializan en forma de mesas, talleres, recorridos por los territorios, y en todos se reifican prácticas tecnocognitivas específicas que cristalizan la dicotomía conocimiento científico/tradicional, volviéndola de hecho la condición de posibilidad de estos encuentros. En términos testimoniales, estos espacios buscan generar instancias de diálogo e interacción; sin embargo, las múltiples voces y perspectivas que se ponen en juego no son recuperadas más allá de lo discursivo. Así, en la escena que describimos, los mapuches son claramente desacreditados como agentes de conservación, más allá de que a nivel testimonial la visita al territorio se plantea como una instancia para “hacer juntos”. En este proceso la conservación juega un rol central al momento de pensar la *(in)justicia hermenéutica*, sobre todo en los marcos de un área crítica. Como se muestra en la escena etnográfica es a partir de *la conservación* que se establece lo que la gente puede o no hacer en el territorio, estableciendo los comportamientos aceptables y ecológicamente apropiados y marcando los comportamientos, agentes y actividades prohibidos. En términos de *(in)justicia hermenéutica* podríamos señalar que la posibilidad de acreditar una conservación mapuche, pensada desde el *cuidado* del territorio, desde el “estar ahí”, queda subsumida por la propia idea de la conservación, entendida como universal e incuestionable. De esta manera, la posibilidad de pensar en un nuevo marco hermenéutico organizado en base a otros parámetros como la presencia en el territorio queda “*estructuralmente perjudicada*” (Fricker, 2007) ante el marco del conocimiento científico.

La comunidad Maliqueo no logra alcanzar el mismo estatus epistémico que los/as biólogos/as mediante el lenguaje de la conservación, y la importancia central que esta cobra en un área crítica. El conocimiento tradicional mapuche es culturalmente interesante pero científicamente inválido. Cuando los mapuches no adhieren a esta lógica se sostiene que el comanejo *no funciona*. Aunque en el diálogo la propia bióloga recupere el concepto de *newen* (fuerza), no es posible pensar en un mundo relacional de humanos y no humanos plenos de agencia (Blaser, 2009), como sostiene la cosmovisión mapuche al momento de pensar el *cuidado*.

REFLEXIONES PRELIMINARES

En el presente artículo buscamos contribuir a problematizar la noción de “diálogo de saberes” en función de una perspectiva etnográfica inspirada en las discusiones sobre *(in)justicia epistémica*. Este abordaje nos permitió trabajar en torno a los procesos de *funcionamiento y no funcionamiento* de este tipo de procesos colaborativos. En función de esto, nos parece clave indagar en cómo el diálogo de saberes se operacionaliza en las *situaciones de encuentro* específicas donde participan dos o más actores con capitales tecnocognitivos heterogéneos. La condición ambigua de las experiencias analizadas nos permite ir más allá de la definición normativa del diálogo de saberes para tensionar, cuestionar y problematizar las dicotomías que sostienen y hasta son condición de este tipo de encuentros.

Proponemos repensar el diálogo de saberes y sus dicotomías en función de la idea de *procesos de construcción de fronteras* entre diversos tipos de conocimientos, rompiendo con la linealidad para pensar las complejidades, contradicciones e intersticios entre una pluralidad de conocimientos que entran en juego

en estas situaciones de encuentro y que terminan cristalizándose en determinadas dicotomías. Lo que proponemos es no tomar a estas últimas como puntos de partida, sino indagar en cómo se ponen en juego en la práctica, cómo se construyen, deconstruyen y reconstruyen permanentemente. Esto permite dejar de pensar en dos agentes/grupos y dos conocimientos, que genera el siguiente reduccionismo: una identidad cultural-una identidad cognitiva, previamente asignadas, sobre las que sostienen las políticas que promocionan la participación de los “usuarios”.

El problema de esta mirada radica en que, cuando estas identidades (culturales y cognitivas) no coinciden, por un lado, los agentes/grupos son puestos en cuestión en su autenticidad y, por otro lado, quedan limitados a tener que cumplir con ciertas prácticas tecnocognitivas atribuidas para poder participar. Frente a esto, entendemos que no debemos preguntarnos por los tipos de conocimientos en correspondencia con ciertos tipos de agentes/grupos para habilitar un diálogo, sino que debemos dar cuenta de los distintos desplazamientos y reconfiguraciones de los agentes/grupos y de los conocimientos en estos procesos. Esto implica centrar el análisis en la construcción política de fronteras y dicotomías que en contextos y situaciones particulares permiten y habilitan ciertos diálogos y políticas. Por otro lado, permite desarmar las jerarquías que ordenan y clasifican estos conocimientos para dar lugar a pensar en conocimientos plurales y heterogéneos que se construyen desde *los márgenes*, entendiendo a los mismos como espacios de encuentro y oportunidad política donde se confrontan y producen nuevas epistemologías y ontologías.

Los casos analizados muestran una ontología política (Blaser, 2009) que circunscribe el reconocimiento de agentes/grupos y conocimientos al estrecho campo de las políticas públicas en las que se define una forma particular de existencia, encarnada en ciertos requisitos de acceso a las mismas (Carengo y Schmukler, 2018). En esta ontología los conocimientos “otros” siguen enmarcados en dicotomías cristalizadas y fijas que jerarquizan explícita o implícitamente los conocimientos teóricos/codificados/científicos por sobre los prácticos/tácitos/populares, jerarquizando también a los agentes/grupos que corporizan dichos conocimientos, perpetuando, aun en políticas participativas, la (in)justicia hermenéutica (Fricker, 2007).

Esta mirada nos permite romper con la visión lineal, presente en las propuestas del capitalismo cognitivo (Vercellone, 2013) que plantean la apropiación y subalternización de estos conocimientos. Obviamente no negamos las distintas formas de explotación y apropiación, pero lo que nos interesa es ver cómo en la práctica se construyen y reconstruyen las fronteras, categorías y dicotomías entre conocimientos heterogéneos, su activación política y las formas de disputa más que de apropiación. Una disputa que refiere también a las formas en que esos conocimientos se inscriben, enmarcan y materializan, y que van corriendo los límites y fronteras de “lo permitido”.

La ambigüedad de los casos analizados muestra el corrimiento de estos límites cuando no encajan con lo que se espera de los cartoneros y los mapuches. El caso de experimentación cartonera visibiliza cómo la cristalización de esas dicotomías establece que hay gente capacitada y habilitada para hablar de ciertas cosas; sin embargo, da cuenta de qué sucede cuando los cartoneros desarrollan conocimientos que *a priori* se supone que “no tienen”. En el caso del comanejo sucede lo contrario, se le atribuye a los mapuches prácticas y representaciones que “deberían tener” en base a la cristalización que otorga a ciertos agentes determinados conocimientos. En ambos casos lo que prima es el sentido ontológico y no práctico de las dicotomías. Frente a esto, retomando a Escobar (2017), consideramos que es necesario recuperar el sentido político de lo ontológico, permitiendo la activación política de posibilidades-otras que discutan lo ya insti-

tuido como único y universal. Las prácticas de los cartoneros y los mapuches con quienes trabajamos son eminentemente políticas. En este marco los diseños, los conocimientos y las tecnologías permiten a estos grupos disputar lugares en la gestión de residuos y de áreas protegidas.

Retomando la propuesta de la ontología política (Blaser, 2009), entendemos que casos como los que analizamos permiten cuestionar la idea de un “mundo único” a partir de dar cuenta de una multiplicidad de posibilidades de concebir el diseño, la innovación, la naturaleza y la conservación, mundos sumamente marcados por la ontología dualista de la modernidad occidental. Lo que nos interesa es mostrar cómo aun cuando las iniciativas parten –supuestamente– de ese reconocimiento a otras formas de “conocimiento”, las dicotomías devienen un problema al que prestar especial atención como analistas. En tanto entendemos que las mismas son necesarias –e inevitables– para entablar diálogos entre conocimientos heterogéneos, lo que nos interesa es analizar cómo los grupos/agentes las activan y desactivan y por qué.

Como muestran los casos analizados, existen esfuerzos institucionales por habilitar espacios de codiseño, comanejo y diversas metodologías colaborativas que reconozcan y legitimen saberes “otros”, como los cartoneros y mapuches. Sin embargo, uno de los mayores desafíos es poder superar la inercia de dicotomías cristalizadas. En términos de Sousa Santos (2010), estas iniciativas deconstruyen, pero poder reconstruir, avanzando hacia procesos de inteligibilidad recíproca al interior de esa pluralidad de conocimientos supone avanzar hasta la dislocación de estas jerarquías para construir nuevas relaciones situadas que den lugar a procesos colaborativos de construcción de conocimientos que brinden la posibilidad de pensar que la I+D y la conservación también pueden ser impulsadas por cartoneros y mapuches.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bijker, W. (1995). *Of Bicycles, Bakelites and Bulbs. Toward a Theory of Sociotechnical Change*. Cambridge: MIT Press.
- Blaser, M. (2009). La ontología política de un programa de caza sustentable. *WAN/RAM*, 4, 81-108.
- Careno, S. (2014). Lo que (no) cuentan las máquinas: la experiencia socio-técnica como herramienta económica (y política) en una cooperativa de “cartoneros” del Gran Buenos Aires. *Antípoda*, 18, 109-135.
- Careno, S. (2017). Invisibilized creativity: Sociogenesis of an innovation process developed by cartoneros for post-consumption waste recycling. *International Journal of Engineering, Social Justice, and Peace*, Vol.5, 30-48.
- Careno, S. (2019). El lado B de la innovación social: etnografía de prácticas de experimentación cartonera en torno al reciclado de residuos. En L. Katzer y H. Chiavazza (eds.), *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina* (pp. 229-273). Mendoza: EDIFYL.
- Careno, S. y Schmukler, M. (2018). Hacia una ontología política del diseño cartonero: reflexiones etnográficas a partir de la experiencia de la cooperativa Reciclando Sueños (La Matanza, Argentina). *Inmaterial. Diseño, Arte y Sociedad*, vol.3, 53-80.

- Careno, S. y Trentini, F. (2014). El doble filo del esencialismo verde: repensando los vínculos entre Pueblos Indígenas y conservación. En H. Trincherro; L. Campos Muñoz y S. Valverde (comps.), *Pueblos indígenas, conformación de los estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina* (pp.103-134). Buenos Aires: UAHC, Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales e Indígenas y FFyL, UBA.
- Castro-Gómez, S. (2007). Descolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial* (pp. 79-91). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Dagnino, R. (2014). *Tecnología Social. Contribuições conceituais e metodológicas*. Florianópolis: Insular.
- de Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce Extensión Universitaria.
- de Sousa Santos, B. y Meneses, M.P. (coords.). (2014). *Epistemologías del Sur*. Madrid: AKAL.
- Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista De Antropología Social*, 21, 23-62.
- Escobar, A. (2017). Diseño para las transiciones. *Etnografías Contemporáneas*, 3(4), 32-63.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford UP.
- Fricker, M. (2008). Forum on Miranda Fricker's. Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing. *Theoria. Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia*, 23(1), 69-71.
- García, A. y Valverde, S. (2007). Políticas estatales y procesos de etnogénesis en el caso de poblaciones mapuche de Villa La Angostura, provincia de Neuquén, Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*, 25, 111-132.
- Hidalgo, C. (1997). Antropología del mundo contemporáneo: el surgimiento de la Antropología de la ciencia. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. (tomos XXII-XXIII).
- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Leff, E. (2003). [La Ecología Política en América Latina. Un campo en construcción](#). *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana* 2 (5), 125-145.
- Leyva Solano, X.; Cumes, A.; Macleod, M. y Krotz, E. (2018). Prisma de miradas situadas. En X. Leyva Solano; J. Alonso; A. Hernández; A. Escobar; A. Köhler; A. Cumes y R. Sandoval, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (pp.10-31). México: Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago, CLACSO.

- Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ottinger, G. (2011). Rupturing Engineering Education: Opportunities for Transforming Expert Identities through Community-based Projects. En G. Ottinger y B. Cohen (eds.) *Technoscience and Environmental Justice: Expert Cultures in a Grassroots Movement* (pp.229-248). Cambridge: MIT Press.
- Ottinger, G. (2013). *Refining Expertise: How Responsible Engineers Subvert Environmental Justice Challenges*. New York: New York University Press.
- Pérez-Bustos, T. y Márquez, S. D. (2016). Destejiendo puntos de vista feministas: reflexiones metodológicas desde la etnografía del diseño de una tecnología. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad - CTS*, 11(31), 147-169
- Peyloubet, P. (2014). Del Rango epistémico al saber de sentido común. *Revista de Antropología Experimental*, 14, texto 5, 55-81.
- Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra
- Roca, A. (2011). La superstición moderna. Ciencia y tecnología en mirada antropológica. *Voces en el Fénix. La Revista del Plan FENIX*. Año 2,8, 84-95.
- Stagnaro, A. (2003). Ciencia y debate antropológico: distintas perspectivas. *Cuadernos de Antropología Social*, 18, 87-105.
- Thomas, H. (14 de mayo de 2009). De las tecnologías apropiadas a las tecnologías sociales (ponencia). *Ira Jornada sobre Tecnologías Sociales*. Buenos Aires: Programa Consejo de la Demanda de Actores Sociales (PROCODAS)-MINCYT.
- Thomas, H. (2011). Tecnologías sociales y ciudadanía socio-técnica: notas para la construcción de la matriz material de un futuro viable. *Revist@ do Observatório do Movimento pela Tecnologia Social da América Latina*, 1(1).
- Thomas, H. y Buch, A. (coords.) (2008). *Actos, actores y artefactos. Sociología de la tecnología*. Colección Ciencia, Tecnología y Sociedad. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Thomas, H.; Juarez, P. y Picabea, F. (2015). *¿Qué son las tecnologías para la inclusión social?* Colección Tecnología y Desarrollo. Bernal: UNQ y RedTISA.
- Trentini, F. (2015). *Pueblos indígenas y áreas protegidas: procesos de construcción de identidades y territorialidades en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi*. (Tesis de doctorado). FFyL, UBA. Buenos Aires.
-

Trentini, F. (2016). Procesos de construcción de la “diferencia cultural” en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi. *Revista de Estudios Sociales*, 55, 32-44.

Trentini, F. (2019). Tensiones entre un modelo ideal y la construcción cotidiana de un proyecto de co-manejo. Aportes desde un enfoque etnográfico. En B. Ferrero (ed.), *Islas de Naturaleza: perspectivas antropológicas sobre las políticas de conservación*. Rafaela: Ediciones UNRaf.

Vercellone, C. (2011). *Capitalismo cognitivo. Renta, saber y valor en la época posfordista*. Buenos Aires: Prometeo

Walsh, C. (2007). ¿Son posibles unas ciencias sociales/ culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*, 26, 102-113.

Disputas y controversias: la interrupción voluntaria del embarazo como problema público en el marco de las discusiones pre-parlamentarias en Argentina, 2018



Lara Valentina Pizarro

Facultad de Ciencias Sociales, UBA, Argentina

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7499-2917> | larav.pizarro@gmail.com



Palabras clave:

Coproducción | Problemas públicos | Interrupción voluntaria del embarazo | Aborto

Recibido: 8 de octubre de 2020. Aceptado: 26 de octubre de 2020.

RESUMEN

Este trabajo explora las disputas por la configuración de la interrupción voluntaria del embarazo (IVE) como problema público en Argentina, en 2018. Analizamos los procesos de coproducción de conocimiento entre no expertos y expertos, partiendo de una selección de discursos emitidos por expositores invitados a participar de los plenarios de comisiones donde se discutió el proyecto de ley de IVE en la Cámara de Diputados y, posteriormente, en la Cámara de Senadores. Proponemos cruces teóricos entre los lenguajes de la coproducción y la sociología de los problemas públicos y concluimos que las conceptualizaciones científicas no son autónomas de los saberes ordinarios. Los modos de hacer-conocimiento científico son al mismo tiempo modos de hacer-orden social, de configurar el mundo y la organización de la vida de la gente en ese mundo.

ABSTRACT

This paper explores the disputes over the configuration of the voluntary termination of pregnancy as a public problem in Argentina, in 2018. We analyze the processes of knowledge co-production between non-experts and experts based on a selection of speeches made by the speakers invited to participate in the plenary sessions of the committees where the IVE (the Spanish acronym for "voluntary termination of pregnancy") bill was discussed in the Chamber of Deputies and, later, in the Senate. We propose theoretical crossovers between the languages of co-production and the sociology of public problems and we conclude that scientific conceptualizations are not autonomous from ordinary knowledge. The ways of producing scientific knowledge are at the same time ways of producing social order, configuring the world and the organization of people's lives in that world.

KEY WORDS

Coproduction | Public problems | Voluntary termination of pregnancy | Abortion

INTRODUCCIÓN

Este trabajo explora las disputas por la configuración de la interrupción voluntaria del embarazo como problema público en Argentina, en 2018, analizando los procesos de coproducción de conocimiento entre expertos y no expertos. Nos proponemos mostrar que las conceptualizaciones científicas no son autónomas de los saberes ordinarios. Los modos de hacer-conocimiento científico son al mismo tiempo modos de hacer-orden social, de configurar el mundo y la organización de la vida de la gente en ese mundo.

Durante 2018, se debatió en el parlamento argentino el proyecto de ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (en adelante, IVE), presentado por la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito. Este colectivo nuclea a más de 300 organizaciones de todo el país que luchan por el derecho de la mujer a decidir, incluyendo movimientos sociales, partidos políticos, sindicatos y agrupaciones científicas, académicas y de derechos humanos. La Campaña encabeza la lucha en pos de la legalización del aborto en Argentina.

El ingreso del proyecto de ley para ser debatido en la Cámara de Diputados formó parte de una lucha histórica de los colectivos feministas por la despenalización del aborto en Argentina. Con la sanción del primer Código Penal en 1886 se penalizaron todos los casos de aborto. En 1921, se despenalizó la práctica cuando es ejercida con el fin de evitar un peligro para la vida o la salud de la mujer, cuando se interrumpe un embarazo fruto de una violación o de un atentado contra el pudor cometido sobre una mujer idiota o demente. En 1968, se estableció la no penalización si el peligro para la vida o la salud de la mujer es grave; o en caso de violación, siempre que este estuviera judicializado. En 1973 estas modificaciones fueron dejadas sin efecto y reincorporadas años más tarde en 1976. En el año 1984, el gobierno retrotrajo el marco legal al código penal de 1921, donde se establecieron los casos de no punibilidad vigentes actualmente. Así, el art. 86 del Código Penal argentino establece que:

... el aborto practicado por un médico diplomado con el consentimiento de la mujer encinta, no es punible: 1° Si se ha hecho con el fin de evitar un peligro para la vida o la salud de la madre y si este peligro no puede ser evitado por otros medios. 2° Si el embarazo proviene de una violación o de un atentado al pudor cometido sobre una mujer idiota o demente. En este caso, el consentimiento de su representante legal deberá ser requerido para el aborto. (Argentina - Congreso nacional, 1984, artículo 86)

El presente artículo propone explorar el camino que lleva a la configuración de la IVE como problema público y los procesos de coproducción de conocimiento acaecidos en el marco de las disputas por su definición. Es nuestro objetivo estudiar cómo incide el conocimiento científico en la configuración del problema a partir del estudio de la controversia de la interrupción voluntaria del embarazo como un proceso de reconfiguración del orden social. En ese sentido, nos preguntamos: ¿qué papel jugó el conocimiento científico en las controversias político-sociales desarrolladas en el debate parlamentario de 2018?, ¿cuáles fueron las disputas por su definición?, ¿cómo se relacionaron los saberes expertos y no expertos?, ¿de qué forma las distintas partes en disputa se apropiaron del conocimiento científico? Para abordar estos interrogantes vamos a analizar la IVE en tanto problema público a la luz de los lenguajes de la coproducción. Nos enfocaremos en las disputas por la definición del problema público y analizaremos la apropiación del discurso científico por parte de grupos contrapuestos que intervinieron en la discusión pre-parlamentaria. Nos centraremos en el análisis de la controversia sobre el estatus ontológico del embrión como un caso ejemplar de uso del conocimiento científico en el marco de una discusión de carácter público. Esto nos permitirá observar cómo, al disputarse distintas apropiaciones del conocimiento científico, se ponen en juego formas antagónicas de configuración del orden social.

Ahora bien, el aborto en Argentina no es un tema nuevo. Ha generado profundas controversias en la opinión pública y procesos de movilización que, a su vez, han sido retomados para su estudio por las ciencias sociales dando lugar a un extenso cuerpo bibliográfico. Irrazabal caracteriza el panorama de investigación, afirmando que:

... en general los trabajos giran en torno a seis cuestiones: 1) recopilaciones sobre la situación legal, las políticas públicas y su adecuación a los estándares internacionales y compromisos asumidos en el marco de Naciones Unidas; 2) la práctica de aborto clandestino y el "mercado de servicios" disponible para mujeres de sectores socio-económicos medios-altos y los riesgosos procedimientos en los que incurren las mujeres de sectores populares; 3) las prácticas de los médicos del sector público, sus preocupaciones y temores para practicar abortos no punibles por temor a represalias penales y la existencia de un "habitus católico" en profesiones como la enfermería; 4) la intervención de la justicia a pedido de los médicos del sector público en casos de aborto no punible (judicialización); 5) la incidencia de la interrupción de los embarazos como parte de procesos de regulación de la natalidad; 6) la opinión de los ciudadanos sobre la despenalización del aborto a partir de resultados de encuestas y 7) la participación de los varones en la práctica del aborto y en sus prácticas reproductivas. (Irrazabal, 2015: 736)

A esta caracterización del panorama del conocimiento actual, podemos agregar bibliografía referente a la incidencia de los distintos movimientos de mujeres en la configuración de esta problemática (Pantelidez y López, 2005), con trabajos recientes que se centran particularmente en las vertientes de este movimiento lideradas por adolescentes y mujeres jóvenes (Elizalde y Mateo, 2018). Existen también artículos que estudian los procesos históricos que dieron lugar a la actual configuración de la problemática del aborto (Bellucci, 2014; Tarducci, 2018) y los distintos procesos de clausuras y aperturas que enfrentaron los debates sobre el aborto en Argentina (Aszkenazi, 2007).

En el marco de este trabajo, nos resultan particularmente relevantes ciertos estudios que han contribuido a echar luz sobre los argumentos esgrimidos en el marco del debate legislativo por la ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo que se produjo en Argentina en 2018 (Levín, 2018; REDAAS, 2019). Entre estos, encontramos algunos enfocados en el análisis de los discursos (Quiroga, 2013) y también otros que han analizado los contrastes entre los distintos proyectos de ley presentados en la legislatura previamente a la discusión parlamentaria de 2018 (Zivaco, 2015). Al mismo tiempo, distintas investigaciones se han dedicado a explorar el activismo religioso en el marco de las disputas por la IVE, destacando los aportes de Irrazabal (2015); Guidiño (2017) y Felitti y Prieto (2018). Por último, rescatamos también los aportes de Donoso, Guinez y Yáñez-Urbina (2018), quienes proponen un análisis de los discursos médico-católicos presentes en Chile al momento de la discusión sobre la legalización del aborto para estudiar cómo se construye al feto como un “sujeto de derecho”. Este artículo dialoga con este conjunto de estudios proponiendo aportes desde el campo de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología que permiten analizar el debate en torno del carácter ontológico del embrión como una controversia en la que vislumbrar un proceso de coproducción de saberes entre expertos y no expertos con importantes consecuencias para la legislación y para la configuración del orden social.

En nuestro análisis, recuperamos la noción de *problema público* de Gusfield que nos permite explorar las disputas entre grupos que buscan configurar un problema público (Gusfield, 2014). Esta manera de estudiar los problemas que atraviesan nuestra sociedad puede enriquecerse al acompañarla con los análisis de la coproducción propuestos por Jasanoff (2001) y Vessuri (2004). A través de ellas, distinguimos dos sentidos del concepto de coproducción: “Uno se centra en la articulación de talentos, perspectivas y valores necesarios para producir nuevos tipos de conocimiento; el otro, en las transformaciones entrelazadas de las identidades, las instituciones, los lenguajes y los discursos que caracterizan el funcionamiento de la ciencia y la tecnología en sociedad” (Martini y Marafioti, 2016: 30). Por un lado, seguimos los lenguajes de la coproducción (Jasanoff, 2001), según los cuales la producción de clasificaciones científicas da lugar a la creación de nuevos órdenes cognitivos y morales a partir de críticas, controversias, negociaciones y ulteriores estabilizaciones, y que los modos de hacer-conocimiento científico son al mismo tiempo modos de hacer-orden social, de configurar el mundo y la organización de la vida de la gente en ese mundo (Jasanoff, 2004). Por otro lado, seguimos también a Vessuri, quien destaca:

Los movimientos sociales pueden adoptar formas distintivas de participación en actividades científicas, aun incluyendo la “coproducción”, a través de la estrecha colaboración entre practicantes y estudiosos, al mismo tiempo que su asociación con la ciencia y los científicos influye significativamente sobre esos movimientos. (Vessuri, 2004: 185)

Estos cruces teóricos entre la sociología de los problemas públicos y los lenguajes de la coproducción nos permiten analizar cómo distintos sectores hacen uso del conocimiento científico para sostener la validez de su definición del problema por sobre la de sus contendientes y, de esta manera, dar forma a cierta configuración del orden social. La interrupción voluntaria del embarazo en Argentina constituye un caso ejemplar del modo en que el conocimiento científico forma parte de las arenas públicas e incide en la definición de los problemas públicos.

Los estudios enmarcados en los lenguajes de la coproducción han dado lugar a abundante bibliografía; entre ella, a producciones referidas a problemas ambientales (Hidalgo, 2016), que por su clara dimensión pública podrían encuadrarse dentro de esta articulación. Sin embargo, consideramos necesario ampliar las contribuciones a este campo de conocimiento con nuevos aportes que permitan estudiar procesos de coproducción de conocimiento que se dan en el marco de disputas públicas, a la vez que colaboramos a los estudios de género, con aportes del campo de los estudios sociales de ciencia y tecnología para echar luz sobre una parte de la discusión parlamentaria profundamente atravesada por el conocimiento científico y por el uso que actores legos hacen de este.

Para realizar este análisis hemos hecho una selección de discursos emitidos por expositores expertos y no expertos invitados a participar de los plenarios de comisiones, donde se discutió el proyecto de ley de IVE en la Cámara de Diputados y, posteriormente, en la Cámara de Senadores. Dichos documentos constituyen dispositivos que tejen relaciones en el espacio social en el que son producidos, seleccionando contenidos del discurso científico y del discurso del sentido común, permitiéndonos aproximarnos a los modos en que actores sociales (movimientos sociales y científicos) requirieron y recurrieron al conocimiento científico como una herramienta para la definición de la disputa.

El artículo está organizado en las siguientes secciones: en un primer apartado se describen algunos conceptos centrales para estudiar las controversias y los procesos de coproducción en articulación con los problemas públicos; en un segundo apartado se indaga en el proceso de configuración de la IVE como problema público, para luego analizar el papel de la controversia médico-biológica sobre el estatus ontológico del embrión en la configuración de este problema; por último, indagamos en cómo la resolución de la controversia científica a favor de una de las dos posturas involucra conocimientos no expertos y trae aparejado un modo de configurar el orden social.

ENTRE PROBLEMAS PÚBLICOS Y COPRODUCCIÓN

Los lenguajes de la coproducción proponen que los modos de hacer conocimiento científico son al mismo tiempo modos de hacer orden social. No son corpus aislados del mundo sin incidencia en él y tampoco afectan solo a sus campos de aplicación inmediata, sino que las soluciones a los problemas del conocimiento son también soluciones a los problemas de orden social.

La noción de coproducción busca articular un proceso dual por el cual no solo los sujetos son clasificados y constituyen sus discursos, prácticas e identidades a partir de conceptualizaciones científicas, sino también estas clasificaciones son coproducidas entre no expertos y expertos al disputarse el orden social. El orden social se configura a partir de un intercambio entre formulaciones genéricas (institucionales, políticas y científicas)

acerca de cómo se estructura el mundo y una compleja red de actores que lo reproducen y lo reconfiguran en situaciones concretas. En ese sentido, encontramos que se abre un espacio vacante muy rico en la articulación entre los lenguajes de la coproducción y la sociología de los problemas públicos (Gusfield, 2004). Para la sociología de los problemas públicos, la gestación del orden surge de una tensión sobre múltiples formas de definirlo. La noción de problema público permite explorar las disputas entre grupos que buscan configurar una cuestión de manera diversa. El articularla con la noción de coproducción nos permite analizar cómo, en el marco de esos debates, es retomado el conocimiento científico por parte de distintos actores como estrategia para hacer prevalecer su definición del problema, configurando el orden social.

Para estudiar las disputas por la configuración de un problema público, debemos empezar por reconocer que los problemas de nuestras sociedades tienen historia, no siempre fueron definidos como lo son hoy. Su existencia es resultado de un procedimiento que construye una situación como problemática, insistiendo en que debe preocupar a la sociedad y requerir la actuación de los funcionarios (Gusfield, 2014). A la hora de estudiar estos procesos históricos de configuración de un problema público, los conceptos de propiedad y responsabilidad son centrales. El concepto “propiedad” alude a la capacidad de un individuo o grupo de crear la definición pública de un problema e influir sobre ella. La propiedad no es única e indiscutible, sino que es continuamente disputada por colectivos que tienen interés en definir el problema de una manera y no de otra. En estas disputas, se hacen jugar saberes expertos junto a voces no expertas como estrategia para influir en la definición del problema.

Ahora bien, para indagar sobre el contenido de tal definición y sobre las estrategias posibles para resolver la problemática, podemos aproximarnos desde los conceptos de *responsabilidad causal* y *responsabilidad política*. Por un lado, el término responsabilidad causal refiere a la secuencia de sucesos que dio existencia al problema. Busca responder a las preguntas: ¿quién provocó el problema? y ¿qué le dio origen? Nos permite indagar por una supuesta causa. A la hora de asignar la responsabilidad causal, se busca sostenerla a partir de conocimiento. Por otro lado, el término responsabilidad política hace alusión al individuo, grupo o institución que asume la tarea de aliviar la situación. Busca responder a la pregunta: ¿quién debe solucionar el problema? Las diferentes respuestas a estos interrogantes configuran diversos modos de definir el problema que guían nuestro accionar respecto de el mismo. Estas definiciones no son nunca acabadas, sino que son presa de una constante lucha por su reconfiguración. La estructura de los problemas públicos es un área de conflicto entre grupos e instituciones que compiten por la propiedad del problema, la aceptación de teorías causales y la atribución de responsabilidad política (Gusfield, 2014).

En ese sentido, un problema público es una forma selectiva de mirar la realidad y de organizarla, que se articula tanto a partir de una dimensión cognitiva (conocimientos científicos y –agregamos nosotros desde la coproducción– saberes no expertos) como de una moral (a partir de ideas del bien común) (Gusfield, 2014). En la disputa por la IVE, estuvieron involucrados grupos heterogéneos conformados tanto por científicos y profesionales de diversas áreas como por ciudadanos no expertos. Simplificando la disputa, podrían distinguirse dos grupos mayoritarios: aquellos a favor de la legalización de la IVE y aquellos en contra del proyecto de ley. Una descripción más detallada de la composición de cada uno de estos grupos será proporcionada en el siguiente apartado. Estos grupos apelaron a saberes expertos, retomaron clasificaciones científicas y convocaron a científicos y profesionales para abogar por sus teorías causales y sostener su posición. Sin embargo, la comunidad científica no presentó una visión unificada con respecto al problema del aborto, sino que tuvieron lugar controversias.

Una controversia es un estado de incertidumbre compartida, donde los actores no discrepan solo sobre una cuestión, sino sobre el desacuerdo mismo, sobre la validez de las categorías y de los datos a disposición. Las controversias se transforman en tales cuando lo dado por hecho empieza a ser cuestionado y los desacuerdos ya no pueden ser ignorados por los actores. Muestran lo social en su forma más dinámica, dando lugar a nuevas alianzas, a la vez que rompen otras que parecían indisolubles (Venturini, 2010). Las controversias se clausuran cuando un grupo impone su visión del tema sobre otro o cuando se llega a algún tipo de compromiso. Comúnmente el término es utilizado para referirse a porciones de la ciencia y la tecnología no estabilizadas, sin embargo, las controversias son situaciones que competen a actores muy heterogéneos: no solo a actores expertos, sino también a organizaciones sociales y políticas, y a actores no humanos (Latour, 2008) –seres naturales, productos industriales, instituciones, etc.–. Las controversias, por su pluralidad, traspasan las aparentes fronteras entre ciencia y política; son conflictos que se dan simultáneamente en ambos planos. Por esto, nos parece necesario analizar los procesos conflictivos de construcción, validación y utilización de conocimiento científico para la definición de una controversia como un campo de lucha donde participan tanto expertos como no expertos (Arancibia, 2012).

En ese sentido, en el marco de las disputas por la estabilización de la IVE como problema público se produjeron procesos muy interesantes para los lenguajes de la coproducción, a saber, la puesta en escena de conocimiento experto como estrategia para la definición de un problema, la apropiación y reconfiguración de ese conocimiento por parte de los no expertos y un proceso dinámico de críticas, controversias, negociaciones y ulteriores estabilizaciones que da lugar a la creación de nuevos órdenes cognitivos y morales coproducidos. El orden es entonces resultado de conceptualizaciones científicas, pero también de la acción de colectivos que participan en los procesos de definición.

LAS DISPUTAS POR LA CONFIGURACIÓN DEL IVE COMO PROBLEMA PÚBLICO

Los problemas públicos se refieren a desacuerdos y controversias, y se definen desde las actividades de individuos o grupos que realizan reclamos sobre condiciones que les resultan injustas. Distintos acontecimientos han contribuido a la configuración actual del problema de la IVE. Entre ellos, se destacan tres: a) la constitución de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito en 2003; b) la constitución de un movimiento plural de mujeres a partir de las movilizaciones en contra de los femicidios bajo la consigna “Ni Una Menos”, impulsadas por el colectivo homónimo; y c) la incorporación del proyecto de ley a la agenda parlamentaria en 2018, por primera vez desde su presentación en 2007.

Un aspecto para tomar en cuenta al analizar el proceso de configuración de un problema público es la actividad de denuncia por parte de algunos grupos de activistas (Pereyra, 2009). En el caso de la IVE, estas actividades estuvieron vinculadas a la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito que, desde su conformación, planteó la discusión del lugar que debe ocupar la autoridad política en relación con el derecho a la IVE. La Campaña buscó instituir su autoridad como propietaria de este problema y definió al Estado como responsable causal (por omisión) y político (como garante de derechos) del problema. Este trabajo de denuncia estuvo directamente asociado a la construcción de públicos, es decir, a la generación de conciencia del problema por parte de la sociedad. En este marco, el 2015 cobra especial relevancia para la consolidación del movimiento de mujeres en Argentina. Un hito sustancial fue la marcha “Ni una menos”, consigna que dio nombre a un movimiento feminista que emergió en Argentina durante

el 2015 en protesta contra la violencia de género, particularmente, contra los feminicidios. El 3 de junio de ese año, este colectivo convocó a una marcha multitudinaria que recorrió las calles de Buenos Aires, y que luego se expandió a otros países en Latinoamérica. En 2017 la marcha “Ni una menos” alcanzó su punto álgido, siendo ese año el de la convocatoria más masiva.

Ahora bien, el camino hacia la definición del problema por parte del colectivo de mujeres a favor de la legalización de la IVE fue un proceso de elaboración que implicó transformaciones. En un principio, las activistas feministas buscaron centrar la discusión en el derecho de las mujeres a elegir sobre su cuerpo. Sin embargo, este tipo de argumento enfrentó reiteradas dificultades para alcanzar un consenso y promover la aceptación en una porción más amplia de la sociedad. Por eso, a la hora de presentar el proyecto de ley, ese camino perdió su preeminencia y se puso el foco en la configuración de la cuestión como un problema de salud pública. Esta maniobra requirió de la elaboración de diagnósticos y la formulación de propuestas. Los programas políticos, como el anteriormente mencionado proyecto de ley de IVE, fueron acompañados por el desarrollo de un trabajo experto y no experto multidisciplinario en la materia y la producción de datos –que será discutido más adelante en el artículo– que permitió dar forma al problema. Sin embargo, con la incorporación del proyecto de ley a la agenda parlamentaria en marzo de 2018, por primera vez desde su presentación en 2007, la propiedad de este problema público fue disputada por grupos contrarios a la legalización, activos desde años anteriores (Guidiño, 2017), pero que vieron vigorizada su lucha.

Habiendo accedido el problema público a la instancia parlamentaria, la disputa por su configuración tuvo lugar tanto dentro como fuera del parlamento. Dentro del parlamento, se sucedieron 15 sesiones plenarias, en las que los diputados tuvieron la oportunidad de convocar a especialistas y representantes de organizaciones. Durante estas, se apeló a saberes expertos para apoyar las teorías causales de ambos grupos en la lucha por la configuración. El conocimiento científico jugó un rol importante en la arena pública, relacionándose de múltiples formas con los saberes ordinarios.

Como primera aproximación a un mapeo de esta controversia, configuramos una lista con todos los actores invitados a participar de los plenarios de comisiones celebrados en la Cámara de Diputados, antes de la discusión parlamentaria. Estos actores fueron categorizados según: i) tipo de organización a la que pertenecían: instituciones públicas –nacionales, provinciales o locales– (48 expositores), instituciones privadas (37 expositores), asociaciones y organizaciones sin fines de lucro (62), organizaciones sociales (131), entidades religiosas (32), actores individuales (238) y partidos políticos (52); ii) profesión: con especial participación de profesionales de la medicina (152) y del derecho (155), seguidos en menor medida por políticos (85); dirigentes de organizaciones (42); profesionales del área de la salud mental (30) y oficiales religiosos (23); y iii) organización de pertenencia: con una amplia participación de representantes de universidades como la Pontificia Universidad Católica Argentina –en adelante, UCA– (30) y la Universidad de Buenos Aires –en adelante, UBA– (21), la Campaña Nacional por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito (18) y el Frente para la Victoria (14).

Al distinguir el posicionamiento de cada uno de estos actores en relación a la controversia, encontramos lo siguiente.

Por el lado de los grupos favorables a la ley, los actores no expertos clave fueron i) la Campaña Nacional por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito, que no solo fue la impulsora del proyecto, sino que aportó 18

expositores favorables a la legalización durante las sesiones; ii) la organización Socorristas en Red, que no solo aportó nueve expositoras al debate, sino que su trabajo fue recuperado por referentes de otros espacios durante las sesiones (véase, por ejemplo los discursos de Susana Yappert y Nayla Vacarezza)¹; iii) representantes de distintos colectivos que conforman el Frente para la Victoria (14 expositores que invitaron a votar a favor del proyecto) y la Unión Cívica Radical (siete expositores a favor y dos en contra); y iv) la organización Católicas por el Derecho a Decidir, que se presenta como un caso muy interesante por su doble filiación, por un lado identificándose con el catolicismo –cuya jerarquía se proclamó y militó fuertemente en contra del proyecto–, pero a la vez a favor de la aprobación del proyecto de ley.

Paralelamente, los principales actores expertos a favor de la legalización de la IVE fueron: i) científicos y profesionales pertenecientes a la UBA y al CONICET, que si bien no presentaron una postura unificada (siete de los 33 expositores se proclamaron en contra del proyecto de ley), sí expresaron un apoyo mayoritario; y ii) la Red de Profesionales de la Salud por el Derecho a Decidir, una organización conformada en el 2014 que reúne a efectores de todo el país que trabajan con mujeres y personas con capacidad de gestar, y que estuvo representada por más de 30 expositores durante los debates.

En relación a aquellos grupos en contra de la legalización, por el lado de los saberes no expertos, o con experticias no tradicionales, encontramos: i) distintos movimientos sociales que se definen a sí mismos como provida, por ejemplo, Rosario Provida; ii) más de 49 fundaciones, asociaciones y organizaciones sin fines de lucro que se manifestaron “a favor de la vida por nacer”, entre ellas Gravis, Asociación Pro Familia, Asociación Civil Vida y Esperanza, Asociación de Síndrome de Down Argentina, Asociación Voz Post Aborto, Fundación La Esperanza, Fundación Provida, etc.; iii) iglesias, asociaciones, fundaciones y organizaciones sociales de filiación religiosa, con una presencia mayoritaria de aquellas adheridas a la religión católica, pero también con presencia evangelista e islámica como la Asociación Civil Hay Vida en Jesús, el Centro Islámico de la República Argentina, la Conferencia Episcopal Argentina, la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas, y con la participación de oficiales religiosos de distintas iglesias, etc. Esta representación coincide con la caracterización propuesta por Guidiño, quien establece que:

... el activismo pro-vida en Argentina comprende a una red de actores interreligiosos —en su mayoría de adscripción católica—, a organizaciones de la sociedad civil, como lo son los casos de los Consorcios de Médicos y Abogados Católicos, los institutos universitarios de formación e investigación en bioética católica, pero también a activistas no institucionalizados, así como grupos y actores no necesariamente identificados como confesionales. (Guidiño, 2017: 41)

Por el lado de los saberes expertos en contra de la legalización, estos fueron representados: i) en su mayoría por profesionales pertenecientes a la Pontificia Universidad Católica Argentina, que si bien no hizo un pronunciamiento institucional, aportó 30 expositores, todos los cuales se expresaron en contra de la legalización del proyecto de ley; ii) también fueron escuchadas voces expertas pertenecientes a la

1 Socorristas en Red se define como: “una articulación de colectivas de Argentina. Damos información –siguiendo los protocolos de la Organización Mundial de la Salud– y acompañamos a mujeres y a otras personas con capacidad de gestar que han decidido interrumpir embarazos inviables para ese momento de sus vidas. Para que lo hagan de manera segura y cuidada” (Socorristas en Red (2020) Quienes Somos. Argentina. Recuperado de <https://socorristasenred.org/quienes-somos/>).

Universidad Austral que, si bien no tuvo una postura unánime, siete de sus ocho expositores se expresaron en contra del proyecto de ley; iii) la academia de Ciencias Médicas Nacionales, con exposiciones de cinco profesionales de la medicina que se pronunciaron en contra del proyecto; y iv) representantes del Centro de Bioética, Persona y Familia que, en la línea desarrollada por Irrazabal (2015), se pronunciaron todos en contra de la legalización.

Un mapeo más exhaustivo de los actores intervinientes en la controversia será abordado en futuros trabajos; por lo pronto, nos interesa reconstruir brevemente los principales argumentos de cada grupo. Quienes se expresan a favor de la legalización del aborto alegan que la mujer tiene derecho a decidir sobre su cuerpo y sostienen la necesidad de reducir la mortalidad por abortos clandestinos, que afecta principalmente a las mujeres de los sectores más vulnerables. Arguyen que el tener leyes restrictivas no disminuye los casos de aborto, sino que los aumenta, particularmente a los abortos inseguros; y niegan la condición del embrión como ser humano. Por su parte, quienes se expresan en contra de la legalización del aborto sostienen que el embrión es un ser humano desde el momento de la concepción, por lo tanto, consideran que “el proyecto crea categorías de seres humanos que carecen de derechos y pueden ser suprimidos por decisiones de terceros” (Argentina - Congreso nacional, 2019b). Sostienen que legalizar el aborto es legalizar el homicidio y que trae graves secuelas psicológicas para la mujer que decide abortar. Niegan que la legalización disminuya la tasa de mortalidad materna y proponen buscar alternativas.

Como vemos, la comunidad científica no presentó una visión unificada con respecto al problema del aborto. Durante el debate, tuvieron lugar controversias tanto sobre la validez de los “datos científicos” que sostienen las regulaciones hoy vigentes en contra de la interrupción voluntaria del embarazo, como con respecto a aquellos datos que esgrimen quienes son favorables a su legalización. Estas controversias “científicas” no eran disputas vigentes en la comunidad experta, sino que surgieron cuando mujeres, movimientos sociales y ONG buscaron retomar clasificaciones científicas para sostener una definición del problema en un proceso de coproducción. Estas controversias sociales y políticas involucran a profesionales de la salud, de las ciencias sociales, de las ciencias biológicas y a abogados y juristas (expertos), como así también a grupos no expertos que pusieron en juego distintas apropiaciones del conocimiento científico, para sostener formas antagónicas de configuración del orden social.

A continuación, me propongo presentar brevemente una de las controversias surgidas sobre la IVE y sus repercusiones en las disputas por la configuración del problema público. Consideramos que el análisis de una controversia puede ser de utilidad para estudiar el papel del conocimiento científico en la lucha por la definición de un problema público. En ese marco, si bien los argumentos expertos son múltiples, por motivos de extensión nos centraremos en la controversia médico-biológica sobre el estatus ontológico del embrión. Esta propuesta puede resultar interesante para entender no solo cómo en la Argentina y en el mundo la penalización del aborto se concretó de la mano de la construcción de ciertas “verdades” científicas, sino también cómo la construcción de “verdades” alternativas logró un interesante grado de legitimidad pública apoyando nuevas normativas contrarias a la penalización.

CONTROVERSIA MÉDICO-BIOLÓGICA SOBRE EL ESTATUS ONTOLÓGICO DEL EMBRIÓN

Una de las grandes controversias que acompañó la discusión parlamentaria sobre la despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo refiere al estatus ontológico del embrión. Quienes se oponen a la legalización del aborto argumentan que, desde la unión del óvulo con el espermatozoide, el cigoto es vida humana, correspondiéndole entonces el goce de todos los derechos garantizados a un ser humano. Por su parte, grupos de científicos disidentes argumentan que el embrión no es vida humana, en cuyo caso el acceso a los derechos humanos queda postergado hasta el nacimiento.

Este debate está asociado a la primera definición del problema sostenida por las activistas feministas: el derecho de las mujeres a decidir. La centralidad de esta discusión había sido desplazada en pos de la definición de la IVE como un problema de salud pública. Sin embargo, grupos de activistas en contra de la legalización del aborto esgrimieron como argumento la idea de que el embrión es un ser humano vivo, apropiándose de conocimiento científico para sostenerlo. De esta manera, buscaron redefinir el problema corriendo la atención de los argumentos sobre salud pública.

Dentro de los argumentos médico-biológicos a favor de la interrupción voluntaria del embarazo, nos centraremos en la contribución de Alberto Kornblihtt, doctor en Ciencias Químicas, investigador superior del CONICET y docente universitario en la Universidad de Buenos Aires. La elección de Kornblihtt responde, por un lado, a su filiación institucional, ya que la UBA fue la segunda institución con mayor representación en el debate pre-parlamentario y la primera entre aquellas que expresaron una opinión favoritaria al proyecto de ley. Por otro lado, responde a su profesión: esta investigación se enmarca en el campo de los estudios sociales de ciencia y tecnología y se preocupa por una controversia con una dimensión biológica importante, por lo que retomar la contribución de un representante de las ciencias biológicas era necesario. Por último, entre los tres biólogos pertenecientes a la UBA/CONICET que participaron en el debate (Ana María Franchi, Fabricio Matías Ballarini, y Alberto Kornblihtt), Kornblihtt era el más pertinente, ya que decidió centrar la totalidad de su intervención sobre el estatus ontológico del embrión y fue convocado nuevamente para el debate en la Cámara de Senadores.

Para presentar los argumentos en contra de la interrupción del embarazo, tomaremos las palabras de Graciela Moya, médica y doctora en Ciencias Biomédicas, profesora con dedicación especial e investigadora del Instituto de Bioética de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Como en el caso de Kornblihtt, la elección de Moya responde por un lado a su filiación institucional, ya que la UCA fue la organización con mayor representación en el debate y se pronunció de manera unánime en contra del proyecto. Por otro lado, su trabajo como genetista y directora de un laboratorio la ubicaba más cerca de las Ciencias Biológicas que los demás profesionales de la UCA convocados. Otra posible elección hubiera sido la genetista Eleanora Pagano, sin embargo el hecho de que –como Kornblihtt– Moya haya sido convocada nuevamente para el debate en la Cámara de Senadores nos inclinó en su favor.

Es interesante observar la filiación institucional de cada experto. En relación al Doctor Kornblihtt, tanto la UBA como el CONICET se pronunciaron a favor de la legalización de la IVE. En cuanto a la UCA, si bien no existió un pronunciamiento, es importante notar su filiación religiosa, como así también el hecho de que dependencias de la institución estuvieron implicadas en la organización de la Se-

gunda “Marcha por la Vida” y que un gran porcentaje de los expositores expertos en contra del proyecto de ley provenían de esta universidad².

Moya sostiene que la vida humana comienza con la fusión del óvulo y el espermatozoide. A partir de ese momento comienzan a desarrollarse “una cascada de eventos moleculares a nivel bioquímico y genético, independiente, autorregulada, que permite que el cigoto se desarrolle como una vida orgánica” (Argentina, Cámara de Senadores, 25/07/18). De este modo, se conformaría una vida humana única e individual, distinta en su material genético a la de sus padres.

Los estudios genéticos prenatales demuestran indudablemente que el niño por nacer es un individuo genéticamente distinto de sus padres. Porta información genética proveniente de ambos, pero expresada con características propias que conforman una persona completa diferente de ellos, desde el mismo inicio de su vida y durante todas las etapas posteriores. Por lo tanto, el ser humano desde su etapa embrionaria y fetal ya es un ser humano real, no en potencia. (Argentina, Cámara de Senadores, 25/07/18)

Por su parte, Kornblihtt sostiene como parte de un argumento más amplio que “el embrión y el feto no son seres independientes de la mujer gestante, sino que, hasta el nacimiento, son casi como un órgano más de ella” (Argentina, Cámara de Senadores, 17/7/2018). Kornblihtt sostiene que el concepto de vida humana no está presente en las ciencias médico biológicas. La biología no define “vida humana”, sino “vida”, y esta definición, incluso siendo exhaustiva, refiere solo a las células. Si bien es cierto que el feto está compuesto por células vivas, así también lo están la placenta y el cordón umbilical que se descartan, los espermias que no logran fecundar al óvulo, los óvulos desechados en cada menstruación, y las células cadavéricas de un cuerpo humano muerto.

Todo lo anterior nos lleva a considerar el estatus del embrión. Para la biología un embrión es un embrión y no un ser humano. En todo caso, es un proyecto de ser humano, que necesita una serie de pasos que ocurren dentro del útero para llegar a ser un ser humano. El concepto de vida humana es una convención arbitraria que responde a acuerdos sociales, jurídicos o religiosos, pero que escapa al rigor del conocimiento científico. (Argentina, Cámara de Senadores, 17/7/2018)

Así desarrollada, la controversia sobre el estatus ontológico del embrión queda reducida a un desacuerdo exclusivamente experto. Sin embargo, esta visión del problema es reduccionista en dos sentidos. Por un lado, no da cuenta de las profundas consecuencias que trae aparejadas para el orden social decantarse por una u otra forma de configurar el conocimiento. Por otro, ignora el papel de los grupos no expertos que produjeron la controversia en primer lugar. En ese marco, es importante destacar que la controversia sobre el estatus ontológico del embrión no era una controversia vigente en el campo de las ciencias naturales, sino que surgió de la mano de grupos no expertos que se apropiaron de conocimientos científicos a la hora

2 Las marchas por la vida fueron manifestaciones convocadas por aquellas personas, asociaciones y grupos que se expresaron en contra de la legalización de la IVE en Argentina. Este colectivo se encolumnó bajo la consigna “Salvemos las dos vidas” como una forma de lucha para impedir la aprobación del proyecto de ley.

de defender su definición del problema público. Estos grupos buscaron que la resolución de la controversia a su favor diera apoyo a las distintas definiciones del problema que proponían. Los grupos en contra de la aceptación del proyecto de ley propusieron una definición que, en su mayoría, asignaba la responsabilidad causal a la mujer por no prevenir el embarazo y requería de esta que asumiera la responsabilidad política llevándolo a término. En contraste, los grupos a favor del proyecto de ley buscaron estabilizar el problema como uno de salud pública, donde la responsabilidad causal recaía en el Estado por la falta de educación sexual en las escuelas, y donde era también el Estado el que debía hacerse cargo de la solución, garantizando el acceso a todas las mujeres al aborto legal, seguro y gratuito.

Estas fuerzas no expertas, que buscaron imponer su definición del problema, no solo intervinieron en la puesta en juego de la controversia, sino que también permearon en los discursos expertos. Para los casos presentados, tanto Moya como Kornblihtt complementan los aspectos técnicos-cognitivos de su discurso con argumentos políticos, éticos, religiosos y ciertas ideas cercanas a explicaciones de tipo social (sociología espontánea). En este punto, cabe retomar las palabras de Hebe Vessuri quien sostiene que:

... en muchos países latinoamericanos, con frecuencia, el Estado decidió dejar la práctica de la ciencia fuera de la política, pero asegurando que la comunidad científica —debidamente representada— tuviera un acceso directo, privilegiado al Estado. En esta “doble visión”, la ciencia pasó a ser una justificación del Estado al igual que una fuente de su dominación. (Vessuri, 2004: 178)

Dado el predominio del discurso científico en nuestra sociedad, este accionar puede resultar peligroso, ya que ignora que todo discurso experto es parcial y contingente, que está producido con referencia a valores y normas particulares, en base a decisiones previas. Por eso, los debates sobre hechos que intervienen en un problema público son debates sobre significados sociales. En este sentido, Jasanoff y Simmel sostienen:

Los hechos utilizados en la política son normativos de cuatro maneras: se insertan en elecciones previas sobre cuáles realidades experienciales importan, son producidas a través de procesos que reflejan valores públicos institucionalizados, son árbitros que dirimen cuáles son las cuestiones que están abiertas a la impugnación y deliberación democráticas, y son vehículos a través de los cuales las políticas imaginan su futuro colectivo. (Traducción propia en base a Jasanoff y Simmet, 2017: 751)

Al desconocer esta faceta coproductiva del esfuerzo por producir hechos científicos, la apropiación de problemas públicos por parte de funcionarios y expertos es síntoma de un esfuerzo que busca despolitizar estas problemáticas. En ese sentido, este trabajo muestra cómo, desde los lenguajes de la coproducción y los problemas públicos, es posible también dar cuenta de un proceso inverso a esta práctica despolitizadora: la acción de colectivos tendiente a influir directamente en la configuración del orden social al involucrarse en procesos de producción de conocimiento científico.

COPRODUCCIÓN: DISPUTAS Y CONTROVERSIAS EN LA CONFIGURACIÓN DEL ORDEN SOCIAL

Los modos de hacer conocimiento científico son, al mismo tiempo, modos de hacer orden social y natural. Las formas en que conocemos y representamos el mundo son inseparables de las formas en que elegimos vivir en él (Jasanoff, 2004: 2). De esta manera, considerar que la vida humana empieza con la unión del óvulo y el espermatozoide implica dotar al embrión de los mismos derechos que un ser humano nacido, considerar el aborto como un homicidio y, por lo tanto, abogar por un orden social que penalice la interrupción voluntaria del embarazo. Considerar al embrión como vida no humana, como un ser no independiente de la mujer gestante, implica reivindicar el derecho de la mujer sobre su cuerpo, considerar el aborto como una decisión personal y repudiar el homicidio por omisión que implica su clandestinidad.

A su vez, otro sentido de la noción de coproducción propone que las clasificaciones científicas son coproducidas entre no expertos y expertos al disputarse el orden social. Durante las discusiones parlamentarias sobre el proyecto de ley de interrupción voluntaria del embarazo, a los grupos de expertos les disputaron la propiedad del problema grupos no expertos, colectivos de mujeres con el pañuelo verde, y otros con el pañuelo celeste, que inundaron la arena pública con sus demandas.³ En el caso de esta controversia, vemos dos estrategias diferentes adoptadas por parte de los grupos no expertos.

Por un lado, los colectivos no expertos en contra de la legalización buscaron centrar la discusión en el debate médico-biológico sobre el estatus del embrión. Coincidimos con lo observado por Guidiño, quien en su estudio de los discursos y prácticas del activismo católico antiabortista en Argentina observó que “dichos colectivos postulan y modernizan sus discursos opositores al aborto desde el entrelazamiento de argumentos religiosos, jurídicos y médico-biológicos sobre la defensa de los derechos personales de los fetos/embriones” (Guidiño, 2015: 41). La estrategia discursiva dentro del recinto coincidió con la estrategia de aparición pública aplicada fuera de este, donde las imágenes de fetos mutilados aparecen como “representaciones iconográficas [que] tienen como objetivo reafirmar un discurso científico y bioético acerca del aborto como ‘crimen’ y ‘asesinato’” (Guidiño, 2015: 42).

En ese sentido, nos parece relevante retomar las declaraciones de Gustavo Volpe, presidente de Rosario Provida. La elección como portavoz a analizar responde por un lado a su filiación, ya que Volpe es parte de los colectivos Provida y particularmente preside el capítulo Rosarino de esta ONG que tuvo gran repercusión. En su discurso, Volpe recurre al conocimiento científico para sostener su posición:

La ciencia define claramente el comienzo de la vida como la unión del espermatozoide con el óvulo. Horas después de ese momento se forma el genoma propio del ser humano, que es definitivo para toda la vida; solo en el vientre materno va a sostener ese desarrollo hasta el nacimiento. No hay ningún otro factor que pueda definir el comienzo de la vida humana desde un momento diferente a la concepción. (Argentina, Cámara de Diputados, 2018)

3 El pañuelo verde es un símbolo adoptado por la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito y que fue ampliamente adoptado por la comunidad durante la discusión pre-parlamentaria y parlamentaria como expresión del apoyo a la legalización de la IVE. El pañuelo celeste fue un símbolo adoptado por los colectivos nucleados bajo la consigna “Salvemos las dos vidas” para expresar su repudio hacia las prácticas de IVE y mostrar su rechazo a la legalización de la IVE.

Ahora bien, estos grupos no se limitaron a recuperar discursos expertos de tinte médico-biológico. También recuperaron argumentos de carácter jurídico, afirmando que el proyecto no reconoce la Declaración Universal de los Derechos Humanos, sino que interpreta la vida como derecho de unos pocos. También encontramos un ejemplo de esto en el discurso de Volpe, quien exclama:

Me gustaría que me expliquen, considerando la “salud social”, qué diferencia puede haber el día de mañana —si esta iniciativa se aprobara— entre un bebé por nacer y cualquier ser humano en estado de vulnerabilidad y dependencia, como por ejemplo un padre anciano a quien se deba cuidar, proteger y sostener. (Argentina, Cámara de Diputados, 2018).

Además, algunos argumentos jurídicos esgrimidos discuten directamente con el texto del proyecto de ley afirmando que, por su redacción, habilita el aborto más allá de las 14 semanas de gestación. Otras intervenciones toman categorías de las ciencias sociales, afirmando que el aborto es un problema social generado por la desigualdad de género y que legalizar la IVE no es más que un paliativo que oculta los delitos y abandonos que sufren las mujeres y que no genera más justicia, ni libertad al no solucionar los problemas de base que provocan desigualdad. Por otro lado, muchos de los expositores señalan, con especial preocupación, los riesgos para la salud física y mental que supone para la mujer el hacerse un aborto. Tal es el caso de Lorena Bauza, voluntaria de Gravida, quien desde su experiencia acompañando mujeres expone:

Luego del aborto, se idealiza el futuro y se magnifica la idea de que la llegada de un hijo en ese momento era algo terrible e inadmisibles. Pero el aborto no es la salida simple; cuando hay un embarazo inesperado no es borrón y cuenta nueva, y aquí no ha pasado nada. Pensarlo así es una ilusión. Lo comprobamos con las mujeres que han pasado por esta experiencia y las acompañamos en su sanación posaborto. (Argentina, Cámara de Diputados, 2018)

Vemos, entonces, cómo el conocimiento científico es retomado por los actores legos que se apropian de clasificaciones expertas de carácter médico-biológico, jurídico, y sociales, las articulan con conocimientos alcanzados a través de sus propias experiencias y las utilizan para legitimar determinadas teorías causales que llevarían a la conformación de un orden social punitivo con respecto a la IVE.

Ahora bien, en contraste con la estrategia de los grupos en contra del proyecto de ley, al analizar los discursos de las expositoras de las principales organizaciones a favor observamos que estas buscaron desviar la atención de la controversia sobre el estatus ontológico del embrión para tratarlo como un problema de salud pública. Las expositoras afiliadas a la Campaña Nacional por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito, Socorristas en Red y Católicas por el Derecho a Decidir sostuvieron argumentos relacionados a la necesidad de un Estado laico, que garantizase el cumplimiento de los derechos humanos, tal como los sostienen los organismos internacionales más importantes, y que asegurase a las personas con capacidad de gestar el derecho a decidir sobre su cuerpo y su salud sexual. Este es el caso de la intervención de Viviana Della Siega, miembro de la Campaña, quien retomando las recomendaciones de los comités de las Naciones Unidas asegura:

La prevención de los embarazos no deseados y los abortos en condiciones de riesgo requiere que los Estados adopten medidas legales y [generen] políticas para garantizar a todas las personas el acceso a anticonceptivos [...] y una educación integral sobre la sexualidad, en particular para los adolescentes; liberalicen las leyes restrictivas del aborto; garanticen el acceso de las mujeres y las niñas a servicios de aborto sin riesgo y asistencia de calidad posterior a casos de aborto, especialmente capacitando a los proveedores de servicios de salud [...] Esta observación se entronca directamente con lo que planteamos desde el movimiento de mujeres: el derecho inalienable de las mujeres a decidir sobre su propio cuerpo. (Argentina, Cámara de Diputados, 2018)

A su vez, las activistas a favor de la legalización esgrimieron como argumento la situación de violencia institucional que enfrentan muchas mujeres al querer abortar, incluso estando amparadas por la ley vigente (art. 89 del Código Penal), se pronunciaron en contra de la objeción de conciencia institucional y la falta de educación sexual en las escuelas. Silvia Julia, miembro de Católicas por el Derecho a Decidir, se expresa de esta manera cuando dice:

Las interferencias de los profesionales de la salud en la decisión de las mujeres generalmente radican en la dilación de la práctica mediante la exigencia de requisitos que no están contemplados en ninguna ley, como la solicitud de autorización judicial y/o la intervención de comités de bioética, y/o a través del uso de la objeción de conciencia. (Argentina, Cámara de Diputados, 2018)

La discusión sobre el estatus ontológico de la vida del embrión se encuentra ausente de los discursos analizados, excepto por una breve referencia en el discurso de María Teresa Bosio, también representante del colectivo Católicas por el Derecho a Decidir, quien sostiene:

Las feministas decimos que la vida no es solo el desarrollo de células que se van multiplicando. Implica también que se pueda gozar de una calidad de vida; es decir, la responsabilidad de acompañar esa vida desde un deseo subjetivo, desde la autonomía, de personalizarla y darle entidad. Las mujeres no somos envases. Todavía no hay un útero artificial que cree la vida. La vida en potencia necesita de nosotras, de las mujeres que somos sujetos biopsicosociales. Necesita de nosotras para ser vida realmente humana. (Argentina, Cámara de Diputados, 2018)

En este sentido, podemos decir que mientras los lenguajes de la coproducción nos permiten ver cómo los colectivos anti-aborto se apropiaron del conocimiento científico para sostener sus argumentos haciendo especial énfasis en la dimensión médico-biológica de la disputa, y cómo los colectivos a favor de la legalización hicieron lo mismo, pero con énfasis en las cuestiones de derecho y salud pública. A su vez, la sociología de los problemas públicos nos va a permitir echar luz sobre estrategias de producción no experta de conocimiento desplegadas por los colectivos favorables a la legalización para acompañar estos argumentos. Para la sociología de los problemas públicos, la reflexión y la investigación pueden ser también asuntos de no expertos, quienes pueden asociarse con investigadores para, así: “Comprender las dificultades que los perturban, identificarlas y reformularlas, y darles una consistencia científica, jurídica y política al debatir puntos fácticos y normativos” (Gusfield, 2014: 25). Así sucedió en el caso de la IVE con las organizaciones que abanderaron

el proyecto de ley. Estas produjeron los primeros datos en Argentina, como fue el caso de la organización Socorristas en Red, que presentó en el parlamento información cuantitativa sobre la vida de las mujeres y sus procesos de aborto con medicación obtenida a través de su trabajo territorial en el asesoramiento y acompañamiento de mujeres que deciden abortar (véase la intervención de Julia Burton, socióloga integrante de esta organización). Aportaron información de las estadísticas sobre muertes por abortos clandestinos y apelaron al mayor riesgo sufrido por las mujeres de los sectores más vulnerables de la población. Sostuvieron que legalizar el aborto salva vidas y que la evidencia mundial muestra que, al legalizarse, tras una leve alza en los primeros años al disponer de números más precisos, la tasa de abortos luego disminuye.

El colectivo de mujeres pro-elección busco trasladar la definición del problema hacia un nuevo lugar, retomando, por ejemplo, argumentos relacionados con la salud pública y las consecuencias prácticas en la vida de las mujeres.⁴ De esta forma, disputó la apropiación de clasificaciones científicas y la formulación de conceptos que habiliten nuevas formas de ser, experimentar y dar orden al mundo. Pero, si bien los argumentos científicos fueron centrales en sus discursos, estos movimientos sociales defienden la definición del problema como una disputa política sobre el derecho de la mujer a decidir sobre su propio cuerpo.

CONCLUSIONES

La regulación parlamentaria de la interrupción voluntaria del embarazo como problema público se encuentra todavía en disputa. La Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito había logrado posicionarse como propietaria de este problema, asignando la responsabilidad causal y política al Estado argentino a través de procesos de denuncia (tanto jurídicos como a través de redes sociales), de producción de datos y de movilización social. Sin embargo, con el ingreso del proyecto de ley a la agenda parlamentaria nuevas organizaciones disputaron la propiedad del problema. Estas organizaciones propusieron una configuración distinta del problema, abogando por una nueva definición y adjudicando otras responsabilidades causales –muchas veces asociadas a la idea del embarazo no deseado como un problema privado (Gusfield, 2014: 69)– y diferentes responsabilidades políticas. Tras el rechazo del proyecto legislativo en la Cámara de Senadores, podría considerarse que la configuración del problema público se definió a favor de las organizaciones en contra de la legalización de la IVE; sin embargo, cabe recordar que la definición de un problema público es un proceso histórico siempre abierto a sucesivas reformulaciones, y que dos años después –mientras se escriben estas palabras– el debate vuelve a abrirse en la Cámara de Senadores.

El conocimiento científico jugó un rol importante en la arena pública, relacionándose de múltiples formas con los saberes ordinarios. En la Argentina y en el mundo la penalización/despenalización del aborto avanza de la mano de la construcción de ciertas “verdades” científicas, así como también de verdades alternativas. Las controversias científicas permitieron amplificar la voz de los expertos en relación a esta temática, a la vez que brindaron argumentos y evidencias a organizaciones a favor y en contra de la legalización de la IVE para sostener su postura en un lenguaje investido de gran autoridad en nuestra sociedad.

Con el análisis de la controversia, pudimos observar cómo los modos de hacer conocimiento científico influyen en la forma en la que decidimos ordenar la sociedad. A su vez, pudimos ver cómo los saberes

4 Autodenominación asumida por los movimientos que luchan por el derecho al aborto.

ordinarios están imbricados en el discurso de los científicos, quienes incluyeron en sus intervenciones argumentos políticos, éticos, religiosos y sociales ajenos a sus disciplinas. En muchas ocasiones, se busca trasladar las decisiones de los responsables políticos a los expertos, quitando a los ciudadanos “no expertos” la posibilidad de participar en la toma de decisiones. Sin embargo, en respuesta a este panorama han surgido formas de acción colectiva que van recreando la relación entre la ciencia y la sociedad. Los no expertos contendientes en la definición de un problema público no solamente se afirman sobre argumentos técnico-cognitivos aportados por los expertos, sino que producen sus propios datos y clasificaciones, eligen en qué aspecto de la problemática centrar su atención y la de sus públicos, y trabajan en pos de la politización de la problemática proponiendo nuevas formas de dar orden al mundo.

En el mundo en el que vivimos, el desafío es repolitizar la ciencia. Los movimientos a favor y en contra del aborto cuestionaron el consenso que día a día lleva a despolitizar problemas públicos, abriendo a los ciudadanos no expertos la posibilidad de intervenir en estos espacios, incidiendo y auditando la producción de conocimiento científico. Para Hebe Vessuri:

Es crucial expandir y/o redefinir la visión de la cadena de producción y consumo de conocimiento: lo que está en cuestión es la necesidad de integrar a otros actores sociales, además de los científicos y tecnólogos en sentido estricto en un extremo y los simples consumidores en el otro en la agenda de ciencia y tecnología. (Vessuri, 2004: 184)

El discurso sobre el aborto se convirtió en un campo discursivo enormemente complejo y polifacético, en el que científicos producen discursos más o menos legitimados sobre el estatus ontológico del feto, las consecuencias de la clandestinidad, sus implicaciones jurídicas y constitucionales, pero en el que los discursos más eficaces son los que se movilizan en los campos de batallas donde se define la adopción de los códigos de práctica y la configuración del orden social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arancibia, F. (2012). Las palabras y “las sojas”: un enfoque desde la sociología de la ciencia y la tecnología. *Apuntes de Investigación del CECYP*, (22), pp. 83-95.
- Argentina - Congreso Nacional (2018). *Diario de Sesiones de la Honorable Cámara de Diputados del 12/04/2018*. Recuperado de: <https://www.hcdn.gob.ar/comisiones/permanentes/cfmnyadolescencia/reuniones/vt/vtcom.html?id=3460>
- _____ (2019b) *Diario de Sesiones de la Honorable Cámara de Diputados del 24/04/2018*. Recuperado de: <https://www.hcdn.gob.ar/comisiones/permanentes/clpenal/reuniones/vt/vtcom.html?id=3510>
- Argentina (1984). Ley N° 11179. *Código Penal de la Nación Argentina*. Artículo 86.
- Aszkenazi, M. (2007). *Clausuras y Aperturas: debates sobre el aborto*. Asociación de Especialistas Universitarias en Estudios de la Mujer.

Bessone, P. G. (2017). Activismo católico antiabortista en Argentina: performances, discursos y prácticas. *Sexualidad, Salud y Sociedad-Revista Latinoamericana*, (26), pp. 38-67.

Bellucci, M. (2014). Historia de una desobediencia. Aborto y feminismo. Buenos Aires: Editorial Capital Intelectual.

Cefai, D. (2002). Qu'est-ce qu'une arène publique? Quelques pistes pour une approche pragmatiste. *L'héritage du Pragmatisme. Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues*, pp. 52-81.

_____ (2014). Investigar los problemas públicos: con y más allá de Joseph Gusfield. *J. Gusfield, La cultura de los problemas públicos, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores*.

Donoso, C. C., Guinez, J. C. y Yáñez-Urbina, C. (2018). La producción del feto como "sujeto de derechos": análisis cualitativo de los discursos médico-católicos en Chile. *Salud colectiva*, 14, pp. 391-403.

Elizalde, S. y Mateo, N. (2018). Las jóvenes: entre la "marea verde" y la decisión de abortar. *Salud colectiva*, 14, pp. 433-446.

Escalante, P. (2019). *¿De qué hablamos cuando hablamos de aborto?: un análisis de las intervenciones en las reuniones plenarias de las Comisiones de la Cámara de Diputados de Argentina para debatir los proyectos de Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (abril-mayo 2018)* (Bachelor's thesis, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales).

Felitti, K. y Prieto, S. (2018). Configuraciones de la laicidad en los debates por la legalización del aborto en la Argentina: discursos parlamentarios y feministas (2015-2018). *Salud colectiva*, 14, pp. 405-423.

Gusfield, J. (1981). *The culture of public problems: drinking-driving and the symbolic order*. Chicago: Chicago University Press.

_____ (2014). La cultura de los problemas públicos. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores].

Hidalgo, C. (2016) El desafío científico-político de coproducir y proveer "servicios climáticos" en el sudeste de Sudamérica. En Martini, M y Marafioti R. (Eds.), *Pasajes y Paisajes. Reflexiones sobre la práctica científica*, Moreno: UNM Editora.

Irrazábal, M. G. (2015). La religión en las decisiones sobre aborto no punible en la Argentina. *Revista Estudios Feministas*, 23 (3), pp. 735-759.

Jasanoff, S. (Ed.). (2004). *States of knowledge: the co-production of science and the social order*. Routledge.

Jasanoff, S. y Simmet, H. R. (2017). No funeral bells: Public reason in a 'post-truth' age. *Social Studies of Science*, 47 (5), pp. 751-770.

Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.

- Levín, S. (2018). ¿Salud sexual y salud reproductiva sin libertad?: El conflicto por el aborto en Argentina. *Salud colectiva*, 14, pp. 377-389.
- Martini, M. y Marafioti R. (Eds.) (2016). *Pasajes y Paisajes. Reflexiones sobre la práctica científica*. Moreno: UNM Editora.
- Pecheny, M. y Herrera, M. (2019). *Legalización del aborto en la Argentina: Científicas y científicos aportan al debate*. Buenos Aires: Ediciones UNGS, 2019.
- Pereyra, S. (2009). La corrupción como problema público en la Argentina de los años '90: un análisis de las actividades de denuncia. *Congress of the Latin American Studies Association*. Río de Janeiro, Brasil.
- Quiroga, M. (2013). *El debate sobre la prohibición/legalización de la interrupción voluntaria del embarazo en la Argentina del siglo XXI* (Disertación doctoral). Universidad Nacional de La Plata.
- REDAAS (2019). *De la clandestinidad al Congreso. Un análisis del debate legislativo sobre la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo en Argentina*. Recuperado de: <http://www.redaas.org.ar/archivos-actividades/154-De%20la%20clandestinidad%20al%20Congreso.pdf>
- Tarducci, M. (2018). Escenas claves de la lucha por el derecho al aborto en Argentina. *Salud colectiva*, 14, pp. 425-432.
- Vessuri, H. (2004). La hibridización del conocimiento. La tecnociencia y los conocimientos locales a la búsqueda del desarrollo sustentable. *Convergencia*, 11 (035), pp. 171-191.
- Zicavo, E., Astorino, J. y Saporosi, L. (2015). La interrupción voluntaria del embarazo en Argentina: los discursos sociales en los proyectos de ley vigentes. *Ánfora: Revista Científica de la Universidad Autónoma de Manizales*, 22 (38), pp. 113-134.
-

Federico Penelas (comp.) *Wittgenstein,* Galerna, 2020 (336 páginas)



Nicolás Edelcopp

Estudiante de Sociología de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8778-368X> | nico.edelcopp.1998@gmail.com

El *Wittgenstein* de Federico Penelas es uno de los títulos publicados por la editorial Galerna dentro de la colección “La revuelta filosófica”, dirigida por Lucas Soares. El libro se divide en dos partes: un estudio preliminar, primero, y una selección de textos del filósofo austríaco, después. El estudio preliminar consta de cuatro partes. La primera, “La revuelta de Wittgenstein”, hace un breve recorrido por la vida del autor deteniéndose en sus puntos liminares: la revuelta contra su padre, Karl, al decidirse por dejar de lado sus estudios de ingeniería y adentrarse en el mundo filosófico-analítico de Cambridge; la revuelta contra el estilo y la manera de hacer filosofía configurada por el canon de dicho submundo académico; y por último, la revuelta contra sí mismo (más conocida como la distinción entre un “primer” y un “segundo” Wittgenstein), al regresar a Cambridge luego de un silencio filosófico de diez años, con las miras puestas en dinamitar su principal producción teórica hasta el momento, el *Tractatus Logico-Philosophicus*. A lo largo del libro, Penelas conecta y traza puentes entre la biografía del filósofo y su producción teórica. Esto se evidencia en los apartados segundo y tercero del estudio preliminar (“Una escalera trágica” y “La comedia de los juegos”, respectivamente, en referencia a las dos etapas teóricas del lógico), donde el autor expone la primera parte de la producción teórica wittgensteiniana como signada por la tragedia, en contraposición con la segunda, ya bajo la marca lúdico-cómica. Penelas, además de filósofo, es dramaturgo, por lo cual la decisión de presentar al “jardinero austríaco” de esta manera no parece librada al azar, sino un recurso –una suerte de artilugio retórico– para pensar el pasaje del *Tractatus* a las *Investigaciones filosóficas*.

Penelas, siguiendo a Hayden White, caracteriza el modo en el que está constituida la trama tractariana como propiamente trágica; los esfuerzos del texto y del propio Wittgenstein por clarificar la estructura representacional del lenguaje sucumben ante la demanda final de silencio que pide callar lo que no puede ser dicho, y que, sin embargo, insiste en ser dicho y perdura en esa insistencia. En este segundo apartado, si bien está presente la imagen del filósofo solitario escribiendo desde la trinchera (imagen que opera por oposición con el Wittgenstein de la comedia y los juegos del lenguaje, en lo que a las condiciones materiales de la producción teórica refiere), el autor rastrea las influencias literarias y filosóficas que influyen en la elaboración

del *Tractatus*, que van desde Tolstói, Schopenhauer, Kierkegaard, Dostoievski, y por supuesto, Frege y Russell, por lo que se deja entrever que, aun en la absoluta desolación de la trinchera, Wittgenstein no escribe solo.

El apartado tercero, “La comedia de los juegos”, comienza relatando la anécdota del “chiste italiano”, por la cual Piero Sraffa, en una reunión, interrogó en un sentido jocoso al austriaco por la estructura lógica del gesto que estaba realizando (recorrer su barbilla con la punta de sus dedos). Este “chiste” hizo tambalear la teoría pictórica del significado desplegada en el *Tractatus* y marcó un parteaguas en la aproximación wittgensteiniana al lenguaje, que pasaría ahora a centrarse en el paradigma de los *juegos del lenguaje* y las *formas de vida*. En este capítulo se da cuenta de la relevancia que tuvieron Frank Ramsey y Piero Sraffa en el re-acercamiento y la vuelta de Wittgenstein a Cambridge. Pero la importancia de Ramsey y Sraffa va más allá de propiciar la vuelta del autor del *Tractatus* al mundo de la discusión filosófica académica: su influencia se plasma en el pensamiento y en la aproximación lúdica al lenguaje del segundo Wittgenstein. Penelas reconstruye aquí el nexos Gramsci-Sraffa-Wittgenstein, que será fundamental en la incorporación de la noción del lenguaje como praxis en el entramado conceptual del lógico vienés, presente en primer término en el pensador marxista italiano. Las discusiones con Ramsey y Sraffa emplazadas en los claustros universitarios proyectan el pasaje de la soledad de la trinchera a los intercambios discursivos –naturalmente, realizados en compañía de otros–. Los cambios sucedidos en la biografía de Wittgenstein (sus revueltas) no son inocuos en lo que respecta a su pensamiento; este se ve afectado y moldeado por ellos.

En el corpus central del estudio preliminar –apartados segundo y tercero– se exponen los principales aportes y claves del pensamiento de los “dos” Wittgenstein de manera tal que hace posible, y por momentos ameno, el acercamiento del lector recién iniciado o en vías de incursionar en el pensamiento wittgensteiniano, todo ello sin perder rigor explicativo. La selección de textos realizada por Penelas es muy acertada y acompaña bien a las ideas desarrolladas en el corpus central del libro. Por último, el epílogo “Una vida maravillosa”, concluye con una pequeña y sentida recapitulación de la vida del filósofo, haciendo énfasis en los pasajes e interregnos de su vida y obra, que para este punto resultan inescindibles.

El *Wittgenstein* de Penelas es un libro amable para los no expertos, ya que introduce –en un lenguaje llevadero– al lector lego en el complejo mundo lógico-analítico y sus discusiones, sin la necesidad de contar con un paso previo por autores como Russell o Frege. Al enmarcar el áspero pensamiento del primer Wittgenstein en este paradigma, trazando sus conexiones e indicando qué toma y qué impugna el autor austriaco de cada filósofo, se hace posible asir e incorporar las ideas centrales del *Tractatus Logico-Philosophicus* sin mayores dificultades. La división de las tesis centrales del *Tractatus* en los párrafos *El problema del decir* (¿cómo impedir un regreso infinito al explicar la unidad y estructura de la proposición elemental evitando comprometerse con que haya existentes referentes de expresiones que son en apariencia otros nombres que realizan el enlace de los nombres dentro de la proposición?), *El problema del decir lo que no es* (¿cómo significar lo falso?), *El problema del decir lo compuesto* (¿cómo explicar el significado de las proposiciones complejas que incluyen signos lógicos conectivos o cuantificadores?) y *El problema del decir lo necesario* (¿cómo entender la necesidad lógica?) y las respuestas a estos problemas conspiran a favor de la comprensibilidad de la propuesta tractariana. Además, como un plus, el autor incorpora y cita un corpus bastante extenso de bibliografía de la comunidad filosófica hispana, lo que facilita mucho el recorrido para el lector interesado en profundizar en el pensamiento wittgensteiniano y en su tratamiento desde las perspectivas filosóficas hispanoamericanas. Esta misma operatoria se repite para explicar la segunda etapa del pensamiento del filósofo: se presentan el contexto y las conexiones intelectuales que influyen en la ruptura con su primera propuesta y en el giro que adoptan sus ideas; luego, con similar progresión didáctica, se

exponen, desarrollan y articulan los conceptos de *juegos del lenguaje*, *familias*, y *reglas*, lo que favorece a una comprensión integral e integrada de la concepción pragmática del segundo Wittgenstein.

Se puede decir que el *giro pragmático*, sin riesgos de exagerar, marcó a todas o casi todas las propuestas teóricas filosóficas y sociológicas de la segunda mitad del siglo XX, por lo que este libro se presenta como un gran insumo para entender las tesis centrales –así como los desarrollos y derroteros– del autor que dio el puntapié inicial a esta revuelta. En suma, el libro de Penelas es un valioso aporte para pensar y comprender las ideas de uno de los autores más importantes e influyentes del siglo pasado.

Andrew Feenberg. *Technosystem.* *The social life of reason*, Harvard University Press, 2017 (235 páginas)



Claudio Alfaraz

Licenciado en Comunicación Social (UNQ) y Diploma de Estudios Avanzados en Cultura y Sociedad (IDAES-UNSAM).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8926-2095> | claudioalfaraz@gmail.com

La racionalidad, que en el proyecto de la Modernidad llevaría el potencial humano a su máxima expresión de desarrollo material, felicidad y justicia, se ha convertido en un instrumento para la opresión de las mayorías y la destrucción de la naturaleza. En el marco de un orden global signado por el capitalismo de signo neoliberal, y bajo los dictados de la tecnocracia, los grupos dominantes perpetúan su hegemonía escudados en la supuesta necesidad racional de las decisiones que toman, con resultados de sobra conocidos: exclusión social para grandes sectores de la población y degradación del medio ambiente. Bajo una razón que concibe a las personas como recursos humanos y a la naturaleza como un reservorio de materias primas, las personas y el medio ambiente son explotados para satisfacer el objetivo de maximizar la obtención de beneficios económicos. El sueño esbozado por la Ilustración como proyecto para la Modernidad se ha convertido en una pesadilla.

Este diagnóstico es el punto de partida para la reflexión que elabora el filósofo Andrew Feenberg en *Technosystem: The social life of reason* (en castellano, “Tecnosistema: la vida social de la razón”), el más reciente de una serie de libros en los que el autor desarrolla su análisis crítico de la racionalidad técnica y su incidencia en el mundo contemporáneo, desde una perspectiva que combina filosofía y sociología. Estadounidense y con sede académica en la Universidad Simon Fraser de Canadá, Feenberg cuenta con dos de sus libros anteriores publicados por editoriales argentinas: *Transformar la tecnología. Una nueva visita a la teoría crítica* (Editorial UNQ, 2012) y *La tecnología en cuestión* (Prometeo Libros, 2016). *Technosystem* retoma argumentos desarrollados en estas obras y otras subsiguientes y traza un proyecto que aspira a proponer una alternativa al control tecnocrático.

Ya el propio subtítulo del libro explicita el propósito de Feenberg de situar la racionalidad como un fenómeno con profundas implicancias en las relaciones sociales, lo cual también supone decir en las relaciones de poder. El proceso histórico de la Modernidad y el desarrollo de la tecnología se han retroalimentado entre sí: si, por un lado, la Modernidad dio a luz a la tecnología tal como hoy la conocemos y desencadenó todo

su potencial, por otro lado sería difícil pensar cómo habría sido posible el desarrollo de la Modernidad sin el concurso de la tecnología. Ahora bien, buena parte de la tradición del pensamiento moderno ha tenido la pretensión de presentar a la razón como pura, no contaminada por lo social y situada por encima de los límites de las relaciones entre grupos sociales que disputan poder. El análisis de Feenberg, en cambio, se entronca con el legado de la teoría crítica –vale señalar que él mismo fue discípulo de Herbert Marcuse, uno de los principales referentes de la Escuela de Frankfurt– para reubicar a la razón, la ciencia y la tecnología como productos de la historia. Junto con ese legado filosófico, el autor sienta las bases de su pensamiento en distintas elaboraciones provenientes de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología (en adelante, “estudios CTS”) y lo combina con aportes de otros autores (entre ellos, de manera destacada, Michel Foucault) para construir un abordaje original que busca captar las complejidades de las tecnologías, los mercados y las administraciones; los tres fenómenos que, regidos por la racionalidad sociotécnica, constituyen para el autor el tecnosistema omnipresente en cada uno de los aspectos del mundo contemporáneo.

De la teoría crítica, Feenberg toma la caracterización de los males que aquejan al desarrollo histórico guiado por el capitalismo y la constatación de que otra Modernidad hubiera sido posible, una en la que la promesa contenida en el pensamiento ilustrado y en el desarrollo tecnológico no hubiera sido negada a causa de los intereses de los grupos de poder hegemónicos. Pero a diferencia de las conclusiones más pesimistas a las que llegan los pensadores clásicos de la Escuela de Frankfurt, Feenberg afirma que la posibilidad de lograr esa otra realidad aún está abierta: su inconformidad con cómo han ido y van las cosas se complementa con una propuesta para reencauzar la historia hacia terrenos más democráticos e inclusivos que traigan el desarrollo de fuerzas que han estado contenidas y, de la mano de ellas, un mundo más feliz para las personas y más sostenible en lo referido al entorno natural. Para elaborar esta propuesta, Feenberg se nutre de los estudios CTS y sus abordajes de carácter empírico, presentes especialmente en sus vertientes del constructivismo social y la teoría del actor-red, que le permiten no caer en las generalizaciones del pensamiento frankfurtiano, sino observar cómo en cada caso particular distintos grupos sociales establecen disputas sociotécnicas con el propósito de incidir en el camino que tomará cada diseño tecnológico.

Technosystem consta de tres partes: “Método”, “Aplicación” y “Teoría”. La primera de ellas se inicia con el capítulo “Marx después de Foucault”, en el que Feenberg utiliza nociones como las de saber/poder para describir el modo en el que la racionalidad capitalista efectiviza la dominación social, al ser intrínseca al propio diseño de instituciones y artefactos cuyas funcionalidades expresan los propósitos de los grupos que han tenido la capacidad de incidir en su configuración. Bajo esta luz se revela que el diseño de sistemas sociales y artefactos no es neutral; en cambio, lleva inscriptos los intereses de los grupos dominantes que, escudados tras una racionalidad técnica aparentemente inapelable, imponen una perspectiva que excluye a los “saberes subyugados” de otros grupos con menor poder relativo. Este punto de vista permite generalizar un abordaje político que ya no deje afuera lo que hasta aquí era considerado como un ámbito de la pura racionalidad: si en cada uno de los aspectos del tecnosistema está presente la lucha de intereses entre distintos grupos sociales, “el resultado –dice Feenberg– es un ensanchamiento del propio concepto de la política” (p. 34).¹

El segundo capítulo se titula “Constructivismo crítico”, nombre con el que Feenberg designa a su metodología y que sintetiza las dos fuentes principales en las que abrevia: los estudios CTS y la teoría crítica. Para decirlo resumidamente, el constructivismo crítico postula, por un lado, que el tecnosistema no es universal en cuanto a intereses ni neutral en cuanto a valores, mientras propone, por otro lado, intervencio-

1 Aquí, al igual que en las citas siguientes, la traducción del inglés al castellano está a cargo del autor de la reseña.

nes políticas que le den un carácter más democrático al tecnosistema. Si los estudios CTS carecen de una perspectiva política definida y a la teoría crítica le falta un análisis de casos empíricos, el constructivismo crítico se plantea como un abordaje superador que restituye la dimensión política de lo técnico y que, a la vez, echa luz sobre el lugar preeminente de las disputas por lo técnico en el marco de las luchas sociales. Se trata, entonces, de ensanchar lo que ha sido estrechado de manera interesada por los grupos hegemónicos, esto es, ampliar la posibilidad de que diversos actores sociales tengan voz y capacidad de intervención en el diseño de lo tecnosocial. Los diseños dentro del tecnosistema son ensambles que conjugan materialidad e intencionalidad y que reflejan los resultados de las relaciones y disputas entre los grupos sociales que intervienen en los procesos de atribución de funcionalidades. Si desde los grupos hegemónicos se apela al saber experto para justificar las decisiones de diseño y fundamentar la supuesta racionalidad y necesidad de las configuraciones adoptadas, las personas comunes pugnan por hacer valer su experiencia vivida de lo técnico, muchas veces como víctimas de esos desarrollos, e incidir en la reconfiguración de los diseños.

El tercer capítulo reelabora la noción de “concretización” acuñada por el filósofo francés Gilbert Simondon. De ella se vale Feenberg para dotar al constructivismo crítico de una nueva idea de progreso, que pasa a ser tanto técnico como social. Su reelaboración permite considerar como progresivos a aquellos diseños que incorporan una serie de “capas” de funcionalidad que satisfacen los intereses y aspiraciones de diversos grupos sociales y que reconcilian lo humano, lo natural y, en última instancia, lo técnico, considerado ya no como puramente técnico, sino como tecnosocial (lo cual, a su vez, reintroduce la dimensión de lo político).

La segunda parte del libro, “Aplicación”, consta de un solo capítulo en el que Feenberg analiza internet bajo el lente de su abordaje constructivista crítico, con el propósito de reafirmar el potencial democrático de la red. En tal sentido, afirma que más allá de que los usuarios se muevan en plataformas capitalistas, sus interacciones no están determinadas por estas ni se reducen a funciones económicas, y agrega: “la comunicación verdaderamente libre, recíproca y de abajo hacia arriba tiene potencial emancipatorio, y tal comunicación ocurre en internet. De hecho, todo movimiento radical hoy construye sobre ella. La comunicación políticamente significativa [...] juega un papel importante. La discusión y el debate serios no han desaparecido de internet” (p. 98). Feenberg sostiene que el futuro de internet se juega en la disputa entre un “modelo comunitario” y un “modelo de negocios”, que hoy conviven en el desarrollo de la red y que son impulsados por distintos actores (comunitarios y empresarios) que buscan imponer sus respectivas improntas. El desafío democrático, para Feenberg, es “preservar las condiciones de la comunidad online” (p. 110) que han ampliado la esfera pública.

En la tercera parte de *Technosystem*, “Teoría”, Feenberg despliega los temas que ha venido tratando en los capítulos previos para fundamentar una idea renovada de progreso que vaya de la mano con su propuesta de ampliación democrática. El capítulo que abre la sección, “Razón y experiencia en la era del tecnosistema”, analiza la operación tecnocrática por la que hechos y valores aparecen como ámbitos claramente separados. Sin embargo, para Feenberg la división entre ambas esferas no es más que una operación sesgada en favor de los intereses dominantes; en la realidad vivida esa separación no existe, sino que lo factual y lo normativo se interpenetran, todos los hechos llevan asociada una carga valorativa. Las tecnologías son *lo* que son pero también *para* lo que son; dicho de otro modo, no existen en abstracto, sino que adquieren su sentido a través de las interpretaciones de los actores sociales (portadores de representaciones, valores, intereses, etc.) para quienes existen. Todo lo referido al tecnosistema posee, así, un doble aspecto: es

formalmente racional (de allí, su elemento afín a la tecnocracia), pero a la vez tiene siempre un carácter normativo (ya que existe en el marco de lo social).

El capítulo siguiente se titula “El concepto de función en el constructivismo crítico” y en él Feenberg elabora la teoría de la instrumentalización, una herramienta analítica que le permite analizar tanto el proceso por el que son configurados los artefactos y sistemas como la posibilidad de operar cambios normativos en el tecnosistema. Los objetos técnicos conjugan intenciones humanas y propiedades objetivas. De allí, el doble aspecto de la tecnología: cultura y materialidad se intersectan en la funcionalidad. La identificación y selección de posibilidades funcionales de una materia prima u objeto es potestad de actores sociales que, portadores de un sistema de significados, orientan el proceso y recontextualizan esa funcionalidad en un todo más complejo, junto a otros objetos que también atravesaron un proceso similar. Es por ello que Feenberg señala que “no hay nada puramente técnico; lo técnico es siempre ya cultural” (p. 153). La teoría de la instrumentalización conlleva dos corolarios: 1) el acto interpretativo, que configura el diseño, coordina una concatenación causal con un significado social y 2) el diseño nunca queda fijado de una vez y para siempre. Ello quiere decir que los diseños pueden realizarse de diferentes maneras, ya que los procesos de selección y atribución de funciones están regidos por las mismas condiciones históricas que hacen a la contingencia de lo social, lo cual, al mismo tiempo, implica restituir lo político –esto es, la disputa de poder entre grupos sociales– en el ámbito de la tecnología. Se entrevé así la posibilidad de que aquello que hasta ahora ha sido excluido sea incluido, que las tecnologías incorporen funciones que reflejen intereses que hasta ahora han sido dejados de lado, que fines que fueron considerados no adecuados como para ser insertos en el tecnosistema pasen a ser tenidos en cuenta. Para Feenberg, este cambio no deberá ser una regresión a momentos premodernos o pre-tecnológicos, sino que habrá que trabajar dentro del tecnosistema –que en el mundo contemporáneo todo lo abarca, aun aquellas fuerzas y grupos portadores de aspiraciones que han sido deliberada y recurrentemente ignoradas– para lograr progresos que den respuesta a la crisis de la Modernidad.

En “La lógica de la protesta”, penúltimo capítulo del libro, Feenberg da cuenta de qué implica lo anterior en términos del rediseño de las tecnologías: si la funcionalización posee un carácter dual (técnico y cultural), el acto interpretativo que configura el diseño está sujeto a disputas, como ocurre con todo lo social, y puede repetirse en cualquier etapa del desarrollo del artefacto o sistema técnico. En ello reside, para Feenberg, la posibilidad del progreso, no ya entendido como un avance unidireccional de la historia, sino como el logro de éxitos locales en disputas determinadas: “Cuando es exitosa, la lucha lleva a un nivel más alto de desarrollo del artefacto o sistema técnico, en el sentido de que satisface mejor las necesidades o reconoce los derechos de los individuos” (p. 170). Aquí, como en otros pasajes del libro, el autor apela a los derechos obtenidos por grupos de pacientes en sus demandas frente a empresas farmacéuticas o a las regulaciones para la protección del medio ambiente logradas por las protestas de grupos ambientalistas, entre otros ejemplos de los progresos conseguidos a partir de intervenciones democráticas en el tecnosistema.

Las conclusiones de Feenberg en el cierre de *Technosystem* refuerzan esa idea renovada de progreso. Frente a una tecnocracia con pretensiones universales, que se vale del poder técnico bajo los supuestos de que es deseable y de que la trayectoria del desarrollo es única y está prefijada, el constructivismo crítico pone de relieve que lo cultural juega un papel central en la elección del rumbo del desarrollo tecnológico y que, por lo tanto, son las disputas de poder entre grupos sociales –y no la racionalidad “pura”– las que definen qué forma tomará el tecnosistema. La experiencia contemporánea muestra que lo que ha sido deliberadamente apartado por la selección interesada realizada por la tecnocracia capitalista vuelve y se manifiesta como efectos

no deseados, como catástrofe ambiental, como estallido social de los excluidos y las víctimas. Contra dicha operación excluyente, Feenberg reafirma una idea de progreso “definido en términos de diseños e innovaciones que incluyan a poblaciones previamente excluidas por diseños surgidos de una racionalidad formal sesgada, o que realicen potencialidades humanas hasta ahora postergadas, o que reconcilien de forma exitosa requerimientos técnicos y límites naturales, tanto de los seres humanos como del medio ambiente” (p. 200). Un progreso que, en este marco, no puede ser técnico o moral, sino que debe ser técnico y moral.

Hasta aquí la descripción de las partes que componen *Technosystem*. Ahora bien, cabe preguntarse qué nos dice a nosotros, como latinoamericanos, una obra como la que hemos reseñado. Un inicio de respuesta pasa por señalar que los problemas que analiza Feenberg tienen un carácter global y afectan a todos los rincones de la vida social: vivimos en un mundo fuertemente integrado y a la vez desigual, en el que difícilmente algún ámbito del quehacer o alguna región geográfica puedan quedar exentos de los males que acarrea el hecho de vivir en un tecnosistema regido por la lógica de la tecnocracia capitalista. Por cierto, tanto en Argentina como en buena parte de América Latina hemos visto cómo los gobiernos neoliberales presentan sus baterías de medidas como las únicas decisiones racionales, en una operación típica de construcción de legitimidad tecnocrática, que busca clausurar el debate y convencer a la población de que no hay alternativas. La búsqueda por negar otras formas de construir y administrar lo político, lo económico y lo social se ha apoyado frecuentemente en el discurso dominante de los grandes medios de comunicación, por no mencionar ocasiones en las que incluso se ha llegado a recurrir a la violencia policial y militar para ahogar a la disidencia. Contra esas pretensiones tecnocráticas es bienvenida una reflexión como la de Feenberg, que nos recuerda que las decisiones sobre la forma que ha de darse a los hechos sociales siempre están sujetas a configuraciones y reconfiguraciones en el marco de disputas de poder, que la racionalidad instrumental no es la única razón existente y que es necesario ampliar el terreno de la democracia para que en ella quepan más actores sociales y se pueda incluir a los hasta ahora excluidos con su diversidad de intereses y valores. Como bien señala Feenberg, un componente intrínseco del progreso es la democratización general de la vida social, en el sentido de que más actores participen en la toma de decisiones sobre los diseños de las tecnologías, los ámbitos de las relaciones económicas y los modos de administrar los bienes y relaciones sociales. El reconocimiento de esa multiplicidad conlleva poner en cuestión la supuesta validez universal de los postulados que se nos presentan vestidos de pura necesidad racional, recuperar la dignidad y la potencialidad de los que hasta ahora han sido saberes subalternos, poner en disputa lo que ha sido naturalizado y, en definitiva, reconocer y asumir la dimensión política de cada uno de los aspectos que hacen a nuestra vida en común. Solo así podremos construir sociedades más justas, democráticas, inclusivas y en las que sea posible reconciliar el progreso tecnológico, la razón y el anhelo de justicia y equidad de los sectores mayoritarios de la sociedad.

Revista virtual editada por Conusur que recoge las discusiones académicas y de investigación sobre ciencia, tecnología, innovación, educación superior y otras formas de producción de conocimientos, así como los grandes debates que se generan alrededor de estos temas, con énfasis en el Sur global.

La revista Ucronías pretende plantear la discusión sobre cambios cognitivos que pueden generar nuevas ucronías sociales; esto es, cómo el conocimiento puede impactar en un nuevo orden temporal que produzca cambios en el orden social.



Colaboratorio
Universitario
del Sur

infoconusur@gmail.com
Av. Santa Fé 1592 - 6° "L"
C.A.B.A (C1060ABO Argentina)

