



**Universidad Nacional de Rosario - Facultad de Psicología
Secretaría Estudios de Posgrado**

Doctorado en Psicología
Cat B Res N° 1038/14 CONEAU

TESIS

Título

**Construcción del proceso dialógico desde la perspectiva desarrollada por
Paulo Freire a través de la experiencia cultural del Banco Popular de la Buena
Fe en el Centro Ecuménico Poriajhú**

Autor

Ps. Sebastián Vera

Directora

Dra. Ruth Sosa

Rosario, Junio de 2019

Agradecimientos

A las mujeres y los hombres que integraron la experiencia del Banco Popular de la Buena Fe en el Centro Ecuménico Poriájhú, quienes aún en contextos adversos siguen luchando por el reconocimiento y el ejercicio de los derechos.

A los compañeros y las compañeras que integran las áreas de Educación Popular, Comunicación Comunitaria y Economía Social y Solidaria y sostienen la representatividad colectiva en el Centro Ecuménico Poriájhú y al Centro solidario Manos Abiertas, porque sueñan y construyen otro mundo posible más justo y solidario.

Al Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, que realiza desde hace varias décadas una fuerte crítica a la noción individualista-liberal del derecho e impulsa la perspectiva de los derechos humanos como una construcción histórico-social con otros y otras.

A la Cátedra *Perspectivas en Educación* de la Facultad de Psicología de Universidad Nacional de Rosario por la construcción de ficciones que marcan la defensa de los territorios libres e interrumpen simulacros.

A las compañeras y los compañeros de cursado y a la Directora del Doctorado en Psicología de Universidad Nacional de Rosario con quienes ha sido posible pensar en voz alta y construir un espacio de confiabilidad.

A las docentes de los distintos Talleres de Tesis que acompañaron el proceso de escritura y cuyas sugerencias posibilitaron producir vínculos entre la Psicología, la Educación y el campo de la Salud Mental en el trabajo y acompañamiento con las organizaciones y movimientos sociales.

Índice

Resumen.....	5
Introducción.....	6
Capítulo I: Referentes teóricos metodológicos.....	14
I.1. Las Epistemologías del Sur.....	14
I.2. Conocimientos situados y cronotopías culturales.....	18
I.3. Hechura Latinoamericana: la Investigación-Acción Participativa.....	22
I.4. La problematización: del sujeto-objeto del beneficio al sujeto de derechos	26
I.5. La Dialogicidad como punto de partida.....	28
I.6. Freire y Ulloa, entre la curiosidad y el pensamiento crítico.....	33
I.7. La búsqueda del bien común: demora y resistencia cultural.....	36
I.8. Teorizaciones acerca del Banco Popular de la Buena Fe.....	39
Capítulo II: El Centro Ecuménico Poriajhú.....	46
II.1. Historia de la organización.....	46
II.2. El Cordón Industrial del sur santafesino.....	48
II.3. Las políticas sociales en los noventa y la estigmatización del sujeto	49
II.4. El funcionamiento de la organización por áreas	51
II.5. El área de Educación Popular.....	53
II.6. El área de Comunicación Comunitaria.....	59
II.7. El área de Economía Social y Solidaria.....	63
II.8. La Gramilla.....	66
Capítulo III: Intimidación y realización simbólica de las prácticas genocidas.....	69
III.1. El valor del trabajo comunitario.....	69
III.2. La funcionalidad de las prácticas sociales genocidas	71
III.3. La crueldad y el efecto siniestro	75
III.4. Intimidación y degradación de la palabra.....	79
III.5. La inseguridad como situación límite y quiebre de la solidaridad...	83
III.6. El neoliberalismo como modelo civilizatorio único.....	84
III.7. Función de la organización social.....	87
III.8. La experiencia del <i>Banquito</i> y el buen con-trato en la vida de centro	91
Capítulo IV: Interrupciones dialógicas: del beneficio al derecho	95
IV.1. La vida de centro como espacio socioeducativo.....	96
IV.2. Primer paso: la queja, la mora y la inseguridad.....	98
IV.3. Segundo paso: desnaturalizar la queja y el desánimo.....	100
IV.4. Tercer paso: del beneficio al derecho.....	103
IV.5. Cuarto paso: jugando en la <i>vida de centro</i>	105
IV.6. Quinto paso: la historización y la esperanza.....	109
IV.7. Sexto paso: momento de celebración.....	111
IV.8. Producciones narrativas.....	114

IV.9. Séptimo paso: Narrativas del <i>Banquito</i>	116
Capítulo V: Políticas sociales y producción de subjetividad	122
V.1. Algunas consideraciones acerca del Estado.....	122
V.2. Políticas sociales, cuestión social y colonial.....	125
V.3. Políticas sociales del Estado neoliberal en la Argentina	127
V.4. Las organizaciones sociales y el Estado.....	131
V.5. Recapitulando: la <i>vida de centro</i> del <i>Banquito</i> en <i>Poriajhú</i>	134
V.6. Tiempos de restauración neoliberal.....	140
V.7. Primeros pasos del plan económico del macrismo	142
V.8. Igualdad de derechos no es lo mismo que igualdad de oportunidades	144
A modo de conclusiones	146
Posición del testigo y pregunta problematizadora.....	149
Los siete pasos.....	150
Referencias bibliográficas	154

Resumen

Esta Tesis estudia los procesos dialógicos que se desarrollan y promueven en la *vida de centro* del Banco Popular de la Buena Fe (BPBF), en el Centro Ecuménico *Poriajú*, de Capitán Bermúdez, Santa Fe.

Se tomaron como referentes teóricos principalmente a Freire y Ulloa. Se adopta como propuesta metodológica la Investigación-Acción Participativa en consonancia con la Psicología Comunitaria. La *producción de narrativas* ha sido enmarcada desde los conocimientos situados y las Epistemologías del Sur.

El programa BPBF, gestionado por el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, articula con organizaciones sociales, a las que entrega fondos para que brinden microcréditos con garantía grupal solidaria de palabra empeñada.

La experiencia narrada permite sostener que es posible ingresar como beneficiaria-beneficiario para constituirse –mediante la participación en la *vida de centro*– en sujeto de derechos con dignidad a través del proceso dialógico que media entre el dar, recibir y devolver un microcrédito.

De esa manera se propician interrupciones del individualismo y del ensimismamiento, haciendo retroceder la *intimidación* y el silenciamiento. Al mismo tiempo, ese lugar liberado es ocupado por la *resonancia íntima* para integrar una vivencia común y compartida a través del encuentro, vinculado con la creación de una zona de confiabilidad.

Introducción

*Canta, la esperanza canta y con el tiempo,
la tristeza cambia como cambia el aguacero con los vientos.
Canta, que la vida aprieta pero abraza,
al que con empeño alza sus alas en el viento y se echa a andar.*
Fragmentos de la canción *La esperanza canta*
Gómez, M. (2013)

*Le llaman un microcrédito hasta donde sé.
Un micro que lleva gente como yo y usted.
Se han unido los vecinos con mucha fe.
Un Mercosur chiquitito, de vuelta en pie.*
Fragmentos de la canción *De Vuelta en Pie*
Lazarte, T. (2017)

En la presente Tesis se realiza un abordaje desde las nociones de *dialogicidad* (Freire, 1985 y 2009) y de *numerosidad social* (Ulloa, 2011 y 2012), a través de la *experiencia cultural* que se desarrolla en la *vida de centro* del Banco Popular de la Buena Fe (en adelante BPBF), en el Centro Ecuménico *Poriajhú*, desde mediados de 2013 a junio de 2016. Dicha organización se ubica en la localidad de Capitán Bermúdez de la provincia de Santa Fe.

A continuación se describe de modo breve qué es, cómo surge y funciona la organización social *Poriajhú* y a qué se considera la *vida de centro* del BPBF.

El Centro Ecuménico *Poriajhú* es una organización social que surge a mediados de los años noventa como resistencia al avance de las políticas neoliberales. Se ubica en barrio Copello, de la localidad de Capitán Bermúdez, enclavada en el cordón industrial del sur santafesino. Operativiza su funcionamiento mediante tres áreas que se articulan para alojar-trabajar diversas problemáticas de la población. Esas áreas son: Educación Popular, Comunicación Comunitaria y Economía Social-Solidaria. La misión institucional de la organización es *promover participación del pueblo para el protagonismo en la transformación de la realidad desde la educación popular*.

El BPBF es un programa formulado y gestionado por el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación (en adelante MDSN) que articula con organizaciones sociales, a las que entrega fondos para que brinden microcréditos con garantía grupal solidaria de palabra empeñada, apuntando a recuperar la confianza a partir del trabajo. El BPBF procura recuperar la inversión para trabajar en confianza cooperativa y responsabilidad contable-financiera. Desde el año 2002 se desarrolla en 18 provincias y en el 2005 comenzó a implementarse en Santa Fe. Al momento de entrega de esta Tesis, el programa no continúa con la misma metodología de trabajo, encuentro y sistema de crédito.

Con la expresión *vida de centro* se hace referencia al tiempo y lugar donde se encuentran y reúnen los grupos que ya han recibido los créditos, el equipo promotor y en algunas ocasiones referentes de la organización, con frecuencia semanal. Del 2013 al 2016 se han mantenido reuniones quincenalmente con el equipo promotor para retrabajar las problemáticas que surgían en la *vida de centro* y asimismo, planificó y coordinó un encuentro mensual con las promotoras y las personas que habían recibido los microcréditos y miembros de *Poriajhú*.

Estas reuniones forman parte de lo que se llama la *vida del centro*. El objetivo de las mismas es socializar tanto los logros como las dificultades que surgen en los

proyectos y emprendimientos, configurando un momento de reflexión grupal, donde se resignifica el derecho a participar, a estar informado, a tomar decisiones, a tener proyectos de vida y formar parte de un proyecto más amplio que empieza por el barrio e involucra a toda la comunidad. Por eso mismo, se considera la *vida de centro* como el *corazón* del *Banquito*, tal como lo denominan sus integrantes en forma coloquial, expresión que también puede leerse en la publicación *De Vuelta en Pie de 2002 al 2007* que recoge la sistematización de las prácticas de los BPBF de todo el país.

El antropólogo Koberwein considera la *vida de centro* del siguiente modo:

El compartir experiencias, en términos de mostrar lo que uno hace y ver lo que hace el otro, opera como instancia de la producción del valor de las acciones. Es cuando la totalidad comienza a tomar forma visible para los actores. Es decir, cuando los proyectos individuales toman sentido en el marco de un proyecto conjunto en el cual las acciones de unos repercutirán en los otros (Koberwein, 2012; p. 237).

Se sostiene que el diálogo y debate promovido en la *vida de centro* es condición de posibilidad para el reconocimiento, la apropiación y el ejercicio de los derechos. Fiori (1969 en Freire, 1985) plantea al diálogo como mediación relacional que fenomenaliza e historiza la esencial intersubjetividad humana. Por lo tanto, Fiori insiste en que la soledad no es el aislamiento. La soledad se mantiene sólo en cuanto se renueva en condiciones dialógicas. Eso mismo se vincula con la *resonancia íntima*, es decir mientras más se intersubjetiva, más densidad subjetiva gana el sujeto. Freire (1985) sostiene que uno de los elementos constitutivos del diálogo es la palabra y que no hay *palabra verdadera* que no sea una unión inquebrantable entre acción y reflexión y por ende que no sea praxis. De ahí que la *palabra verdadera* sea transformar el mundo (Freire, 1985). Entonces, resulta conveniente definir al diálogo como un encuentro entre hombres y mujeres, mediatizados por el mundo, para pronunciarlo, no agotándose en la mera relación yo-tú. Siendo los hombres y mujeres seres en situación, se encuentran enraizados en condiciones temporales y espaciales que los marcan y que a su vez, ellos marcan, en la medida en que, siendo desafiados por ella, actúan sobre las mismas.

En consonancia con estos planteos, Ulloa (2011) sostiene que “en el campo de la numerosidad social, cuentan tantos sujetos de cuerpo presente como sujetos hablantes cuentan” (p.50). Mientras que el primer *cuentan* hace referencia a la mirada en reciprocidad, punto de partida de cualquier sujeto en tanto sujeto social; el segundo *cuentan* alude al discurso, ya que el discurso de un sujeto siempre tiene algo de singular y en ello radica el inicio de su singularidad en su condición de pensante. En ciertas ocasiones, el psicoanálisis, animándose por los caminos de la *numerosidad social*, aproxima el interés por la política y la economía para enfrentar el desafío que implican esas cuestiones estructurantes de lo social, con relación a la Salud Mental. De ese modo, Ulloa (2011) define a la Salud Mental no en términos psicopatológicos, sino como una producción cultural, una variable política y un contrapoder.

Asimismo, tanto Freire (1985) como Ulloa (2011) consideran al debate de ideas como una herramienta básica para el proceder crítico y creativo de un proceso grupal. En la medida en que se logra hacer retroceder el silenciamiento y la *intimidación*, que muchas veces acompañan a la confrontación de ideas, ese lugar empieza a ser ocupado por una intimidad resonante. Es decir, a partir de lo que alguien dice resuena en el otro en acuerdos o desacuerdos, lo que supone reciprocidad tanto en la mirada como en la palabra entre quienes hablan y quienes escuchan. Este proceso sostenido en el tiempo posibilita el pasaje entre la *medida de lo establecido*, muchas veces referida a situaciones injustas, a la *medida de lo posible* como producción de

pensamiento crítico apuntando a futuro. En esa perspectiva, Freire (2012) insiste en el derecho de todo ser humano de asumirse como sujeto de la historia.

En la investigación publicada por Doudtchitzky y Koberwein (2010) se presentan análisis etnográficos de la implementación del BPBF en un partido del conurbano bonaerense y en dos localidades de la provincia de Entre Ríos. En la primera de estas investigaciones se hace énfasis en la categoría de *confianza* como expresión de las relaciones sociales entre los distintos actores que participan del BPBF en el intervalo de tiempo que media en el intercambio: entre el dar, el recibir y el devolver el microcrédito.

Por ello Doudtchitzky (2010) considera que, en torno al programa, la confianza es ofrecida, aceptada, devuelta, probada y confirmada, es decir, *producida*. Por otro lado, Koberwein (2010) trabaja “la relación entre *compromiso-participación y adhesión* con el objeto de analizar la dimensión política del proceso de dar y recibir un microcrédito” (2010, p. 23). En dicho proceso, se produce una doble transformación (Balbi, en Doudtchitzky y Koberwein, 2010): la del compromiso establecido inicialmente entre aquellas personas que solicitan el crédito, en un compromiso de participación y adhesión a un proyecto más amplio que sus integrantes denominan *Proyecto Nacional y Popular*. De ese modo, por medio del análisis etnográfico Koberwein (2010) concluye que la *solidaridad* es uno de los valores centrales que imprimen la dinámica al otorgamiento y devolución de los créditos. Este proceso es entendido por los protagonistas del BPBF en términos de “una ruptura con el clientelismo y con formas neoliberales de asistencia social” (Koberwein, 2010; p. 150). Por lo cual, el carácter político de las relaciones entre los protagonistas del BPBF sería el resultado de un complejo proceso de creación social que no está regulado exclusivamente por el Estado ni por el mercado, sino por la combinación de estas lógicas, la de las políticas sociales y la microfinanciera, articuladas a través de relaciones personalizadas. Dichos vínculos son considerados de vital importancia, sostiene Koberwein (2012) en función de la producción del conocimiento mutuo que se realiza a lo largo del tiempo entre quienes dan y quienes reciben el microcrédito.

Koberwein (2012) concluye que es a través del ciclo en el tiempo que la contradicción entre la lógica microfinanciera y la política se resuelve. La dimensión económica se hace explícita en todos los contextos, desde la solicitud del crédito, pasando por las jornadas de capacitación y las reuniones en la *vida de centro*. Ahora bien, no se trata de relaciones puramente financieras, ya que el carácter de las transacciones está determinado y significado por valores que exceden a los monetarios. Tampoco se trata de relaciones marcadas únicamente por la lógica burocrática, en tanto se está en presencia de derechos y obligaciones que se producen en el marco de relaciones personalizadas, a través de la acción e interacción. De modo que el componente personalizado de las transacciones y la forma en que las acciones se valorizan hace que se devuelva algo más, algo que no puede entenderse en términos de equivalencia. Se devuelve tiempo. Tiempo de estar y tiempo de participar, lo que implica reconocer ciertos valores como legítimos al momento de juzgar y ponderar las acciones. De esta manera, quienes devuelven un microcrédito devuelven, además, tiempo de participación. En síntesis, “tomando como punto de partida la implementación de una metodología microfinanciera con las características que hemos expuesto, los protagonistas del Banco Popular de la Buena Fe están haciendo política. Una política de la causa común” (Koberwein, 2012; p. 240).

El trabajo que se lleva adelante con los movimientos y organizaciones sociales, sobre todo en América Latina, es un trabajo de retaguardia, de facilitación y de acompañamiento, sostiene De Sousa Santos (2009). Es decir, la teoría no está

instigando a la práctica, sino que aprende con la práctica; busca profundizar algunos elementos de la práctica, trae elementos de comparación con otras experiencias, de emancipación. De ese modo, en esta Tesis se espera aportar a las reflexiones sobre el campo de la *numerosidad social*, y al estrecho vínculo entre la resignificación del espacio público –mediante la implementación de políticas públicas– y la producción de subjetividad. Asimismo, se destaca el diálogo recíproco entre los espacios académicos y las organizaciones sociales en la sistematización y conceptualización de la práctica para la promoción, la apropiación y el ejercicio de los derechos.

En función de ello, se propone describir y comprender los procesos dialógicos que se desarrollan y promueven en la *vida de centro* del BPBF en *Poriajhú*. En esa perspectiva se problematiza el pasaje que implica entrar como beneficiaria-beneficiario de un microcrédito y constituirse en sujeto de derechos con dignidad económica, sociocultural y política. También se indaga sobre la producción-construcción de posibles conocimientos, habilidades y valores en relación con la solidaridad, la confianza, la fe y el bien común. Asimismo, se considera de importancia comprender la transformación de significaciones y la construcción de nuevos sentidos promovidos en la *vida de centro* en torno a la dignidad.

De esa manera se desprenden los siguientes interrogantes: ¿Qué procesos dialógicos y materiales se desarrollan y generan en la *vida de centro* del BPBF en *Poriajhú* en el periodo de mediados del 2013 a junio de 2016? ¿Cuáles son las condiciones que promueven el pasaje de beneficiaria-beneficiario de una política social a un sujeto de derechos? ¿Qué dificultades u obstáculos surgen en la experiencia de la *vida de centro*? ¿Cómo se logra en un debate de ideas hacer retroceder la *intimidación* que se expresa en los prejuicios y que especialmente infunden los medios masivos de comunicación? ¿Qué nuevas transformaciones, significaciones y producción material de sentido se producen en la *vida de centro*?

La hipótesis de la presente investigación sostiene que la participación en la *vida de centro*, al promover el diálogo y el debate, posibilita problematizar y propiciar interrupciones en torno a la *intimidación* y la degradación de la palabra, con el fin de configurar acciones solidarias hacia la búsqueda del bien común.

A su vez, se plantea como objetivo general: describir y comprender los procesos dialógicos que se producen y promueven en la *vida de centro* del BPBF en el Centro Ecuménico *Poriajhú*, en la localidad de Capitán Bermúdez de la provincia de Santa Fe, desde junio de 2013 a junio de 2016.

Los objetivos específicos que han sido planteados son los siguientes:

- 1) describir la modalidad y dinámica de los encuentros que se desarrollan en la *vida de centro*, en función de los procesos dialógicos;
- 2) problematizar acerca del pasaje que implica entrar como beneficiaria-beneficiario y mediante la participación en la *vida de centro* constituirse en sujeto de derechos con dignidad.
- 3) indagar sobre las situaciones dialógicas que en la *vida de centro* permiten interrumpir los efectos intimidatorios que silencian y deshumanizan.
- 4) registrar la transformación de significaciones y la construcción de nuevos sentidos promovidos en la *vida de centro* en torno a la dignidad y el ejercicio de los derechos.

La metodología adoptada es la Investigación-Acción Participativa (en adelante IAP) centrada en el abordaje de la *vida de centro* del BPBF en el Centro Ecuménico *Poriajhú*. Las técnicas con las que se trabaja para abordar la *vida de centro* del *Banquito* en *Poriajhú* son las siguientes: observación participante, entrevista

participativa, reuniones de discusión-reflexión, producción de narrativas y discusión sistemática evaluadora y comunicación socializadora del conocimiento producido.

El interés por estudiar esta problemática comenzó a gestarse a partir del pasaje personal por la experiencia investigativa en el año 2002 en la Cátedra *Trabajo de Campo Área Educativa*, Facultad de Psicología UNR –actualmente denominada *Perspectivas en Educación* dentro del nuevo Plan de Estudios–.

El eje temático central es la Construcción de subjetividad crítica, un camino posible: Experiencia de articulación entre un colegio de la localidad de Rosario y el Centro Ecuménico *Poriajhú*. Uno de los apartados que se escribió en ese año fue *Pedagogía del protagonismo: un retorno a Freire, camino hacia una genealogía* (Inédito). La dinámica consistió en un taller de economía solidaria que comprendía el trueque y la producción. A partir del trueque se intenta realizar una práctica de economía alternativa orientada hacia la construcción del valor solidaridad, recuperando la centralidad en el trabajo como eje organizador de la vida y las relaciones sociales.

La crisis que atravesó Argentina en el año 2001 situó a muchas personas en una zona de vulnerabilidad y desafiliación. Como consecuencia de la inequidad distributiva, la pérdida de puestos de trabajo, la concentración de la riqueza, el mercado regulador de las relaciones sociales, el borramiento y la retirada de la función social del Estado (Suaya, 2010).

Algunas de las preguntas que quedaron resonando en la intimidad del tesista como producto del pasaje por dicha experiencia fueron ¿Cómo sostener y financiar esos trabajos que se producen en las organizaciones comunitarias? ¿Cómo no quedar restringido a lugares de asistencia frente al resultado de las políticas excluyentes y compensatorias de un Estado neoliberal? Por esos años resultaba muy difícil pensar y vislumbrar la función del Estado como garante de derechos, mientras iban ganando terreno los intereses corporativos y empresariales.

A partir del año 2003 se abre un campo de batalla en el que confluyen y divergen luchas sociales y políticas públicas. Desde el Estado Nacional se desarrollan diversos temas, como el derecho a la memoria, la verdad y la justicia; a la comunicación, la información y el conocimiento; a la seguridad social; la inclusión jubilatoria; los derechos de la niñez, la adolescencia, la juventud y la protección integral de las mujeres. En definitiva, son políticas de reconocimiento y redistribución de derechos que se vulneraban desde la dictadura cívico-militar. Se trata de una serie de políticas públicas que dan respuesta desde el Estado a las demandas generadas a través de luchas sociales.

El investigador participa activamente en *Poriajhú* desde el año 2002 coordinando un taller de ajedrez y a partir del año 2006 como referente del área de Educación Popular. Dicha tarea implica sostener reuniones con los talleristas para construir criterios de funcionamiento y dinámica de los distintos espacios socioeducativos. Entre esos criterios se destacan la construcción de legalidades y la cultura del cuidado para sostener los talleres y espacios socioeducativos. De ese modo se reflexiona sobre las dificultades y necesidades que surgen con la intención de articular con las otras áreas en reuniones generales y asambleas institucionales.

A partir del 2008 y hasta el 2010 el investigador tuvo una experiencia con el equipo regional del BPBF que consistió en acompañar las *vidas de centro* de otras organizaciones del Cordón Industrial que a su vez articulaban con *Poriajhú*.

En el programa del BPBF, *Poriajhú* funcionaba como organización administradora (en adelante OA) y ejecutora (en adelante OE), ya que en tanto OA recibía del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación las transferencias económicas

de los microcréditos y los materiales metodológicos para sostener el funcionamiento del programa. A su vez las distribuía a otras cinco organizaciones sociales de la región y acompañaba la ejecución y sostenimiento del programa. En dicho acompañamiento se realizaban reuniones con el equipo promotor y referentes de las organizaciones para planificar la *vida de centro* en base a las diversas problemáticas que surgían, a saber, dificultades en el sostenimiento del proyecto sobre todo en la comercialización, consumo problemático, violencia de género, alfabetización y la promoción de los derechos humanos.

Durante estos años de funcionamiento del Centro Ecuménico *Poriajhú* como OE, se abordaron los siete pasos del Programa BPBF –que se realizaban antes de recibir el microcrédito y participar de la *vida de centro*– por considerarlos momentos preciosos en los que desde la Educación Popular se recibía a personas quebradas por la crisis del sistema neoliberal desembocada en el año 2001. Con ellas se constituían grupos de cinco participantes para que se reconstruyeran a sí mismos como sujetos sociales posibilitadores de la transformación de la comunidad.

La misma perspectiva de trabajo se aplicó para las otras Organizaciones Ejecutoras devastadas por las políticas neoliberales y el sobre-esfuerzo dedicado al asistencialismo, necesario por un lado, denigrante por otro. Las OE aportaron saberes experienciales de los más diversos, puestos en común en encuentros con las OA regionales y nacionales entre el 2007 y el 2010. Con el eje común de la promoción del trabajo a través de la herramienta del microcrédito, el equipo de promotores de *Poriajhú* trabajaba a nivel local en cada OE y acompañaba en los requerimientos administrativos y metodológicos a las otras OE para el funcionamiento del programa.

En esos primeros años se empieza a integrar en las *vidas de centro* discusiones, reflexiones y propuestas que iban transformando el lamento y la queja, en la búsqueda de *otro mundo posible* con justicia social. Esta propuesta se encuentra en sintonía con las leyes inclusivas y desde una perspectiva vinculada a los derechos humanos como hilos capaces de suturar los pedazos fragmentados por el neoliberalismo. En la medida que se vislumbraba el horizonte y se trazaba un camino digno, esos encuentros se constituían en una fiesta popular, que luego se pudo denominar como *cronotopía cultural* (Arán, 2016).

Esta experiencia es recuperada a mitad del 2013, en el marco de la presente investigación, y se desarrolla hasta junio del año 2016 con un abordaje metodológico a partir de la IAP. En este periodo se realizaron entrevistas con las personas que recibieron un microcrédito, con referentes del área de Economía Social y Solidaria en *Poriajhú* y promotoras del BPBF. También se participa en reuniones de discusión-reflexión con las promotoras y referentes de la organización para planificar y abordar las problemáticas surgidas en la *vida de centro*. En las actividades de la *vida de centro* participan de manera regular entre treinta y treinta y cinco personas, contando a quienes han recibido un microcrédito, las promotoras y referentes de la organización. La experiencia finalizó con la producción colectiva de un escrito que se denominó *narrativas del Banquito*.

Hasta aquí, una introducción general sobre el contenido de la presente Tesis. En el **primer capítulo** se desarrolla el enfoque de los referentes teóricos metodológicos que guían la presente investigación, para enmarcar la experiencia desde las Epistemologías del Sur. Dicho planteo se vincula con las *producciones narrativas*, los conocimientos situados y las *cronotopías culturales*. Se detalla la propuesta metodológica adoptada que es la Investigación-Acción Participativa. De ese modo, se busca la *problematización* (Freire, 1985 y 2009; Montero, 2006 y 2008) con las personas que ingresan y concurren a la *vida de centro* en tanto sujeto de derechos

a través de una política social. En el marco de la Ley de Salud Mental, se profundiza y revitalizan conceptualizaciones que son puntos de partida tales como la *dialogicidad* elaborada por Freire (1985, 2009), la *numerosidad social* con Ulloa (2011), la búsqueda de la *ética del bien común* (Hinkelammert y Mora Jiménez, 2009; Ulloa, 2011). Finalmente, se abordan distintas teorizaciones en torno al Banco Popular de la Buena Fe.

En el **segundo capítulo** se hace referencia al lugar en el que se llevó adelante la experiencia. Se historiza el surgimiento del Centro Ecuménico *Poriajhú* como organización social, se presenta su actual funcionamiento por áreas y se realiza un análisis de la articulación con algunas de las políticas públicas, es decir, cómo esas políticas fueron implementadas en la organización. Producto de esa propuesta, se trabaja en qué momento el BPBF se implementa en *Poriajhú* para luego redefinir la *vida de centro* como un espacio socioeducativo. En esta tesis, el eje que guía ese ensamblado en la búsqueda del bien común, entra en sintonía con la siguiente propuesta y apuesta: desde las políticas públicas se pueden promover condiciones de posibilidad y de producción ética para experimentar la apropiación y el ejercicio de los derechos.

En el **tercer capítulo** se articulan las nociones de *intimidación* de Ulloa (2011, 2012) con lo que Feierstein (2011) denomina *realización simbólica de las prácticas sociales genocidas*. Se caracteriza la funcionalidad de las prácticas sociales genocidas como un intento por frenar los avances de la autonomía, de las prácticas solidarias, cooperativas y de reciprocidad. De esa manera se aborda la cuestión de la crueldad, la *intimidación*, la degradación de la palabra y el efecto siniestro (Ulloa, 2012) en la implementación del neoliberalismo como un modelo civilizatorio único. Por eso, se sostiene la función de las organizaciones sociales como tercero de apelación (Ulloa, 2012) en tanto configuran lugares de referencia para alojar diversas problemáticas. En ese sentido, el camino andado conduce a plantear que promover condiciones para el ejercicio, la apropiación y el reconocimiento de los derechos implica la puesta en tensión de los efectos materiales del genocidio que sufrió el país en los años setenta.

En el **cuarto capítulo** se abordan los siete pasos dados, que permitieron interrumpir y problematizar y por lo tanto hacer retroceder algo de la *intimidación* generada por la cuestión de la inseguridad, para así poder construir otras condiciones de diálogo y debate. El primer paso consiste en comenzar a transitar la experiencia desde la observación participante en la *vida de centro* del BPBF en *Poriajhú*. En el segundo paso se realizan reuniones de discusión y reflexión con el grupo promotor del *Banquito* y referentes de la organización. En el tercer paso, se pudo desarrollar la pregunta ¿para qué seguir trabajando con el microcrédito? Esto brinda lugar a diferenciar el beneficio del derecho. En el cuarto paso, se crea un clima para jugar y compartir experiencias culturales. En el quinto paso, se reivindica la experiencia histórica como una posibilidad. En el sexto paso, se puede celebrar y festejar los diez años de la entrega del primer microcrédito en la organización. El séptimo paso, consiste en la elaboración de un documento colectivo que se denomina *Narrativas del Banquito*.

Estas *Narrativas del Banquito* se enmarcan en las Epistemologías del Sur (De Sousa Santos, 2009) y establecen una estrecha vinculación con los conocimientos situados (Haraway, 1995), las producciones narrativas (Goikoetxea, 2014) y las *cronotopías culturales* (Arán, 2016). En este sentido, las Epistemologías del Sur constituyen un conjunto de epistemologías, no una sola, que parten de esa premisa, y de un sur que no es geográfico sino metafórico. Con ello, se hace referencia al Sur

anti imperial. Es la metáfora del sufrimiento sistemático producido por el capitalismo y el colonialismo, así como por otras formas que se han apoyado en ellos como, por ejemplo, el patriarcado. También es el sur que existe en el norte, lo que antes se llamaba el tercer mundo interior o cuarto mundo: los grupos oprimidos, marginados, de Europa y Norteamérica. Desde luego que también existe un norte global en el Sur; son las elites locales que se benefician del capitalismo global. Por eso se habla de un sur anti imperial.

En esa direccionalidad la noción de *cronotopía cultural* (Arán, 2016) se vincula con las políticas sociales, a partir del proceso que se establece entre la resignificación del espacio público y la producción de subjetividad. La noción de *cronotopía cultural* corresponde a Pampa Arán (2016), que la entiende como el proceso material de producción de sentido en espacios intervenidos por un grupo social. La producción de subjetividad se comprende como el proceso en el cual se logra hacer retroceder la *intimidación* para que ese lugar liberado sea ocupado por la *resonancia íntima* (Ulloa, 2011). Cuando algo de eso ocurre, se resignifican palabras y se construyen nuevos sentidos en torno a la *confianza, la escucha, la solidaridad, la inclusión, los proyectos, los microemprendimientos, la dignidad, la organización, la redistribución de la riqueza y de las palabras*. Incluso, se funda el clima de alegría festiva y de celebración que interrumpe la mortificación cultural. Eso mismo implica un darse cuenta, es decir una toma de conciencia que posibilita la construcción de relatos y *Narrativas del Banquito*.

Para finalizar, el **quinto capítulo** aborda algunos aspectos y posibles articulaciones entre las políticas sociales y la producción de subjetividad. De ese modo, se realizan consideraciones acerca del Estado, la cuestión social y colonial. También se plantea el lugar de las organizaciones sociales y la articulación con el Estado por medio de la implementación de políticas públicas. Asimismo, se recapitulan algunos aspectos significativos de *la vida de centro* del BPBF en *Poriájhú*. Dado que el período de estudio es de junio de 2013 a junio de 2016, se considera relevante realizar una lectura crítica de la coyuntura actual en la que se presenta la Tesis –año 2019– ya que viene produciéndose una restauración neoliberal que recién había comenzado en el año 2016. En definitiva, se reflexiona que la pretendida igualdad de oportunidades que sostiene el universo neoliberal, no es lo mismo que la igualdad de derechos.

Por último, en las consideraciones finales se plantea la validez psicopolítica, epistemológica y de transformación de la experiencia abordada. Esto se relaciona con el desafío planteado por Prilleltensky (2003) quien considera que la *validez epistémica* se logra por el informe sistemático del rol que juega el poder en las dinámicas políticas y psicológicas en la política de bienestar y justicia, en los dominios personal, relacional y colectivo para articular de modo concreto y material la Salud Mental como producción cultural con la justicia social.

Capítulo I: Referentes teóricos metodológicos

*Todas son madres coraje, de vuelta en pie.
Las que han parido el banquito de la buena fe,
pero aquí empujamos todos vuélvanse a ver.
Dueñas de su propia historia, de vuelta en pie.
Se trata de palanquear lo que sabe hacer usted.
Hay reuniones por el barrio, acérquese.*
Fragmentos de la canción *De Vuelta en Pie*
Lazarte, T. (2017)

I.1. Las Epistemologías del Sur

Se consideran los aportes que desde la Psicología Social y la Economía Solidaria realizan Veronese (2004; 2005a; 2005b; 2008), Guareschi y Veronese (2009), quienes se apoyan en los tres procedimientos sociológicos planteados por Boaventura De Sousa Santos (2002, 2003 y 2008): la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias y la teoría de la traducción. Estos tres procedimientos constituyen una tentativa de dar a conocer y validar modos alternativos de prácticas sociales. En tanto procedimiento psicosociológico, se parte de una preocupación en relación al desperdicio de las experiencias sociales en curso alrededor del mundo. Muchas de estas experiencias no reciben la menor atención y son desacreditadas desde una perspectiva hegemónica (Veronese, 2008).

En primer lugar, De Sousa Santos (2008) plantea que la experiencia social en todo el mundo es mucho más amplia y variada de lo que la tradición científica occidental conoce. En segundo lugar, piensa que esa experiencia social está siendo desperdiciada y que justamente de ese desperdicio se nutren las ideas que proclaman que no hay alternativas y que la historia llegó a su fin. En tercer lugar, para combatir el desperdicio de la experiencia, es decir para hacer visibles las iniciativas y movimientos alternativos y para que adquieran legitimidad, de poco sirve la ciencia social tal como se la conoce al menos en Occidente. Para ello, considera que es necesario un modelo diferente de racionalidad y propone los prolegómenos de otro modelo que designa como razón cosmopolita. Desde dicha racionalidad cosmopolita, se propone expandir el presente y contraer el futuro, sólo así será posible crear el espacio-tiempo necesario para conocer y valorar la inagotable experiencia social que está en curso por estos días. Para expandir el presente, propone una sociología de las ausencias; para contraer el futuro una sociología de las emergencias y el trabajo de traducción, como un procedimiento capaz de crear una inteligibilidad recíproca entre experiencias posibles y disponibles.

Vale destacar que la sociología de las ausencias amplía el espectro de la realidad social a través de la experimentación y de la reflexión sobre alternativas económicas para la construcción de una sociedad más justa (De Sousa Santos, 2008):

Al defender valores organizacionales y políticos opuestos al capitalismo global, las alternativas económicas expanden el principio de la ciudadanía más allá del límite estrecho definido por el liberalismo político y mantienen viva la promesa de eliminar la presente separación entre la democracia política y el despotismo económico (p. 125).

Las Epistemologías del Sur son profundamente históricas, pero se parte de otras historias que no son precisamente la historia universal de Occidente. Hay otras historias más allá de la historia de Occidente, y esas historias son las que constituyen el trabajo presente y futuro de las Epistemologías del Sur. Por un lado, se habla de un trabajo teórico-empírico sobre el presente, esto es, el presente como un pasado incompleto. El procedimiento para ello es la *sociología de las ausencias* (De Sousa Santos, 2005). Pero, por otro lado, también se plantea un trabajo teórico-empírico sobre el futuro, esto es, sobre el presente incumplido, en su momento de incumplimiento, ese es el futuro. De hecho, se actúa siempre en el presente, nunca en el futuro, y por eso se produce la forma de incumplimiento, la cual es activada en las Epistemologías del Sur a través de la *sociología de las emergencias*. En dicho sentido, se pueden sostener dos procedimientos centrales de las Epistemologías del Sur: *la sociología de las ausencias* y *la sociología de las emergencias*.

Asimismo, ese doble trabajo sobre el presente, como un pasado incompleto y como un presente incumplido, se orienta a ampliar el horizonte de posibilidades y alternativas de futuro, porque se piensa que ahí se encuentran los bloqueos fundamentales. Son bloqueos de la imaginación y la creatividad de las personas. Pero no se puede ampliar el horizonte de posibilidades sin ampliar también, el horizonte de inteligibilidades. Es necesario comprender la simetría entre ambos para desarrollar y ampliar ese horizonte de inteligibilidades a través de dos procedimientos, la ecología de los saberes y la traducción intercultural. La ecología de saberes se fundamenta en la idea de que el conocimiento es interconocimiento, ya que se basa en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos, la ciencia moderna es uno de ellos y las dinámicas son interconexiones que se desarrollan entre ellos, sin comprometer su autonomía. En ese sentido, la utopía del interconocimiento es aprender otros conocimientos sin olvidar los propios (De Sousa Santos, 2010).

En la perspectiva de las epistemologías del Norte global, es más decisivo vigilar las fronteras de los saberes relevantes que argumentar sobre las diferencias internas. En consecuencia, realizaron un epistemicidio masivo en los últimos cinco siglos. Así, una importante cantidad de experiencias cognitivas se han perdido y para intentar recuperarlas, la ecología de los saberes recurre a una traducción intercultural. Justamente, a través de la traducción es posible la construcción de problemáticas comunes, preocupaciones similares, enfoques complementarios y también el abordaje de ciertas contradicciones intratables (De Sousa Santos, 2010).

Las Epistemologías del Sur reflexionan de modo creativo sobre la realidad para ofrecer un diagnóstico crítico del presente que tiene como su elemento constitutivo la posibilidad de reconstruir, formular y legitimar alternativas para una sociedad más justa, libre y soberana. Las Epistemologías del Sur tienen como punto de partida una profunda crisis de la teoría crítica eurocéntrica.

Esta crisis se puede abordar desde cuatro áreas. La primera concierne al hecho de que se vive un tiempo de preguntas fuertes y respuestas débiles. Ante la fuerte pregunta ¿es justo este mundo? Las respuestas disponibles no parecen convincentes. Se vinculan con los derechos humanos, democracia, el desarrollo, es decir, estos son los conceptos que se deben utilizar pero sin obviar que también fueron los conceptos que impidieron una alternativa real al capitalismo. Durante mucho tiempo los derechos humanos constituyeron un argumento importante en la Guerra Fría, y no precisamente para fomentar la emancipación, sino para impedirla. Otro tanto ocurrió con la idea de democracia y desarrollo. ¿Para qué ha existido la palabra desarrollo? Para que la gran mayoría de los pueblos del mundo sean considerados, de un día para otro, subdesarrollados. La palabra *desarrollo* fue creada para generar ese efecto. Y ¿por

qué se consideran subdesarrollados? no es solamente por su economía, ya que se consideran también subdesarrolladas sus instituciones, sus leyes y sus costumbres (De Sousa Santos, 2009).

La segunda área hace referencia a las grandes contradicciones que existen en la actualidad, entre la urgencia de los cambios que se requieren con respecto a los problemas climáticos y la transformación profunda y solidaria. Por el otro, los cambios tienen que ser a largo plazo, ya que la situación actual no se resuelve en tres años. Y esto es un problema real, porque no se considera solamente la producción material, sino de sociabilidades, de maneras de vivir y de convivir. Por ello aquí se presenta una contradicción entre la urgencia de los cambios y la transformación civilizatoria que se requiere.

La tercera área tiene relación con lo que De Sousa Santos (2010) llama la pérdida de los sustantivos. Durante cierto tiempo la teoría crítica tuvo palabras que sólo usaban los teóricos críticos, los pensadores de las alternativas. Se hablaba de palabras como: socialismo, comunismo, lucha de clases, reificación, fetichismo de las mercancías, alienación; eran palabras de un pensamiento crítico. En los últimos treinta años, la teoría crítica fue perdiendo todos los sustantivos hasta quedarse ahora con los adjetivos. Por ejemplo, si la teoría convencional habla de democracia, en la teoría crítica se habla de democracia participativa, radical, deliberativa; si la teoría convencional burguesa habla de desarrollo, en la teoría crítica se habla del desarrollo democrático, sostenible, alternativo; si la teoría convencional habla de derechos humanos, en la teoría crítica se habla de derechos humanos colectivos, interculturales, radicales. Los sustantivos se reciben como franquicia de la teoría convencional. Pero esto tiene sus límites, ya que los sustantivos determinan los términos del debate y, aunque se pueda ser fuerte en ese debate, el problema es que no se puede elegir las condiciones y los términos del debate.

La cuarta área se articula con la relación fantasmal entre la teoría y la práctica. La idea es la siguiente, la teoría crítica ha propuesto una serie de alternativas con sujetos históricos conocidos. Pero quienes han producido cambios progresistas, en los tiempos más recientes, fueron los grupos sociales totalmente invisibles para la teoría crítica eurocéntrica, a saber, las mujeres, los pueblos originarios, los campesinos, los gays, lesbianas y los desempleados.

De ese modo, se le ha negado el proceso histórico a un grupo de actores que, además, no viven en las grandes ciudades. Algunos de esos sujetos viven en aldeas en los Andes, en las sabanas de África, en la selva de la India y no se organizan en partidos y sindicatos, como se suele acostumbrar; no hablan lenguas coloniales y, también, cuando se traducen esas lenguas nacionales a las lenguas coloniales (portugués, español, inglés, francés, alemán), no salen los conceptos que se podrían esperar, es decir, socialismo, comunismo. Aparecen otros conceptos como *dignidad*, *reciprocidad*, *respeto*, *escucha*, *autodeterminación*, *territorio*, *derechos*. Por eso mismo es que se produce una relación fantasmal entre la teoría y la práctica, ya que la teoría no habla con la práctica y la práctica no habla con la teoría. El Foro Social Mundial es un espacio muy interesante para analizar esta asimetría y la disociación entre la teoría y la práctica. Desde la organización social *Poriajhú* se participó en los encuentros del Foro Social Mundial de Porto Alegre en el año 2001/2002.

De Sousa Santos (2009) sostiene que las Epistemologías del Sur son el reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimientos. A partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de modo sistemático, destrucción, opresión y discriminación causadas por el

capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado.

Se sostiene que existen diferentes formas de pensar, de sentir, *de sentir pensando, de pensar sintiendo*, de actuar; diferentes relaciones entre seres humanos, diferentes formas de relación entre humanos y no humanos, con la naturaleza. También diferentes concepciones del tiempo, diferentes formas de mirar el pasado, el presente y el futuro; diferentes formas de organizar la vida colectiva y la provisión de bienes, de recursos, desde un punto de vista económico. Para las Epistemologías del Sur, esa gran diversidad de experiencias queda desperdiciada, debido a la invisibilización que se tiene del conocimiento hegemónico.

En dicho sentido, es imprescindible desarrollar las siguientes preguntas en cualquier universidad *¿Qué espacios se dejan para estudiar, acompañar, sistematizar y conceptualizar a las economías solidarias, populares o sociales?* La respuesta es *demasiado poco* (De Sousa Santos, 2009). Pero si se observa el mundo, si se amplía la perspectiva en el horizonte, se puede apreciar que existen diversas formas de organizar la economía en el ámbito mundial practicadas por la gran mayoría de la población, que vive a partir de otras formas económicas, aunque estas estén sujetas directa o indirectamente a la dominación capitalista. El capitalismo es la forma más dominante, pero ello no excluye del todo las otras formas de organización económica existentes. Por eso, es interesante que se puedan valorizar y ampliar, hecho que lamentablemente no suele acontecer. Así, hay que reconocer, que no es que se necesite alternativas, sino que hace falta un pensamiento alternativo de alternativas.

Desde la pregunta realizada en el párrafo anterior cobra relevancia la sistematización, el acompañamiento, la promoción y comprensión de los procesos dialógicos en la *vida de centro* del BPBF en el Centro Ecuménico *Poriajhú*. Esa práctica social, financiera y solidaria pretende ampliar los espacios y lugares que permitan el reconocimiento, la apropiación y el ejercicio de los derechos.

Para las Epistemologías del Sur, el colonialismo es tan importante como el capitalismo. Precisamente, con el colonialismo se eliminan las posibilidades de la construcción de una sociedad autónoma; se crean, tal vez, para el burgués, pero se somete al resto de la sociedad, y el mundo al estado naturaleza. De Sousa Santos (2009) argumenta que cuando empieza la sociedad civil liberal, al mismo tiempo, empieza para la gran mayoría de la población mundial el confinamiento en el estado naturaleza. Es decir, considerar a la sociedad civil como la superación del estado naturaleza, es una trampa. De hecho, en algunos casos, los pueblos coloniales fueron constituidos como estado naturaleza hasta el siglo veinte; por ejemplo, el estatuto de indigenato se mantuvo en las colonias portuguesas hasta los años sesenta del siglo pasado.

El trabajo que se lleva adelante con los movimientos y organizaciones sociales, sobre todo en América Latina, es un trabajo de retaguardia, de facilitación, de sostén y de acompañamiento, afirma De Sousa Santos (2009). En ese sentido, como ya se ha afirmado, la teoría no está instigando a la práctica, sino que aprende con la práctica; busca profundizar algunos elementos de la práctica, trae elementos de comparación con otras experiencias, de emancipación; pero camina realmente, como decía el subcomandante Marcos (en De Sousa Santos, 2009), con quienes van más despacio; no con quienes van adelante, sino con los que van atrás.

I.2. Conocimientos situados y cronotopías culturales

Uno de los aportes feministas al objetivismo científico fue *situarlo*, es decir, explicitar la operación ideológica que supone esgrimir la idea de objetividad en la ciencia. Haraway (1995) sostiene que es desde las marcas en el cuerpo de las mujeres que se construye una posición no objetiva e interesada, ya que muchas veces se les prohíbe tener un cuerpo o un punto de vista en cualquier discusión. Consecuente con esa idea, plantea que el conocimiento objetivo que *ellos* postulan, haciendo referencia al punto de vista masculinista, es un conocimiento desencarnado. Incluso, no tiene cuerpo, no tiene tiempo ni espacio. *Ellas* en cambio, no pueden conocer objetivamente porque tienen cuerpo, por eso conocen, sienten y piensan desde la sesgada y parcial subjetividad. Si bien, habla del cuerpo femenino, también hace referencia a cualquier otro cuerpo que pretenda escapar de la posición objetivista y patriarcal. A través de la perspectiva parcial, se intenta una visión objetiva. Ello no significa acordar con el relativismo. Haraway (1995) sugiere que el relativismo absoluto también es un gesto colonizador que unifica la experiencia del desconocimiento tanto como el objetivismo lo hace con el objetivismo pleno. Por eso, no elimina la noción de objetividad, sino que pretende resemantizarla.

Desde el conocimiento situado la relación crítica de investigación se realiza de cuerpo a cuerpo y no de sujeto-objeto. Asimismo, como un lugar y no como una esencia. Para ello, el objeto de conocimiento debe ser representado como un actor y no como mero espectador. Entonces, el objeto tiene que ser considerado como un sujeto y como un actor. Pero, en esa relación de conocimiento, tal como lo advierte Haraway (1995) se debe basar en una comprensión conversacional que no se someta a la violencia de ningún método. La conversación comprensiva supone intersubjetividad y diálogo para construir conocimientos, lo que supone situarse en un campo de lucha.

La disponibilidad para la escucha constituye un requisito fundamental para la comprensión conversacional y dialógica en la *numerosidad social*. En verdad, es *escuchando* como se aprende a dialogar. Sólo la escucha paciente y crítica posibilita el diálogo. Lo que nunca debe hacer quien aprende a escuchar, para poder hablar con, es hablar de modo impositivo. Igualmente, cuando se habla contra posiciones o concepciones de los demás, se habla como sujeto de la escucha de su habla crítica y no como objeto de su discurso, señala Freire (2009).

En dicho sentido, una de las promotoras del *Banquito* expresó sus aprendizajes a través del pasaje por la *vida de centro*; en lo personal y en lo colectivo lo que aprendió fue a “escuchar al otro, no ser tan ansiosa, porque en la militancia hay mucha ansiedad, y poder llevar un hilo conductor de los temas que se hablan” (noviembre de 2015). Esas cuestiones son las que posibilitan “abrirse un poco más, sobre todo para debatir y tratar de entender los proyectos que uno quiere como ciudadano, como sujeto y no como objeto y no solamente porque tiene un microcrédito” (noviembre de 2015). También, esa promotora y referente de la organización sostuvo que es un riesgo cuando desde los espacios de conducción se monopoliza la palabra, se termina la reunión y no se pudo escuchar a los demás. Si bien, cuando se llega a las reuniones, a los encuentros, a la *vida de centro* se está atravesado por muchas problemáticas, el disponerse a escuchar permite bajar la ansiedad, *resonar en coincidencias y disidencias* (Ulloa, 2011) y como planteó la promotora “organizarse y distribuir la palabra” (noviembre de 2015).

Esa disponibilidad a la escucha promueve condiciones para problematizar la *burocratización del pensamiento* (Freire, 2009). Eso mismo permite interrumpir las

respuestas mecánicas que a nivel institucional intimidan, mortifican y posicionan desde la resignación ante situaciones consideradas fatalmente como inmodificables. De ahí que algo sucede porque tiene que suceder de la manera en que sucede. De ese modo se entiende y vivencia la historia como *determinismo* y no como *posibilidad*. El universo neoliberal proclama la muerte de la historia, que en última instancia significa la muerte de la utopía y de los sueños, lo cual refuerza el mecanismo de cercenamiento de los derechos.

La importancia del silencio en el espacio de la comunicación es fundamental, ya que permite al escuchar el habla comunicante de alguien, como sujeto y no como objeto. Para procurar entrar en el movimiento interno o hilo del pensamiento de los demás, volviéndose lenguaje. Así, se torna posible a quien habla, comprometido con *comunicar* y no con hacer *comunicados*, escuchar la indagación, la duda, la creación de quien escuchó. Fuera de eso la comunicación no es posible.

No obstante, *escuchar* es algo que va más allá de la capacidad auditiva de cada uno. Más bien, se vincula con la *disponibilidad* permanente del sujeto que escucha para la apertura al habla de los demás, sus gestos y el reconocimiento de las diferencias. La verdadera escucha no disminuye en nada la capacidad de ejercer el derecho a discordar, es decir, de asumir una posición. Por el contrario, es escuchando bien como se puede preparar para asumir posiciones o situarse mejor desde el punto de vista de las ideas. El buen escuchador dice y habla de su posición con desenvoltura, como sujeto que se da al discurso de la otra persona. Precisamente, porque escucha y su habla en discordancia o cuando sea afirmativa, no es autoritaria. Para Freire (2009) las cualidades fundamentales de la escucha son el amor, el respeto, la tolerancia, la humildad, el gusto por la alegría, por la vida, la apertura a lo nuevo, la disponibilidad al cambio, la persistencia en la lucha, el rechazo al fatalismo, la identificación con la esperanza, la apertura hacia la justicia que no se hace tan sólo con ciencia y técnica.

Uno de los aspectos a cuidar en el proceso de la investigación es cierta pretensión vanguardista de *darle voz* a otros. Presuponer dar voz, termina forzando a otras personas que tomen un lugar en el lenguaje que muchas veces quiere quien investiga. La co-construcción toma como punto de partida la racionalidad situada, en la cual se construyen operaciones alternadas de conversación, de interpretación y de traducción crítica. Al menos tres escenarios son posibles en ese proceso: a) se está ante una actitud ingenua si la intención de quien investiga es lograr una co-construcción *contrastativa* para describir lo que es real. El otro está simplemente para confirmar lo que ya se ve, situación no muy diferente a la de *dar voz*; b) la co-construcción es estética si se encaja entre las regulaciones imaginarias y la fantasía y no al revés, en todo caso más que traducir o comprender, se trabaja un texto/obra posible que, en lugar de buscar un entendimiento, produzca saberes parciales y fragmentarios. Este aspecto se relaciona con las *cronotopías culturales* (Arán, 2016); c) la co-construcción además, es ética si se potencian tiempo y espacio en juego con algún eje puesto en la liberación. Desde la perspectiva de Haraway (1995) la búsqueda de conocimientos para la liberación implica construir mundos menos organizados por la dominación patriarcal y colonial.

El conocimiento situado es el que sale del lenguaje para ubicarse en una experiencia entre quien investiga y los demás. Salir del lenguaje supone no dejar de usarlo sino intentar metaforizar experiencias en el campo de lo fantástico y de lo poético, recuperar narrativas de quiebre y discontinuidad (Figari, 2010). Comunicarse con otros y otras, mediante *resonancias íntimas*, distintas experiencias que produzcan multiplicidad de posibilidades.

Si bien la comunicabilidad es un rasgo típico en la noción de ciencia, el problema se presenta en relación a cómo comunicar la experiencia entre dos cuerpos, no entre sujeto y objeto. Por lo pronto, mediando la operación situacional y experiencial el resultado aquí es *poiesis* y esto se nombra como arte y política. De modo que, “los cuerpos situados solo producen conocimiento político” (Figari, 2010; p. 9). Es en la propia experiencia del encuentro: conversación-transferencia-silencio-mirada, en la cual se produce una obra/texto basada en las salidas de sí, de las categorías naturalizadas del mundo y de las autopercepciones. Tocar ese fuera de sí, esa salida de lo simbólico a lo semiótico sólo se lee en clave emocional. De modo que la cuestión no pasa por *sacar* información, más bien pretende *producirla*. Por eso, acompaña, escucha, da soporte y soporta, ríe, pone el hombro, abraza, guarda silencio, habla, trasmite o comunica y si es necesario, no dice nada.

Situar el conocimiento es resignificar la ciencia como afecto y como *poiesis* estética. Kristeva (2004) plantea que ese proceso supone una lógica de revuelta *intima*, de negatividad y finalmente de transposición al orden simbólico. Más allá de ciertos acuerdos que cierran sentidos y así producen categorías para interpretar, comparar o traducir se trata de mantener sujetos descentrados y contradictorios, capaces de articular, de sumarse a otros grupos, de conectarse y de juntarse. Nuevamente, de lo que se trata es de apoyarse sobre la parcialidad y la no unidad para lograr ser objetivos. No toda transgresión se debe leer como algo escatológico; los mundos-fantasia, las performances también deben ser lugares seguros y regulares.

No obstante, la resistencia y lucha no siempre llevan a buen puerto. En primer lugar, para alcanzarlo, es necesario *estar afectado*, es decir ser afecto por ejemplo a desplegar la propia práctica en campos que se presentan en condiciones adversas. Para así encontrar y crear en las *situaciones límites* la posibilidad de construir lo *inédito viable*. Desde la perspectiva freireana, los hombres y las mujeres pueden llegar a conocer sus condicionamientos en torno al ejercicio de los derechos. Así, en lo íntimo, en lo personal y social se encuentran obstáculos que es preciso atravesar. La percepción crítica de la *situación límite* implica reflexión y comprensión de esos obstáculos para poder sentir el malestar y los padecimientos que provocan sufrimiento. Entonces, cuando las *situaciones límites* pasan a ser un *percibido destacado*, se siente la saludable y vital necesidad de actuar y descubrir lo *inédito viable*. De modo que, lo *inédito viable* es una alternativa inédita no conocida ni vivida pero ya pensada y a partir de lo *percibido destacado* empieza la experiencia en la que esa alternativa se podrá materializar en las situaciones concretas.

En segundo lugar, esa manera de estar afectado remite a estar involucrado e incluso contagiado, pasando de la queja a la protesta y desde ahí generar teoría revolucionaria con sus correspondientes rupturas epistemológicas. En tercer lugar, mezcla de torcer y tejer en el vacío a partir de los marcos legales, la manera de estar afectado, es estarlo a las normas, sin olvidar que si no alcanza para resolver un obstáculo cuando es preciso, es legítimo transgredir (Ulloa, 2011). Sin descuidar el debate crítico, la comprensión dialógica y conversacional de todos y todas las responsables de ese campo, cualquiera sea su jerarquía.

Entonces, la apuesta es hacia una ética del cuidado (Figari, 2010). El cuerpo impone una dimensión estética y convoca a la ética del cuidado y la *ternura*. Es en el cuerpo que el movimiento de una mano puede transformarse en un golpe o una caricia, el que da brillo a la mirada enamorada o indignada, el que hace del movimiento un gesto; gestos que no tienen sentido si no es en relación con el semejante (Fernández, 2011).

Se entiende la producción de subjetividad como el proceso en el cual se logra hacer retroceder la *intimidación* para que ese lugar liberado sea ocupado por la *resonancia íntima* (Ulloa, 2011). Movimiento dialógico y dialéctico que es condición de posibilidad para crear y situar tiempos y espacios que problematicen las marcas en el cuerpo, a través de las cuales se construyen narrativas y conocimientos situados. Cuando algo de eso ocurre, como ya se ha anticipado, se resignifican palabras y se construyen nuevos sentidos en torno a la *confianza, la escucha, la solidaridad, la inclusión, los proyectos, los microemprendimientos, la dignidad, la redistribución de la riqueza y de las palabras*. Incluso, se funda el clima de alegría festiva y de celebración que interrumpe la mortificación cultural. Eso mismo implica un darse cuenta, es decir una toma de conciencia que posibilita la construcción de relatos y *narrativas*. De modo concreto, se puede plantear tal como lo expresó una de las personas que integró la *vida de centro*: “hoy entré como beneficiaria y me voy como sujeto de derechos” (julio de 2014). Asimismo, esa producción narrativa se profundizó y amplió en los sucesivos encuentros acontecidos en la *vida de centro* y se logró sintetizar del siguiente modo: *entrar con vergüenza, con la cabeza mirando al piso y salir con la frente en alto, sabiendo sobre los derechos con dignidad*.

A continuación, se propone articular la noción de *cronotopía cultural* (Arán, 2016) con las políticas sociales, a partir del proceso que se puede establecer entre la producción de subjetividad y la resignificación del espacio público. Como ya se ha afirmado, la noción de *cronotopía cultural* corresponde a Pampa Arán (2016), quien la define como el proceso material de producción de sentido en espacios intervenidos por un grupo social. El concepto de *cronotopía* pretende asir en el espacio el tiempo humanizado, es decir sus huellas en su materialidad concreta. Las relaciones de espacio-tiempo son modos de construir identidades subjetivas. Este *cronotopo* literario le permitió establecer la articulación entre la forma artística y ciertos hechos históricos. El término *cronotopo* lo toma de Bajtín quien lo acuña para explicar ciertas formas argumentales de la evolución de la novela europea en relación con la percepción evolutiva del protagonismo en la temporalidad humana de la cultura.

Arán (2016) sostiene que esta idea de *cronotopo histórico real*, es potente para pensar algunas configuraciones de la experiencia colectiva en la Argentina de las últimas dos décadas. Observa que el espacio público estaba comenzando a perder el carácter siniestro que había tenido durante la dictadura, pero luego vuelve a ser restablecido por el gobierno macrista. Se trata de interrumpir el efecto siniestro y cruel que cercena el encuentro y el debate en el espacio público. De esa manera, nombra como *cronotopía* al proceso cultural de la ocupación y experiencia colectiva del espacio público y su producción material de sentido.

Las vidas de los hombres y las mujeres se desenvuelven en las coordenadas de tiempo-espacio construido, relativo, cuyos cambios se aceleran a medida que cambian las tecnologías y nuevas condiciones discursivas, políticas e históricas que se entretajan en los órdenes de la cultura. Las *cronotopías* son el resultado de acciones y de prácticas reiteradas que se transforman históricamente y que se refuncionalizan y atienden a nuevas concepciones económicas, políticas e históricas, produciendo nuevos imaginarios.

Entonces la noción de *cronotopía* oficia como *categoría de análisis semiótico* que se aplica todas las veces que se interpretan “*las formas discursivas de intervenciones o prácticas colectivas iterativas que se inscriben en un espacio público*” (Arán, 2016; p. 153). Por lo cual, ese espacio público deviene producto a la vez que productor de experiencias identitarias sociohistóricas. Esas *cronotopías* que teje la

cultura se organizan como relatos y tienen su historia, memoria, variantes genéricas, argumentales y se expresan en diferentes lenguajes.

I.3. Hechura Latinoamericana: la Investigación-Acción Participativa

Cuando se habla de IAP resulta necesario remontarse a los años sesenta del siglo pasado y ver el panorama de las ciencias sociales en América Latina. Tanto en el campo de la sociología como en el de la educación se empezaron a generar una serie de cambios en los modos de hacer y de pensar, cuestionando no sólo los qué y los para qué, sino además los cómo. Las respuestas y producciones consistían en estudiar los problemas sociales concretos, “desde y con quienes los sufren, a fin de transformar esas sociedades” (Montero, 2006; p. 121-122).

La corriente que concierne al ámbito de la educación se generó principalmente a través de la obra de Paulo Freire y otros investigadores que la han continuado, entre ellos Rodríguez Brandao (1981, 1987), Demo (1985), Albó y Barrios (1978). La segunda corriente, en el campo de la sociología se expresa en primer lugar con la obra de Fals Borda (1959, 1978, 1985). En Latinoamérica desde la IAP se pretendió promover condiciones para transformar la sociedad y para hacerla más justa. En ese sentido se intentó modificar las relaciones de poder y desarrollar la capacidad ciudadana de los actores sociales comprometidos en la investigación.

Montero (2006) propone las siguientes características para dicho método:

- En primer lugar, se destaca el carácter participativo, en tanto es un procedimiento metodológico que no se puede llevar adelante sin la presencia y colaboración de las personas cuya situación se busca transformar, porque ellas mismas forman parte del proceso, por lo cual son co-investigadores.

- El carácter ético, que se desprende del anterior, ya que exige el respeto y el reconocimiento del otro. El reflexivo, derivado de mantener un continuo examen y una evaluación sobre lo que se hace, para transformar así la teoría en práctica y la práctica en teoría, generando praxis. De modo que también es crítica, de ahí el carácter concientizador, que busca movilizar la conciencia crítica y se produce en el proceso de acción-reflexión-acción.

- El carácter dialógico, que está en la base de la reflexión y la participación. Además, exige la presencia de una multiplicidad de voces y acciones que confluyen hacia un mismo fin. Esas voces son las de los agentes internos que provienen de diferentes grupos y tendencias y los agentes externos, provenientes de diversas instituciones, grupos de investigadores que actúan en relación con las comunidades.

- Otro carácter de importancia es el dialéctico y aún el analéctico, término trabajado por Dussell (1998) para denominar una ampliación de la dialéctica que introduce un nuevo elemento en la totalidad, es decir, el otro no pensado. Cuya otredad va más allá de la antítesis, en el sentido de que quienes transforman modifican la situación y al hacerlo se transforman así mismos. Por lo que se afirma la inclusión del conocimiento popular en igualdad de condiciones que el conocimiento científico. Así se busca reflexionar y deliberar para avanzar en la toma de decisiones y en la concreción de lo acordado. De ese modo es posible planificar proyectos con tácticas y estrategias que promuevan la apropiación, el reconocimiento y el ejercicio de los derechos.

- El carácter educativo, se desprende de lo anterior ya que esos nuevos actores sociales aprenden formas de acción y enseñan otras propias de su cultura.

- El carácter crítico, cuestiona lo que se presenta como dado, inmutable y esencial, para permitir en los procesos de reflexión, aprendizaje y responsabilidad

social, reconocer, cuestionar y rechazar las formas de opresión, injusticia, desigualdad y las causas que hacen negativas las condiciones de vida.

- El carácter socialmente transformador y el colectivo, ya que la IAP es participativa y se orienta a la transformación social.

- Por eso también tiene un carácter político, ya que puede ser un instrumento democratizador para fomentar y fortalecer el desarrollo de la sociedad civil.

La IAP presenta una fundamentación ontológica, epistemológica, ética y política, sobre la cual se ha construido. Con respecto a los aspectos ontológicos la IAP parte de una concepción dinámica y dialéctica de la realidad, por eso se entiende como una construcción de cada día. La realidad existe porque es construida, reconstruida y destruida de innumerables maneras cada día. En ese sentido, un sujeto cognoscente es todo ser que en su relación con el mundo que lo rodea y al cual pertenece, produce y reproduce conocimiento, además de ser actor de ese proceso. Pero si bien no es un actor individual, aislado, único en cada proceso, se trata de un ser que solo existe en relaciones, aunque manteniendo siempre una individualidad aislante. No se trata de que desaparezca ese carácter de ser único en medio de lo colectivo, sino de construir la individualidad en el proceso de relación con otros y otras. Es más, si no hay relaciones, no hay individualidad. La IAP parte de la complejidad y del dinamismo para entender que toda persona es productora de conocimiento.

En lo que refiere a los aspectos epistemológicos, la IAP plantea que la relación entre sujeto que conoce y objeto que es conocido adquiere una característica dinámica. Así, el vínculo entre sujetos que investigan a otros sujetos cuya situación se considera como objetos a conocer no supone que la acción de producción del conocimiento se genera y emana de un solo polo de la relación, el de los investigadores. Al contrario, se parte de considerar que tanto el investigador que se acerca al grupo para conocer como quienes forman dicho grupo son productores de conocimiento. Se trata de una doble producción de saber, que parte de la historia y las prácticas cognoscitivas de ambos tipos de agentes constructores de conocimiento. A través del proceso de investigación compartido, se unen para producir una tercera forma de conocimiento que va a realimentar ambas formas iniciales a la vez que generará un nuevo saber. De ese modo, en la relación dialógica en la cual ambas voces se unen, discuten, preguntan y responden, opinan y disienten o concuerdan, intercambian y toman decisiones. Hay un movimiento en el que la práctica genera teoría y esa teoría genera nuevas prácticas. Esa unión entre teoría y práctica se traduce como praxis.

Por su mismo carácter histórico, todo conocimiento es producto de múltiples saberes. Si bien en el método se establece la separación entre estas formas de conocimiento, están mucho más relacionadas de lo que tanto científicos como personas sin formación científica imaginan o están dispuestas a admitir. El hecho de que el conocimiento popular no sea reconocido ni publicitado forma parte del éxito de la institucionalización de la ciencia como único saber válido, así como del proceso de ideologización derivada del mantenimiento del poder que radica en esa institucionalidad, sostiene Montero (2006).

Respecto a los aspectos éticos, al incorporar nuevos actores sociales al proceso de producción de conocimiento se está incluyendo la diversidad, se amplía el rango de la categoría investigadora y se está modificando el papel, las atribuciones y la ocupación de los psicólogos comunitarios. La posición de orden ético se basa en el respeto al semejante y no hay verdadera participación si no hay respeto. El respeto debe liberarse de la beneficencia compasiva, que siempre oculta un sentimiento de

superioridad, sobre aquel a quien se desea proteger por considerarlo más débil y menos capacitado.

La IAP es una propuesta metodológica esencialmente política, cuya dimensión se expresa en su carácter participativo y se sustenta en los aspectos ontológicos y epistemológicos. Es política en el sentido amplio del término, pues no se trata de responder a un determinado movimiento o partido político, lo cual la colocaría en un lugar excluyente de la sociedad. Se trata de incorporar al pueblo en el espacio público de la transformación social y al hacerlo intenta fortalecer las capacidades que tienen esas personas para desarrollar otras que podrían no estar presentes. Al mismo tiempo cataliza un proceso colectivo de concientización sobre esa tarea y su significado. Como parte de ese proceso se produce una nueva conciencia sobre la vida, sobre el entorno y sobre las instituciones. La IAP busca movilizar la conciencia, hacia aspectos no reconocidos o que se entienden como naturales. No se trata de crear o de generar conciencia, sino de movilizar la reestructuración lograda a través de la reflexión discutida en el proceso que permite desarrollar acciones transformadoras. Así, se configura un proceso democratizador que se lleva a cabo a través de la participación social y del proceso educativo inherente a ella. La participación no equivale a realizar acciones determinadas, decididas y guiadas por los agentes externos sino que son “producidas, decididas y llevadas a cabo en el proceso dialógico que es central en la IAP (Montero, 2006; p. 155). De esa manera, se constituye un espacio para escuchar las voces de quienes viven y están en situaciones problemáticas con las cuales se trabaja. Eso mismo forma parte del reconocimiento de nuevos actores, en tanto sujeto de derechos y del principio de autonomía y autodeterminación desarrollado por Fals Borda (1995).

Esa dimensión política de la IAP es la que permite ser un método para la liberación y que muchos psicólogos y psicólogas comunitarios decidan trabajar con los sectores más postergados de la sociedad (Girardi, 1997). En los planteos de la psicología comunitaria se sostiene explícitamente la noción de agentes externos y agentes internos. Esos agentes establecen una relación dialógica, de unión de conocimiento científico y conocimiento popular y de la devolución sistemática del conocimiento científico producido con la comunidad, para procurar promover bienestar y liberación. Por tal razón, la función sostenida en la psicología comunitaria no es la de una intervención desde la especificidad y experticia sino más bien la de catalizar las transformaciones sociales (Montero, 2008).

La dimensión ética tiene como objetivo principal la relación con el semejante, en términos de igualdad y respeto, incluyendo la responsabilidad que cada uno tiene respecto de los demás (Montero, 2008). Se entiende por responsabilidad no el responder a, sino el responder por el Otro (Dussel, 1998). Se trata de una consideración del Otro “no como un objeto creado por quien controla los recursos en la relación, ni como producto de la imaginación de esa persona” (Montero, 2008; p. 99). Lo cual implica reconocer la existencia de los miembros del grupo en su singularidad y en su carácter de protagonistas de su historia como posibilidad y no como algo melancólico que retorna de manera aplastante.

En el modelo acción-reflexión-acción complementada por la reflexión-acción-reflexión se lleva a cabo lo que se denomina praxis, es decir la unión entre la teoría y la práctica. La reflexión está fundamentada en el diálogo:

es un valor íntimamente unido a la acción desde la cual se genera y a la cual conduce, pues supone un análisis crítico que permite desnaturalizar lo que ha sido naturalizado y, por lo tanto es considerado como modo de ser esencial de ciertas cosas o hechos,

que permite la movilización de la conciencia, en el sentido del darse cuenta, y que hace posible la recuperación crítica de la historia vivida (Montero, 2008; p. 153).

En dicho sentido, la conciencia es condición para el conocimiento, para el darse cuenta, para ser y estar como protagonista en el mundo. De ahí que puede surgir la posibilidad de problematizar la realidad que se construye y en la cual se vive, con la correspondiente transformación tanto individual como social “en la búsqueda del bienestar con definición, dirección y control por parte de las personas” (Montero, 2008; p. 156). Por eso mismo, se afirma que no puede haber bienestar sin liberación. El hecho de introducir esa idea como objetivo fundamental es un avance, ya que se puede reconocer la opresión y por la tanto la necesidad de superarla. En las carencias y las limitaciones que de ellas derivan se intenta relevar el reconocimiento del saber popular, la justicia social y la potencia de los recursos que tienen las personas (Montero, 2008). Por eso surge la siguiente pregunta:

¿Cómo pensar en la participación comprometida y en el compromiso participativo, en los efectos de la concientización, sin considerar la emoción de darse cuenta de que es posible ver las cosas desde otros ángulos, entender por qué lo que se creía esencial e inmutable puede mutar, que todo puede cambiar, incluyéndonos a nosotros mismos? (Montero, 2008; p. 279).

En sintonía con estos planteos se encuentra el concepto de problematización creado por Freire (1985 y 2009), como parte del proceso que tiende a generar una educación liberadora, para combatir la educación repetidora y desmovilizante que denominó *bancaria*. Por la cual establece cierta similitud con la función de la institución bancaria en la cual se deposita el dinero. En esa concepción, los educandos y las educandas son convertidos en depósitos o archivos de informaciones ajenas, muchas veces carentes de sentido. Así entendida, “la educación es una forma de opresión, a la cual Freire opone una educación que, en lugar de archivar sin discutir, problematiza y libera” (Montero, 2006; p. 231). Por eso, se pone en relación al diálogo en tanto debate de ideas con la problematización que se intenta promover en la *vida de centro* del BPBF entre las promotoras, las personas que recibieron el microcrédito y referentes de la organización *Poríajhú*.

Desde la psicología comunitaria (Montero, 2006 y 2008), problematizar implica generar situaciones en las cuales las personas se ven llevadas a revisar sus acciones u opiniones acerca de hechos de su vida diaria vistos como normales. Por tal razón dichas acciones se convierten en habituales o se perciben como inevitables al considerarlas naturales. Los efectos negativos circunstanciales de la situación llevan a la persona a cobrar conciencia de su situación y al hacerlo se evalúa el vínculo entre ese conocimiento y otras posibilidades de vivir y de conocer. Así, se contextualiza y sitúa el tiempo y el espacio con posibilidad de producir transformaciones (Montero, 2006). Al tiempo que ese movimiento transformador de la conciencia permite pasar de lo real aceptado acríticamente a lo posible transformador en mejores condiciones de vida.

Por eso se genera “un darse cuenta que establece conexiones, elimina la ignorancia y cuestiona la hegemonía de ciertas ideas que mantienen y justifican determinadas situaciones” (Montero, 2006; p. 232). Lo dicho se relaciona con el trabajo de Ulloa (2015) respecto del pasaje entre la medida de lo establecido –referido a situaciones injustas– y la medida de lo posible como producción de pensamiento crítico apuntando a futuro. Para poder así interrumpir lo que Freire (1985, 2009) llamó domesticación y burocratización del pensamiento. En tanto domesticación del

pensamiento y de la acción, lo que coincide con la cultura de la mortificación (Ulloa, 2011), como contrario de la salud mental.

I.4. La problematización: del sujeto-objeto del beneficio al sujeto de derechos

El objeto de la problematización se encuentra en relación con la circunstancia que lleva a interrumpir expresiones estereotipadas que perpetúan y repiten una situación. Se dirige siempre a un hecho o aspecto de carácter concreto y vivencial (Montero, 2006). El primer tema que se constituye en analizador universal para su problematización gira en torno a la *intimidación* (Ulloa, 2011) que genera la cuestión de la inseguridad (Murillo, 2008; 2012), los robos, la violencia y la muerte. Los sujetos de la problematización en la presente investigación son las personas que recibieron el microcrédito del BPBF y que constituyen una garantía solidaria, mediante la confianza en la palabra. También lo son las promotoras y referentes de la organización *Poriahú* que acompañan el armado de la carpeta de proyecto. A través de la participación en la *vida de centro*, se busca promover procesos dialógicos como condición de posibilidad para que las personas que recibieron un microcrédito se constituyan en sujetos de derechos y no meros sujeto-objetos, beneficiarios-beneficiarias de un programa estatal que articula con organizaciones sociales. En ese sentido, Ulloa (2011) considera que el Estado es el único que puede implementar prácticas distributivas más justas con relación a los sectores más desfavorecidos.

Dicho proceso, según Montero (2006) se produce en una relación:

En la relación entre agente externo y agente interno en la cual se construye la transformación de la conciencia, con toda su carga de desnaturalizaciones, de ruptura y abandono de hábitos, de desideologización y de mutuo aprendizaje, ya que en el diálogo que ambos agentes mantienen es donde se muestran las naturalizaciones y donde es necesario aplicar la estrategia y técnicas de problematización, para las cuales no hay catecismos ni reglamentos preestablecidos (Montero, 2006; p. 233).

La base del proceso problematizador tiene en cuenta la reciprocidad tanto en la mirada como en la palabra y eso permite constituir un acto de habla mirado (Ulloa, 2011). El diálogo hace referencia a la comunicación, en tanto relación bilateral de intercambio de conocimientos y no de una mera recepción o transmisión unilateral (Montero, 2006). Asimismo, debe existir el derecho a disentir, a discutir, a responder y a preguntar. Debe haber lugar para la curiosidad y para la creatividad, para el humor y para la emoción (Freire, 1985 y 2009; Montero, 2006; Ulloa 2011). En tal sentido:

La problematización es un proceso que comienza en el diálogo pero se desarrolla en la conciencia de las personas, y se evidencia primero en el silencio que se hace cuando ya no es posible seguir apelando al conocimiento naturalizado para responder sin poner en evidencia las contradicciones y las relaciones hasta entonces no percibidas, y que luego se expresarán en nuevas ideas y relaciones (Montero, 2006; p. 235).

Con respecto al silencio significativo que permite empezar a percibir relaciones y contradicciones para que luego se puedan expresar en nuevas ideas y acciones; en la *vida de centro* que transcurrió durante el mes de agosto de 2014 mientras se presentaban las actividades y áreas de la organización comunitaria Centro Ecuménico *Poriahú*, al hacer referencia a la misión institucional: *promover participación del pueblo para el protagonismo en la transformación de la realidad desde la educación popular*; surgió la siguiente pregunta realizada por una de las referentes “¿Ustedes se

sienten protagonistas de su historia?”. Silencio significativo. Por eso se considera que la primera función del proceso problematizador comienza cuando la pregunta o acción problematizadora produce lo que se podría llamar un efecto disparador. Montero (2006) considera que el efecto de movilizar la conciencia de las personas que escuchan una reflexión o una pregunta, o bien que han sido testigos de la acción pueden ser efectuadas por: “un agente externo o interno, o pueden en algunos casos ser producidas por las que viven y sufren ciertas condiciones sociales ante situaciones límite” (Montero, 2006; p. 237- 238). Entonces ocurre el establecimiento de nexos entre lo afectivo, lo cognitivo y situaciones concretas de la vida, con la posibilidad de que la persona y el grupo comience a criticar la manera de estar y ver el mundo en que viven y a cuestionar el conocimiento tradicional que sobre él han recibido (Montero, 2006). Además, toda transformación pasa por la conciencia y esa conciencia tiene un contenido político. Ese adjetivo se entiende en su sentido más amplio y profundo, no sólo como militancia partidaria sino como la apropiación y resignificación del espacio público en tanto sujetos conscientes de los derechos y las responsabilidades.

A continuación se detallan las técnicas con las que se trabaja en la presente IAP para abordar la *vida de centro* del BPBF en el Centro Ecuménico *Poriajhú*. Son las siguientes: Observación participante, entrevista participativa y reuniones de discusión-reflexión.

Con la observación participante, es posible registrar distintos acontecimientos en el transcurso de la vida cotidiana de las personas y de grupos específicos. Desde esa posición interna, se pueden conocer eventos, fenómenos o circunstancias a las cuales no se podría acceder desde una posición externa no participante. Así, se produce una forma de teorizar que surge de la experiencia. Se respeta el carácter abierto y flexible, ya que permite cambiar el foco de atención de acuerdo con los cambios que ocurran en el entorno observado y registrar sus variaciones. El carácter participativo supone generar distintas relaciones con las personas que integran la investigación. Eso mismo constituye una fuente de información enriquecedora, pero a su vez también podría ser fuente de problemas, según el tono y la condición de dichas relaciones (Montero, 2006). Vale destacar que participar de la observación significa que quien conoce entra a un mundo que se transforma y es transformado por la persona cognoscente, lo que exige una actitud de comprensión, curiosidad y respeto.

Las entrevistas participativas tienen como finalidad conocer las opiniones e ideas de un grupo específico de personas de una comunidad sobre un tema en común. Por eso se realizan a personas que conocen algún hecho compartido o protagonizado. En estas entrevistas se trata de obtener información, no de discutir sobre ella, ya que para eso están las reuniones de discusión y reflexión. El clima de las entrevistas debe ser cómodo, distendido, cordial y las preguntas deben favorecer la libre expresión. De esa manera, las personas entrevistadas pueden hablar abiertamente sobre el tema que se investiga evitando que eso se convierta en una conversación informal (Montero, 2006).

En las reuniones comunitarias de discusión-reflexión se plantean problemas, se planifican soluciones, se relatan resultados de tareas desarrolladas, se toman decisiones, se evalúan estrategias, se aprende y se enseña. También, se discute sobre lo aprendido, se celebra lo logrado y se analizan los errores y aciertos. Estas sesiones propician oportunidades para empezar procesos de problematización que conducen hacia la desnaturalización, la desideologización y la concientización (Montero, 2004).

Con dichas técnicas y planteo metodológico, se intenta poner de manifiesto y resignificar el carácter colectivo de la comunidad, como un elemento clave para la transformación comunitaria (Montero, 2008). Justamente eso es lo que se busca en las entrevistas participativas y en las reuniones de discusión y reflexión. En esas reuniones se suele generar inclusión, tanto de personas y grupos que podrían ser consideradas como provenientes de la exterioridad académica, respecto de la comunidad o como provenientes de la exterioridad comunitaria respecto del ámbito de los planes gubernamentales.

En ellas, la palabra de uno desencadena las voces de otros y la palabra de la mayoría incorpora la voz de cada uno. Así es el colectivo: una pluralidad de voces respondiendo y presentando el carácter complejo y variado de los fenómenos estudiados (Montero, 2006; p. 223).

Esas respuestas y opiniones colectivas, con las coincidencias y disidencias, no solo introducen información, sino también formación de posibles líderes, que responderán según las circunstancias y no sólo según los roles asignados. Se escuchan las voces de las mujeres y de los hombres que, al participar desde algún proyecto, aprenden el valor de la palabra, es decir: *Nuestra palabra tiene crédito*, tal como aclama el título del *Primer Congreso Latinoamericano de Microcrédito*, en el año 2010.

Finalmente, en dicho sentido, los recuerdos fragmentados de muchos recrean la memoria de todos y todas. En esa instancia se aportan ideas útiles y que el contacto con otras palabras enriquece, transforma, promueve acciones y decisiones (Montero, 2006). Esto importa de modo especial ya que al poder hacer retroceder la *intimidación* que muchas veces acompaña el debate de ideas, ese lugar comienza a ser ocupado por la *resonancia íntima*. Lo que posibilita dar cierto espesor a la producción de la subjetividad y puede hacer de alguien un sujeto con capacidad de estar solo sin ser un solitario (Ulloa, 2011 y 2012).

I.5. La Dialogicidad como punto de partida

Tal como se planteó en la introducción de esta tesis, a través del diálogo y el debate que se promueve en la *vida de centro*, se genera la condición de posibilidad para la apropiación, el reconocimiento y el ejercicio de los derechos. Mediante esas vías se piensa el pasaje que implica entrar como beneficiario-beneficiaria de un microcrédito a la posibilidad de constituirse en sujeto de derechos, con la correspondiente propuesta de potenciar el espacio de la *vida de centro* desde la *ética del bien común* (Del Cueto, 2014; Hinkelammert y Mora Jiménez, 2009; Ulloa, 2011).

En la presente investigación se plantea un abordaje desde la Salud Mental no en términos psicopatológicos sino como una producción cultural, una variable política y como contrapoder (Ulloa, 2011). En consecuencia, se establece cierta relación entre la *vida de centro* y la *numerosidad social*, en tanto es el escenario natural en el que se representa la producción de Salud Mental que no es ajena a la experiencia de los que la integran (Ulloa, 2011). El citado autor incluye en la categoría de operadores clínicos a todas aquellas personas que sobre este escenario actúan, evitando la injusta dicotomía que habla de profesiones –sobre todo las universitarias– para excluir de ellas los demás niveles de participación.

Asimismo, se enmarca la experiencia desarrollada en la *vida de centro* del BPBF en la Ley Nacional de Salud Mental N° 26.657, en el artículo 3° donde se reconoce a “la salud mental como un proceso determinado por componentes

históricos, socio-económicos, culturales, biológicos y psicológicos, cuya preservación y mejoramiento implica una dinámica de construcción social vinculada a la concreción de los derechos humanos y sociales de toda persona” (2010; p. 14).

Para describir el lugar del investigador que reivindica la función del testigo en la experiencia se retoman las recomendaciones que realiza la Comisión Interministerial en Políticas de Salud Mental y Adicciones (en adelante CoNISMA) a las Universidades públicas y privadas a partir del Artículo 33 de la Ley Nacional N° 26.657. Sobre todo, la recomendación número 25 *Promoción de la Salud Mental*, se plantea la posibilidad de incluir distintas intervenciones integrales a través de prácticas grupales, organizacionales y/o comunitarias para incorporar “estrategias alternativas tales como la educación popular, técnicas lúdico-recreativas, disciplinas o intervenciones artísticas, entre otras” (Acta N°6/ 14, Anexo III; p. 10).

Luego en la recomendación número 26: *Enfoque Comunitario y Clínica de la Subjetividad*, se analiza la supuesta dicotomía entre el enfoque comunitario y las prácticas clínicas, ya sean individuales, familiares o grupales y que ambas son necesarias para llevar adelante una política de Salud Mental acorde a los principios establecidos en la legislación vigente. Por ello, se recomienda analizar y estudiar los distintos modos de abordar la Salud Mental a partir de la “movilización de los recursos que las propias comunidades desarrollan y de un trabajo con la singularidad que permita la emergencia de la palabra del sujeto” (Acta N°6/14; Anexo III; p. 10).

Ulloa (2012) sostiene que al trabajar con sectores sociales en situación de vulnerabilidad se habrá de operar sobre el tríptico salud mental, ética y derechos humanos. Porque el atascamiento de uno de esos engranajes dificulta los otros y la dinamización de cualquiera de ellos dinamiza a los demás. De ese modo, al atravesar los senderos de la numerosidad social, se aproxima el interés por la política y la economía para enfrentar el desafío que implican esas cuestiones estructurantes de lo social con relación a la salud mental (Ulloa, 2011).

Fiori (1969) plantea al diálogo como algo relacional que fenomenaliza e historiza la esencial intersubjetividad humana. Percia (1994) se afirma en la idea de que la subjetividad tiene una existencia dialógica e interroga las condiciones del diálogo, menciona problemas del decir y el escuchar, de la palabra, de la demora y el estar en el decir, del silencio y de la soledad, finalmente del lugar del semejante en el hablar.

Freire (1985) sostiene que uno de los elementos constitutivos del diálogo es la palabra y que no hay *palabra verdadera* que no sea una unión inquebrantable entre acción y reflexión y por ende, que no sea praxis. De ahí que decir la *palabra verdadera* sea transformar el mundo, afirma. Por eso los hombres y mujeres no se hacen en el silencio, sino en la palabra, en el trabajo, en la acción y en la reflexión. De modo que es derecho de todos y todas. Nadie puede decir la palabra en soledad, para o por los demás, lo que supone un acto de prescripción que restringe ese derecho. Quienes se encuentran privados de ese derecho primordial de decir la palabra, deben reconquistar con otras personas ese derecho, prohibiendo que continúe ese atentado deshumanizante. El diálogo, no coincide solamente con intercambiar ideas, el diálogo que no lleva a la acción transformadora es verbalismo. Por eso, el diálogo no es sólo un encuentro de dos sujetos que buscan el significado o el saber de las cosas, “sino más bien un encuentro que se realiza en la praxis (acción + reflexión), en el enrolamiento, en el compromiso con la transformación social” (Gadotti, 1996; p. 13).

El propósito del diálogo es el de llegar a una nueva comprensión, compartida, en la cual se pueda actuar en forma más coherente y efectiva, tanto a nivel individual como colectivo. De esa forma, los sujetos aprenden a reflexionar juntos creando un

campo en el cual los pensamientos, emociones y acciones no pertenecen a un individuo sino al conjunto, para devenir en un campo común y colectivo de significado, señala Fuks (2007). El papel del diálogo entonces ha sido el de permitir potenciar espacios de recursos comunales entre los involucrados que dieran lugar a los acuerdos en los desacuerdos, producidos en condiciones en la que sea posible la celebración del otro en tanto diferente (Fucks, 2007).

Así, el diálogo se define como un encuentro de los hombres y las mujeres, mediatizados por el mundo, para pronunciarlo; no agotándose, por lo tanto, en la mera relación yo-tú. Por ello, el diálogo es una exigencia existencial, siendo el encuentro que solidariza la reflexión y la acción de sus sujetos encauzados hacia el mundo que debe ser transformado y humanizado, no puede reducirse a un mero acto de depositar ideas de un sujeto en el otro, tampoco convertirse en un simple intercambio de ideas ya consumadas. El diálogo es un acto creador y su fundamento es el amor: "Dondequiera exista un hombre oprimido, el acto de amor radica en comprometerse con su causa. La causa de la liberación. Este compromiso, por su carácter amoroso es dialógico" (Freire, 1985; p. 103).

El diálogo, como encuentro de hombres y mujeres para realizar la tarea común de saber y de actuar, se quiebra si sus polos o uno de ellos pierden la humildad. Freire (1985), insiste con una serie de preguntas que a continuación se detallan: ¿Cómo es posible dialogar, si se aliena la ignorancia siempre en los demás?; ¿Cómo se puede dialogar si alguien se admite como diferente, virtuoso por herencia y frente a los demás no se reconocen otros yo?; ¿Cómo puedo dialogar si se parte de la creencia de ser dueño del saber y la verdad?; ¿Cómo dialogar si se parte de que la pronunciación del mundo es tarea de hombres y mujeres especiales y que la presencia de las masas en la historia es síntoma de su deterioro, el cual se debe evitar?; ¿Cómo dialogar si alguien se cierra a la contribución de los demás?, por último, ¿Cómo se puede dialogar, si se teme la superación y si, sólo con pensar en ella, se sufre y desfallece?

En ese lugar de encuentro, no hay sabios absolutos, ni ignorantes absolutos: hay hombres y mujeres que en comunión, en comunidad, buscan saber más. Tampoco hay diálogo, si no hay una intensa fe en los hombres y mujeres. Fe en su poder de hacer y rehacer, de crear y recrear. Fe en su vocación de ser más, que no es privilegio de algunos elegidos sino derecho de todos y todas. La fe es un dato a priori del diálogo, sin embargo, no es una fe ingenua, se sabe que ese poder de hacer y de transformar puede estar disminuido y enajenado en ciertas situaciones concretas. Aunque, exista esa posibilidad, que se presenta como desafíos y obstáculos, se deben poder atravesar y ensayar respuestas. Ello no se constituye gratuitamente, sino mediante la lucha por su liberación, con la instauración del trabajo libre y no esclavo, trabajo y proyectos que otorguen la alegría de vivir. En dicho sentido se va instaurando la confianza, que va haciendo que los sujetos dialógicos se vayan sintiendo cada vez más compañeros y compañeras en su pronunciación del mundo, afirma Freire (1985). Los hombres y las mujeres son seres en situación, se encuentran enraizados en condiciones temporales y espaciales que producen marcas y que, a su vez, ellos y ellas marcan, en la medida en que siendo desafiados por ella, actúan sobre las mismas (Freire, 1985).

Si bien la obra del pedagogo brasileño ha sido interpretada de múltiples maneras y en muchos casos fue solo una guía para la acción, según Puiggrós (2010), la mayor virtud reside en la plasticidad que permite la interpelación de una gran variedad de sujetos y la generación de propuestas de diversos matices. Con respecto a las experiencias alternativas de cada época, Puiggrós (2010) considera necesario otorgar mayor valor a las prácticas educativas y sociales que expresan vanguardias,

movimientos contraculturales, disidencias, tensiones, oposiciones, y dicen mucho sobre la sociedad a la cual, quieran o no, pertenecen. Finalmente, una de las virtudes de algunas propuestas alternativas estrecha vínculos con la carga de imaginación y la capacidad productiva para innovar, señala Puiggrós (2010).

Dentro del presente contexto se pueden caracterizar algunas de las marcas que las políticas neoliberales han producido, en torno al pensamiento único, como una falacia que es necesario interrumpir (Cullen, 2006). El pensamiento único postula que no hay otro camino, es decir, otra forma de entender en las diversas situaciones significados alternativos. El miedo a pensar es uno de los rasgos más profundos del pensamiento único. Tal vez, el mayor riesgo en tiempos de primacía del pensamiento único no es sino el de, “introyectar este miedo y terminar convencido de que efectivamente no se pueden pensar alternativas. Esto se llama, además de miedo, escepticismo y tristeza” (Cullen 2006, p.198). A la pregunta ¿por qué la esperanza? Cullen (2006) responde con la mayor sencillez posible, “porque hay alternativas, porque lo posible nos constituye y porque el bien y la justicia transforman la utopía en un compromiso” (Cullen, 2006; p.197). Se remarca la importancia que tiene el conocimiento como mediación productora de subjetividad, “liberando memoria freiriana, hoy es imprescindible insistir en esos dos rasgos centrales del sujeto que conoce: la dialogicidad y la politicidad” (Cullen, 2006; p. 188).

De modo que tampoco hay diálogo sin esperanza, señala Freire (1985). La esperanza radica en la inconclusión de hombres y mujeres, a partir de la cual se mueven en permanente búsqueda. Esa búsqueda, como ya se mencionó no puede darse de manera individual, sino en comunión, es decir con los demás. Esa situación se torna inviable en determinadas formas de opresión. Por eso, Freire (2009) hace hincapié en el inacabamiento del sujeto y en su inconclusión como algo propio de la experiencia vital. En ese sentido, considera que el destino no es un dato sino algo que necesita ser hecho, cuya responsabilidad no se puede eludir. De ahí que, expresa el gusto de ser persona porque la historia en que se hace con los demás y de cuya hechura participa es un tiempo de posibilidades y no de determinismos. Eso explica su insistencia en la problematización del futuro al rechazar su inexorabilidad. Entonces, el sujeto en tanto ser inacabado, condicionado, consciente del inacabamiento puede superarlo. Allí reside la profunda diferencia entre el ser condicionado y el ser determinado. De modo que, la presencia en el mundo no es la de quien se adapta en él sino la de quien se inserta en él, es decir, es la toma de posición de quien lucha para no ser tan sólo un objeto, sino también para asumirse como sujeto de la historia. Al mismo tiempo que se sabe de las complicadas condiciones materiales, económicas, sociales, políticas, culturales e ideológicas que generan barreras difíciles de superar y que obturan la realización de la tarea histórica de transformar el mundo también se sabe que los obstáculos no se eternizan (Freire, 2009).

Por lo tanto, la desesperanza es también una manera de silenciar, de negar el mundo. Y la deshumanización que resulta de las injusticias no puede ser razón para la pérdida de la esperanza, sino que debe ser motivo de una mayor esperanza, la que conduce a la búsqueda incansable por la restauración de la negada humanidad en la injusticia (Freire, 1985). Si los sujetos dialógicos nada esperan de su quehacer, ya no puede haber diálogo. El encuentro se torna allí vacío y estéril, burocrático y fastidioso. Como programa, la desesperanza inmoviliza y hace sucumbir al fatalismo en que no es posible reunir las fuerzas indispensables para el embate recreador del mundo. Freire (2002) sostiene que no es esperanzado por pura terquedad, sino por un imperativo existencial e histórico. La esperanza es una necesidad ontológica. Por eso,

no entiende la existencia humana y la necesaria lucha por mejorarla sin la esperanza y sin el sueño.

Finalmente, tampoco hay diálogo verdadero si no existe en los sujetos un pensar verdadero, un pensar crítico que no acepte la dicotomía hombres y mujeres-mundo, reconociendo entre ellos una inquebrantable solidaridad. Ello implica un pensar que percibe la realidad como un proceso, que la capta en su constante devenir y no como algo estático. En tanto los seres humanos saben que saben, y saben también que no saben, es por medio del diálogo que al reflexionar sobre lo que se sabe y lo que no se sabe, que se puede actuar críticamente para transformar la realidad (Freire y Shor, 2014).

Por eso, el diálogo no existe en un vacío político, donde pueda hacerse lo que se quiera, sino dentro de un programa y contexto. Para alcanzar los objetivos de la transformación, el diálogo implica responsabilidad, dirección, determinación, disciplina y objetivos. En una situación dialógica no corresponde el autoritarismo, pero sí implica una tensión constante entre la autoridad y la libertad (Freire y Shor, 2014). En la medida que se intenta superar la tradición autoritaria, muchas veces se produce un deslizamiento hacia formas libertinas de comportamiento y se descubre autoritarismo donde solo hubo ejercicio legítimo de la autoridad (Freire, 2009).

Lo principal con respecto a la disciplina (Freire, 2008), implica la experiencia de los límites en el juego contradictorio entre la libertad y la autoridad, por lo que no se puede prescindir de una base ética, si es democrática la forma de crearla y de vivirla. De ese modo, no hay disciplina en el inmovilismo, en la autoridad indiferente, que entrega sus propios destinos a la libertad. Inmovilismo al que se somete la libertad intimidada, o movimiento de la pura sublevación. Al contrario, sólo hay disciplina, afirma Freire (2008) en el movimiento contradictorio entre la coercitividad necesaria de la autoridad y la búsqueda despierta de la libertad de asumirse como tal.

Para que exista la disciplina es preciso que la libertad no sólo tenga el derecho a decir *no* (Freire, 2008), sino que lo ejerza frente a lo que se le propone como la verdad y lo cierto. La libertad precisa aprender a “afirmar negando, no por el puro negar sino como criterio de certeza. Es en este movimiento de ida y vuelta como acaba por internalizar la autoridad y se transforma en una libertad con autoridad” (Freire, 2008; p. 140). Al tiempo que se destaca la responsabilidad que se tiene, en cuanto seres sociales e históricos portadores de una subjetividad que desempeña un papel importante en la historia, en el proceso de ese movimiento contradictorio entre la autoridad y la libertad. Ser responsable en el desarrollo de una práctica implica, por un lado, cumplir deberes y, por otro, ejercer derechos. Por último, el derecho a que se reconozcan y respeten todos los derechos que asegura la ley para la convivencia humana y social (Freire, 1996).

Para finalizar este apartado se sostiene la decisión de considerar la apropiación, el ejercicio y el reconocimiento de los derechos como un acto colectivo. Por eso mismo no se utiliza el término empoderamiento o empowerment. Los derechos como una construcción con otros y otras, por lo tanto se intenta interrumpir y problematizar la noción liberal e individualista del derecho. Si bien, la perspectiva freireana es crítica de la manipulación, no cae en un falso e inexistente no direccionamiento de la educación. La cuestión es saber en qué dirección y con quien es directiva. En dicho sentido, Freire (2014) no cree en la autoliberación, ya que la liberación es un acto social. Incluso cuando el sentimiento, que se relaciona a una libertad individual y no se vincula con la justicia social, entonces solamente se estará ejerciendo una actitud individualista en el sentido del empowerment. Eso mismo se puede apreciar, por ejemplo, en el gran número de libros que se encuentran sobre

cómo ser feliz, o como conseguir un buen trabajo, o cómo hacer amigos. Freire (2014) plantea que sería un buen tema para una tesis, hacer una investigación sobre todos los libros de autoayuda que se publican. El proyecto podría consistir en efectuar un análisis ideológico de los libros, ya que por un lado, estimulan intensamente el individualismo y por otro, son uniformemente prescriptivos. Ese tipo de literatura y de esfuerzo cultural es el polo opuesto a un esfuerzo crítico por la transformación social.

I.6. Freire y Ulloa, entre la curiosidad y el pensamiento crítico

Por el contrario de la fuerza que impone el discurso fatalista neoliberal, pragmático y reaccionario, Freire (2009) insiste en la necesidad y actualización de la concientización, como uno de los caminos para la puesta en práctica de la curiosidad epistemológica, en tanto exigencia humana. Martín-Baró (2010) plantea que la concientización articula la dimensión psicológica de la conciencia personal con su dimensión social y política. De ese modo, se expresa la dialéctica histórica entre el saber y el hacer, el crecimiento individual y la organización comunitaria, la liberación personal y la transformación social. Sobre todo, la concientización constituye una respuesta histórica a la falta de palabra personal y social, de los pueblos oprimidos, no sólo imposibilitados para leer y escribir, sino para leerse a sí mismos y para escribir su propia historia.

Por eso, se considera a la concientización como inherente al sujeto que, inacabado, se sabe inacabado. Es más, la inconclusión que se reconoce a sí misma implica necesariamente la inserción del sujeto inacabado en un permanente proceso social de búsqueda. En la condición histórica, social y cultural, mujeres y hombres se vuelven seres en quienes la curiosidad, al desbordar los límites que corresponden al dominio vital, se torna fundadora de la producción de conocimientos.

La curiosidad como inquietud indagadora, como inclinación a descubrir algo, como pregunta verbalizada o no, como búsqueda de esclarecimiento, como señal de atención que sugiere estar alerta, forma parte integrante del fenómeno vital. No habría creatividad sin la curiosidad que nos mueve y que nos pone pacientemente impacientes ante el mundo que no hicimos, al que acrecentamos con algo que hacemos (Freire, 2009; p. 33).

La curiosidad, propia de la experiencia vital, se profundiza en el mundo de la existencia humana como inquietud ante lo desconocido, ante el misterio para develar lo escondido y buscar la explicación de los hechos. En la experiencia investigativa es posible comprobar que la curiosidad es el motor del proceso que posibilita la construcción del conocimiento (Freire, 2012). De esa forma, la curiosidad cuando se dirige hacia un objeto permite percibir sus notas constitutivas y promueve su comprensión histórica que está sujeta a condicionamientos. De ahí que la comprensión del objeto tiene historicidad, es decir, que puede variar en el tiempo y en el espacio (Freire, 2012).

Por eso mismo:

Una lectura crítica del mundo implica el ejercicio de la curiosidad y también implica desafiarlo para que, por ejemplo, sepa defenderse de las trampas que las ideologías le tienden por el camino. Las ideologías difundidas de forma sutil por los llamados instrumentos de comunicación. Por eso mismo, mi lucha procura aumentar la capacidad crítica que nos permita defendernos de esta fuerza alienante. Esta sigue

siendo una tarea fundamental de la práctica educativa-democrática (Freire, 2012; p.138).

En el mismo sentido es posible situar a Ulloa (2011) quien reconoce que la curiosidad es el motor del saber, motor anulado y cercenado por la crueldad, al menos en su forma epistémica. Por eso establece una diferencia entre el saber curioso y el saber cruel. Este último tiene un elocuente recorrido ya que se activa frente a lo distinto, por ejemplo otra pauta cultural. Ulloa (2011) enfatiza que ese saber respecto de una pauta cultural distinta que perturba algún saber establecido en un sujeto cruel, cobra un valor de absoluto. Por ello, infiere que el saber cruel es un saber ignorante. El saber cruel y quienes lo sostienen llegan a discriminar al portador de esa pauta cultural distinta, al tiempo que llegan a mostrar fastidio frente a quien sostiene una cultura extraña. Si las condiciones lo permiten, finalmente, traducirá lo anterior en una supresión, ya sea de la condición de prójimo, de ciudadano o bien (extremo no tan infrecuente), de la vida.

También el saber curioso tiene sus vicisitudes frente a otro saber u otra cultura, en la medida en que puede suscitarse allí cierta confusión, sobre todo si algo se presenta como radicalmente distinto. Pero a diferencia del saber cruel, no por ello se apaga su intento de avanzar sobre lo ignorado. Es decir, al no descartar lo nuevo propuesto al propio conocimiento, es probable que recién entonces llegue a cobrar un valor atractivo, fermentando lo existente fermentable (Ulloa, 2011). Se sostiene que el saber curioso promueve el diálogo y el debate en la *numerosidad social* a través del cual se busca propiciar el ejercicio de los derechos. Por eso mismo, se adhiere al pensamiento freireano y los planteos de Ulloa (2011):

Entiendo que la movilidad política, fuera de los ámbitos clínicos, es imprescindible para inscribir la Salud Mental como producción cultural y como contrapoder, es decir, en términos de importante variable política, ya que en ese registro la Salud Mental coincide con una comunidad organizada en serio de forma democrática (p. 121).

Se torna imprescindible impulsar el pasaje del trabajo de la Salud Mental desde la perspectiva que promueve el ejercicio de los derechos a una movilización que la inscriba en el campo político-cultural. Es en ese pasaje donde se encuentran las mayores dificultades para un psicoanalista que hace del campo social objeto de su propia práctica (Ulloa, 2011).

En sintonía con la propuesta de Ulloa (2011) para abordar la *vida de centro* del BPBF en el Centro Ecuménico *Poriajhú*, se estableció la relación con el concepto de *numerosidad social*:

El término numerosidad hace referencia a la sumatoria de sujetos que resulta cuando el dueto analista/analizante se le suma uno, más uno, más uno... y así sucesivamente, hasta el número lógico de integrantes de un equipo, en relación con sus objetivos específicos; numerosidad que también está acotada en su constitución por el espacio disponible (Ulloa, 2011; p. 49).

Fernando Ulloa (2011) plantea que en el campo de la *numerosidad social*, *cuentan* tantos sujetos de cuerpo presente como sujetos hablantes *cuentan*. El primer *cuentan* alude a la mirada en reciprocidad, punto de partida de cualquier sujeto social. El segundo *cuentan* refiere al discurso, ya que el discurso de un sujeto siempre tiene algo de singular; en ello radica, básicamente, el inicio de la singularidad de un sujeto, en su condición de pensante.

Si bien la interpretación es una valiosa herramienta psicoanalítica en cualquiera de sus formas, no corresponde aquí. La herramienta básica es el debate de ideas. Claro que, “escuchado desde la perspectiva del psicoanálisis y asistido por los procederes críticos pertinentes; son ellos los que promueven que lo inconsciente vaya haciendo conciencia” (Ulloa, 2011; p. 31). Por consiguiente esa cuestión se presenta como necesaria en la toma de decisiones para toda organización y movimiento social que se proponga realizar acciones políticas que promuevan los derechos humanos. Como así también, para generar oportunidades que inicien procesos de problematización que puedan conducir a la *desnaturalización*, *desideologización* y *concientización* (Montero, 2008).

El proceso de *concientización* supone *problematizar* lo que tiende a ser injusto, excluyente e insatisfactorio, con el fin de no aceptarlo como algo lógico, normal y cotidiano. La *desnaturalización* se dirige a ciertos aspectos naturalizados por efecto de hábitos socializados de la ideología, de la opresión y de la alienación. La *desideologización* tiende a interrumpir la hegemonía de las ideas dominantes en función de formas de opresión social (Montero, 2006). De ese modo, se puede producir un proceso de orden político, en el que las personas ejercen derechos y deberes ciudadanos garantizados constitucionalmente. Por eso la ciudadanía asume un compromiso en la “acción y en la reflexión y ve reforzado su carácter democrático en sus logros y también en el análisis de sus errores y equivocaciones” (Montero, 2006; p. 188).

En este punto se retoman los procederes críticos que trabaja Ulloa (2011) y que resultan de importancia para la presente Investigación-Acción Participativa (Montero, 2006). Esos procederes son dos. La *resonancia íntima* constituye el primero de ellos, surge cuando el conductor de un debate logra hacer retroceder la *intimidación* que tantas veces acompaña la confrontación de ideas, ese lugar liberado puede ser ocupado por la intimidad resonante. Lo que dice alguien, resuena en los demás en acuerdos o desacuerdos, es decir, en coincidencia o disidencia. Se tiene en cuenta que esto supone reciprocidad entre quien habla y quienes escuchan, lo cual determina un acto de habla mirado, por eso mismo “tanto la mirada como la palabra son en reciprocidad” (Ulloa, 2011; p. 30). Si bien son los acuerdos o coincidencias los que favorecen esa resonancia, es en la disidencia o en los desacuerdos donde se establece la posibilidad de enriquecer un debate siempre y cuando no se restablezca la *intimidación*. Esa última cercena la intimidad necesaria para que un discurso y un accionar válidos puedan ser escuchados y llevados adelante. De ello se desprende la siguiente pregunta:

¿Qué otra cosa puede significar la resonancia íntima, como no sea el estar atento a la producción de subjetividad, esa que desde todos los tiempos aparece sostenida por la inteligencia, por la valentía y también por el contentamiento provenientes de aquello que se intenta esforzadamente hacer bien? Todo esto ajustado a una visión del mundo y al lugar que se ha propuesto ocupar ahí (Ulloa, 2012; p. 219).

El segundo de los procederes críticos se juega en la elección de un analizador abarcativo y significativo para concitar la atención de la mayoría y a su vez lo suficientemente acotado como para que el debate crítico transcurra en torno a la problemática planteada, evitando abordar muchos temas al mismo tiempo sin un eje articulador. Esa dispersión sin un eje en común puede llevar a la inacción y no es operativa a la hora de tomar decisiones. Ambos procedimientos son indispensables para producir un debate que promueva el pensamiento crítico apuntando a futuro (Ulloa, 2011).

A continuación se establece una relación entre *la ética del bien común* desde una perspectiva psicoanalítica y la de una economía para la vida. También se aborda la hipótesis de Ulloa (2011) con respecto a la diferencia entre el malestar en la cultura y el malestar hecho cultura.

I.7. La búsqueda del bien común: demora y resistencia cultural

En este apartado se procura articular el carácter inconcluso e inacabado del ser humano (Freire, 2009) con los planteos freudianos sobre *El malestar en la cultura* y la diferenciación realizada por Ulloa (2011) en torno al *malestar hecho cultura* como aquello que cercena la capacidad crítica del sujeto. Es decir, el hecho de saberse inacabado, condicionado pero no determinado y la curiosidad como “aquello que nos mueve y nos pone pacientemente impacientes ante el mundo que no hicimos, al que acrecentamos con algo que hacemos” (Freire, 2009; p. 39). Ulloa (2011) elabora la hipótesis según la cual considera que Freud se ocupó no tanto del concepto acerca del malestar en la cultura, sino más bien de las características propias de un “detenido malestar hecho cultura, es decir, escribió en clave de historia acerca de una barbarie civilizadora” (Ulloa, 2011; p. 115). Para ello se propone resignificar el concepto de Freud sobre *El malestar en la cultura*, aunque bajo ese título desarrolló otro, el de *malestar hecho cultura*.

El malestar en la cultura puede entenderse como una tensión dinámica dada en cada sujeto integrante de una cultura, en la medida en que es a un tiempo sofisticada *hechura* y *hacedor* de ella. Ulloa (2011) asevera que la *hechura* hace referencia a la postergación o demora en parte de la propia libertad, de ahí el malestar que a su vez se encuentra comprometido con el bien común de su comunidad. Al tiempo que, en dicha demora del propio juego libre se va construyendo en él sujeto y por sumatoria también en la comunidad, una ética de compromiso cultural. Justamente, esa renuncia que demora parte de la propia libertad, legítima, lejos de todo delirio libertario, la condición de protagónico *hacedor* de esa cultura. Por lo tanto, puede entenderse que Ulloa (2011) no sitúa esa renuncia en términos de sacrificio, sino de estructura y de hecho social.

Freud (2013) señala que la vida humana en común sólo es posible cuando puede reunirse una mayoría más poderosa que cada uno de los individuos y que se mantenga unida frente a cualquiera de estos. Se constituye entonces, el poderío de la comunidad como *derecho*, frente al poderío del individuo cuya expresión es la fuerza bruta. Esa misma sustitución, representa el paso decisivo hacia la cultura. El carácter primordial reside en que los miembros de la comunidad restringen sus posibilidades de satisfacción. Así que:

El primer requisito cultural es el de la justicia, o sea, la seguridad de que el orden jurídico, una vez establecido ya no será violado a favor de un individuo, sin que implique un pronunciamiento sobre el valor ético de semejante derecho (Freud, 2013; p. 3036).

La postergación, en tanto estructura de demora que en función del bien común un sujeto hace de su deseo y de la consiguiente libertad de éste, pone en juego, dice Ulloa (2011) a conciencia pura, su voluntad. De esa manera, se emprende una transformación sofisticada que hace del sujeto, el social y el singular, *hechura de su cultura*. Por lo tanto, esa tensión dinámica entre *hechura* y *hacedor* es un equivalente antitético del malestar hecho cultura. Quien ha postergado en beneficio del bien común y en función de esa *hechura* parte de su deseo y de la libertad que de él deriva,

legítima casi en su totalidad el caudal que resulta de esa operación, para convertirlo en protagónico sujeto hacedor de su cultura. En esa concordancia, entre ser *hechura* sofisticada y protagónico *hacedor* de la propia cultura se sitúa una tensión dinámica necesaria para “impulsar a la sociedad hacia una organización democrática en serio, paradigma de la salud mental pública” (Ulloa, 2011; p. 148).

La panorámica freudiana en torno a la idea de cultura tiene, como todo el quehacer y el saber puesto en juego por los hombres y mujeres, para extraer de la naturaleza los bienes necesarios para su supervivencia. En ese sentido, la distribución justa o arbitraria de esos bienes, también hace a la cultura. Eso importa, porque resulta inherente a la perspectiva de una organización social justa, en la que se entrecruzan cultura y bienestar. Por ello, Ulloa (2011) pretende entrelazar salud mental y justicia social en su condición de fundamentos de la cultura.

Bleichmar (2014) considera la idea en torno a la *justicia como recuperación del pacto intersubjetivo* y que articula la relación con el semejante que se resume en la expresión *bien común*. La desaparición de la noción del bien común se vincula con la inmoralidad que durante años atravesó el país, bajo una forma particular del pragmatismo. Este consiste en valorar los hechos en pos del rendimiento, el beneficio individual y no tiene como referencia ciertos principios que brindan la posibilidad de coexistir con otros seres humanos.

La dictadura militar que padecemos y *soportamos* -ya es hora de decirlo claramente- produjo una disminución del horror ante la muerte, una anestesia ante la presencia del sufrimiento del prójimo, y en particular la deconstrucción de los lazos con el semejante y la transformación de las razones privadas en coartadas para el no ejercicio público; quiero decir, el miedo se convirtió de repente en la razón con la cual alguien podía justificar la falta de atención al otro, la falta de solidaridad con el semejante (Bleichmar, 2014; p. 74).

En consonancia con dichos planteos, desde una economía para la vida se puede ubicar los desarrollos de Hinkelammert y Mora Jiménez (2009) acerca de la *ética del bien común*. Ellos sostienen que el actual proceso de globalización es una afirmación práctica, completamente fundamentalista de una ley absoluta, como es la ley del mercado total. De ahí que la propia vida humana se encuentra amenazada, con la afirmación absoluta de esa ley. El ser humano que se enfrenta en nombre de la posibilidad de sobrevivir a esta ley absoluta es un ser humano que actúa como *sujeto*. De modo que, la subjetividad de la cual hablan dichos autores se levanta como poder de discernimiento, reclamando su autonomía frente a la ley absoluta, frente a la objetivación de las relaciones humanas. Esos planteos están lejos del concepto de subjetividad que se impone desde Descartes, como fundamento metafísico de la modernidad europea, ese sujeto de la relación sujeto-objeto, “es en realidad el individuo poseedor en relación al mundo corporal pensado como objeto” (Hinkelammert y Mora Jiménez, 2009; p. 320).

En el presente trabajo, se establece una relación con aquello que Percia (1994) aborda como posibilidad de demora, al considerar la participación de las personas que han recibido un microcrédito, en la *vida de centro* del BPBF en el Centro Ecuménico *Poriajhú*. Desde una perspectiva dialógica de la subjetividad para poner en cuestión las relaciones de propiedad y las marcas intimidantes de las políticas neoliberales. De ese modo, se intenta interpelar a los sujetos no como meros objetos-sujetos del beneficio, sino como sujeto de derechos. Entonces surge lo propio como un modo de apropiación, es decir, “dar con algo enredado en el diálogo con otro. Lo propio no es

una posesión sino una demora. Que se apropia quiere decir que se demora al pasar por algo. Lo propio es un modo de recepción” (Percia, 1994; p. 36).

Hinkelammert y Mora Jiménez (2009) analizan los siguientes postulados: si alguien *se resiste a ser tratado como un simple objeto*, se rebela, habla y actúa en cuanto sujeto. Y si *en contra de su propia voluntad desgraciadamente tiene que aceptar ser tratado simplemente como un objeto*, todavía está hablando a partir del sujeto viviente, aunque ahora desde un aplastamiento como sujeto. Pero cuando se *es libre, si todos se tratan mutuamente y por igual como objetos*, entonces se ha renunciado a ser sujeto. “¡En nombre de la libertad ha renunciado a la libertad! La sociedad de mercado promueve típicamente esta posición. Transformar todo en objeto, inclusive a sí mismo, se presenta ahora como libertad y salvación” (Hinkelammert y Mora Jiménez, 2009; p. 321).

La amenaza hacia la opción por la vida demanda de una solidaridad, en la que se reconozca que la opción por la vida del otro es la opción por la vida de uno mismo. De ese modo, “el otro está en mí, Yo estoy en el otro. Es el llamado del sujeto, el grito del sujeto” (Hinkelammert y Mora Jiménez, 2009; p. 321). Por eso sostienen que “No es la ética la que afirma la vida, es la afirmación de la vida lo que crea una ética” (Hinkelammert y Mora Jiménez, 2009; p. 321). A través de la acción solidaria emerge un marco de libertad que el individuo autónomo ni siquiera vislumbra. El ideal de libertad absoluta es un ideal de absoluta atomización, como es el caso del consumidor y el productor competitivo del modelo económico neoliberal.

Hinkelammert y Mora Jiménez (2009) plantean que la *ética del bien común* surge a partir de la experiencia, es decir como consecuencia de las distorsiones que el mercado produce en la vida y en la naturaleza. Así, la *ética del bien común* resulta de la experiencia y no es ningún a priori de ninguna supuesta naturaleza humana:

Se experimenta el hecho de que las relaciones mercantiles totalizadas distorsionan la vida humana y, por consiguiente, violan el bien común. La misma experiencia de la distorsión hace aparecer el concepto de bien común, en cuanto se hace presente como resistencia (Hinkelammert y Mora Jiménez, 2009; p. 333).

Vale agregar que esa es una experiencia de los afectados por las distorsiones que el mercado produce. De modo que, quien no se sienta ni perciba esa afectación no tendrá ninguna necesidad de producir una *ética del bien común*. De lo que se trata es de promover la capacidad de hacer experiencias y de entender otras experiencias. Bautista (2014) considera que esta ética del bien común no sólo cuestiona los valores del mercado-mundo sino que anuncia otro mundo en el que la institución mercado gire en torno al ser humano. Para ello, se necesita producir valores acordes con esa correlación entre los sujetos humanos y de los sujetos humanos con la naturaleza, porque el mercado moderno es el que los está destruyendo. La *ética del bien común* es histórica, con respecto al grado en que cambian las distorsiones que la relación mercantil produce, de igual modo cambian las exigencias del bien común. No es ninguna exigencia que se postule de antemano o de manera estática, como era el caso de la ética del bien común que surgió en la tradición tomista-aristotélica, la cual deriva un bien común anterior a la sociedad que expresa leyes naturales como un saber absoluto por aplicar.

Si bien, la *ética del bien común* se produce en una relación de conflicto con el sistema, ella tiene que ser una ética del equilibrio y no de eliminación del otro polo conflictivo; “debe ser una ética de la resistencia, la interpelación y la intervención frente al sistema. Sería fatal concebirla desde la perspectiva de la abolición del sistema y, por ende, de la abolición del mercado y el dinero” (Hinkelammert y Mora Jiménez,

2009; p. 334). En dicho sentido, uno de los problemas que se presentan en la actualidad es que el sistema pretende, con relativo éxito, frenar todas las resistencias y, en esa medida, se está convirtiendo en un peligro para la vida humana y para sí mismo. El bien común es un proceso en el que los valores promovidos son enfrentados al sistema para transformarlo, intervenirlo e interpelarlo. Por eso es interpelación y no receta. En consecuencia, se repite que su fuerza de partida es la resistencia.

I.8. Teorizaciones acerca del Banco Popular de la Buena Fe

Fundamentado en la economía social y solidaria como eje de su formulación e implementación, el BPBF es reconocido como una política participativa fundada en “los valores de la honestidad, la solidaridad, la confianza, el compromiso, el valor de la palabra y la disciplina; valores que son considerados como opuestos al *egoísmo* e *individualismo de la sociedad de mercado*” (Koberwein, 2012, p. 12).

Es durante la *vida de centro* cuando esos valores se ponen en juego y se amplían a partir de que los diferentes grupos solidarios comienzan a relacionarse entre sí, para compartir experiencias, con la condición de estar para participar. La *vida de centro* se configura como un momento de reflexión grupal, en el cual las personas que recibieron el microcrédito, las promotoras y los referentes de la organización se reúnen con frecuencia semanal para devolver la cuota del microcrédito y socializar tanto los logros como las dificultades que surgen en sus respectivos proyectos y emprendimientos. Además en ese proceso se proyectan distintas actividades que contribuyen a potenciar el espacio en común, entre las cuales se destacan la organización de ferias, trueques y compras comunitarias. Conviene señalar la construcción de un lugar de comercialización *La Enramada: almacén de tramas culturales* y la posibilidad de armar un *centro colectivo de producción de alimentos para la comercialización*, que surgen de la creatividad grupal de reflexionar sobre las problemáticas en relación al contexto.

El antropólogo Koberwein (2012), considera la *vida de centro* del siguiente modo:

El compartir experiencias, en términos de mostrar lo que uno hace y ver lo que hace el otro, opera como instancia de la producción del valor de las acciones. Es cuando la totalidad comienza a tomar forma visible para los actores. Es decir, cuando los proyectos individuales toman sentido en el marco de un proyecto conjunto en el cual las acciones de unos repercutirán en los otros (Koberwein, 2012, p. 237).

En el Manual de trabajo *Hacia un proyecto nacional y popular*, la *vida de centro* es considerada *El corazón del Banco*. Esa metáfora no es ingenua: el corazón en el sentido de lo vital, se relaciona con todas las emociones que surgen en ese tiempo y espacio en el cual semanalmente se reúnen los grupos que ya están recibiendo los créditos. En los centros participan los grupos de personas que ya han recibido el microcrédito, el equipo promotor y en ocasiones los referentes de las organizaciones. De esa forma la orientación y direccionalidad política y organizativa depende, en parte, de lo que cada organización ejecutora del programa pueda desarrollar.

En la Vida de Centro los prestatarios desarrollan sus capacidades de liderazgo. Y este desarrollo tiene que ver con la recuperación del derecho a participar, a estar informado, a tomar decisiones, a tener proyectos para su vida y la de sus familias, y a ser parte de un proyecto más amplio que empiece por su barrio e involucre a toda su comunidad. En tal sentido, se llevan a cabo diversas actividades que permitan potenciar estos

derechos (Banco Popular de la Buena Fe: Manual de trabajo: Hacia un proyecto nacional y popular; p. 38).

De ahí que en este trabajo se describen y comprenden los procesos dialógicos que contribuyen a promover que las personas que ingresan al programa se puedan constituir en sujetos de derechos y no como meros sujeto-objeto del beneficio de una política social. Dicho pasaje resulta posible, es decir, se facilita u obstaculiza a partir de la construcción de la *ética del bien común* (Del Cueto, 2014; Hinkelammert y Mora Jiménez, 2009; Ulloa, 2011).

A continuación se expone de qué manera se fue abordando en otras investigaciones el BPBF y en particular la *vida de centro* para luego volver a las conceptualizaciones y modalidad de abordaje de la presente IAP (Montero, 2006).

Los trabajos de Doudtchitzky y Koberwein (2010) presentan análisis etnográficos de la implementación de una política social gestionada por el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación e implementada a nivel local por organismos no gubernamentales (en un partido del conurbano bonaerense y en dos localidades de la provincia de Entre Ríos). El BPBF es un programa de microcréditos inspirado por el modelo del Grameen Bank, fundado a mediados de la década del setenta en Bangladesh por Yunus. Siguiendo el modelo del Grameen Bank, *el Banquito* (como lo llaman sus integrantes) entrega a personas de bajos recursos microcréditos con garantía grupal, de palabra empeñada y sin garantía prendaria.

Balbi (2010) destaca el hecho de que el BPBF sea el producto de la apropiación por parte de una agencia estatal a partir de una idea originada en el sector no gubernamental y difundida internacionalmente bajo el activo auspicio de los organismos multilaterales de financiamiento. Al contrario de enredarse en las habituales discusiones, más bien normativas sobre las posibilidades ofrecidas por ese modo de dar crédito, para promover la *inclusión social* o el *empoderamiento* de los pobres propiciando su participación en el *libre juego del mercado*. A saber, Doudtchitzky y Koberwein (2010) optan por examinar “el lugar de las relaciones personalizadas en el ciclo de dar, recibir y devolver un microcrédito y su vinculación con la producción de derechos y obligaciones, tanto económicos como morales y políticas” (p. 8). En ese sentido, plantean que las relaciones construidas en cada uno de los casos analizados son conceptual y empíricamente distintas. Por eso, en una de las investigaciones se hace especial énfasis en la categoría de *confianza* como expresión de las relaciones sociales entre los actores y en la otra se pone atención en la relación entre el compromiso-participación y la adhesión con el propósito de analizar la dimensión política entre el proceso de dar y recibir un microcrédito.

Por su parte, Doudtchitzky (2006 y 2010) al referirse a las acciones que son desplegadas en torno al BPBF, sostiene que difícilmente podrían ser explicadas a partir de un análisis que se centre únicamente en hechos técnicos, como sostiene Leach (1976). Las acciones sociales no se reducen a sus aspectos técnicos y burocráticos, sino que todas ellas tienen un componente expresivo. Se trata, plantea Doudtchitzky (2010), de lo que Leach denomina la *ética* y la *estética* de las acciones sociales que forman parte del “sistema total de comunicación interpersonal dentro del grupo. Son acciones simbólicas, representaciones” (Doudtchitzky, 2010; p. 38). A partir de esa premisa, Doudtchitzky (2010) indaga en la dimensión simbólica de los intercambios que dan vida al BPBF, es decir en las relaciones sociales y representaciones que se ponen en juego en el proceso de otorgar créditos. Desde el punto de vista de sus impulsores habría una paradoja que consiste en que no tienen como objetivo principal el préstamo de dinero. Por ello, avanza en el análisis de las

dimensiones simbólicas de los intercambios a partir de las elaboraciones de Mauss (1979) en torno al concepto del *don*. Por ende sostiene que el *don* crea, mantiene o regenera el vínculo social, pues se trata de un proceso en el que la relación misma es más importante que la cosa dada. En dicho sentido, el mundo del *don* propone, más que relaciones impersonales propias del mercado capitalista, relaciones personalizadas.

El desarrollo del concepto de *economía del don* (Lechat y Schiopet, 2003), se materializa en tres momentos distintos: dar, recibir, retribuir o devolver. El *don* sería un tiempo obligatorio y espontáneo, gratuito e interesado, incondicional y condicional. Si se analiza esa propuesta desde la óptica de la psicología, se pueden encontrar argumentos que corroboren esos postulados, en las relaciones interpersonales (Veronese y Carvalho, 2006; Veronese, 2008). Por otro lado, dichos estudios antropológicos sostienen que todo sistema económico tiene un correspondiente conjunto de valores morales (Mauss, 1979). Es en tal sentido que las explicaciones materialistas centradas en el intercambio de dinero no deben hacer perder de vista su dimensión simbólica, donde se actualizan las relaciones de fuerza entre los participantes (Doudtchitzky, 2010).

En el apartado “El tiempo de la confianza” Doudtchitzky (2010; p. 67) explica cómo se despliega el período previo a la entrega de los créditos, en el cual los futuros prestatarios deberán mostrarse confiables ante su grupo. A su vez, tienen que demostrar cómo sus proyectos serán lo suficientemente sólidos para afrontar el pago del crédito, para no perjudicar a sus compañeros que son sus garantes. En rigor, se trata de un tiempo en el que se produce confianza, señala Doudtchitzky (2010). Entonces, lo que se espera durante ese tiempo y más allá de que se formulen los proyectos individuales en cinco escenarios distintos, es que aquellas personas que van a recibir un microcrédito y las promotoras se conozcan profundamente; conozcan sus casas, sus familias, sus necesidades y, por lo tanto, su nivel de confiabilidad. Ese es uno de los momentos del tiempo de la confianza, que en principio se despliega en el ámbito doméstico, en el cual se constituyen los grupos y se produce la confianza como puerta de acceso al BPBF. Pero también existe otro tiempo y espacio social donde la confianza se hace pública, es decir en la *vida de centro*. Asimismo, la *vida de centro* como aquel lugar en el que la confianza se hace pública, también circula entre prestatarios, promotores y coordinadores provinciales. Por eso mismo, la confianza se pide, se concede, se mantiene e incluso se rompe y se retira constituyéndose, ella misma, “en un bien a intercambiar” (Doudtchitzky, 2010; p. 69).

A partir de esa argumentación, se desprende el apartado que aborda “La vida del centro o la publicidad de los actos” (2010; p. 77), en el cual Doudtchitzky llega a plantear que más importante que lo dado, es el modo en cómo se da. Así, las formas que asumen el intercambio y las representaciones sociales que se ponen en juego son parte constitutiva de la relación. En este sentido, el trabajo etnográfico le permitió comprender cómo el tiempo que media entre la entrega y la devolución de los microcréditos se ciñe de una serie de actividades comunitarias en las cuales las transacciones económicas se insertan y se desdibujan en eventos sociales mayores. Se trataría de aquello que Malinowski (1982) señala como el carácter ceremonial de las transacciones e intercambios y en el lenguaje del BPBF, las actividades que le dan *vida al centro*. En definitiva, Doudtchitzky (2010) considera que se trata de un proceso mediante el cual el dinero se desmonetariza a partir de relaciones basadas en la lógica del *don*.

Iucci (2018) pretende conocer los procesos sociopolíticos vinculados con la implementación de programas sociales de economía social e indaga sobre los límites

en torno a la idea de solidaridad cuando los integrantes de un grupo tienen que responder por la deuda de otro integrante que ya no participa de la *vida de centro*. Pero que al respetar el momento de encuentro que se produce en la *vida de centro*, en otra ocasión de menor conflictividad se construye cierta disponibilidad y confiabilidad que permite compartir “algunas intimidades de carácter traumáticas, de esas que se cuentan en privado, de las que son difíciles y que hablan de los momentos angustiantes en la vida de las personas” (Lucci, 2018; p 158).

Koberwein (2012) plantea que el ciclo de los créditos puede entenderse como un proceso de transformación de vínculos económicos en vínculos de tipo político, cuya dinámica está marcada por la producción y la realización de valor. Dicho ciclo abarca alrededor de un año y puede dividirse en diferentes fases. En la primera incluye, junto con las jornadas de capacitación, la convocatoria previa a estas jornadas y que dura aproximadamente dos o tres semanas. En ese período desde el BPBF salen a buscar y se realiza una primera reunión con los interesados en recibir un microcrédito para conformar los grupos que van a participar de la capacitación. En el momento en el cual finaliza esta primera fase, luego de dos meses, el grupo formado se ha construido como grupo solidario, y sus miembros están listos para encarar su emprendimiento y comenzar a devolver el dinero. Así, se preparan las condiciones necesarias para entrar en la siguiente fase del BPBF, la *vida de centro*. Esta fase abarca seis meses y es el tiempo durante el cual las personas que recibieron el microcrédito, devuelven el dinero y participan en reuniones semanales llamadas reuniones de centro. En el transcurso de esas reuniones, se realizan actividades en la que se comparten experiencias respecto de la evolución de los emprendimientos, a través de charlas, debates y juegos. La participación en dichas reuniones tiene carácter de obligación para todas las personas que han recibido un microcrédito y se transforma en la medida del compromiso que cada una asume con el proyecto del BPBF.

Finalmente, la tercera fase (que no será analizada en la presente investigación), implica la celebración de encuentros provinciales y nacionales, eventos que reúnen a protagonistas de los BPBF de todas las provincias y por ende de todo el país, durante dos o tres días para trabajar respecto a la implementación del programa. En esos eventos se comparten experiencias surgidas en las diferentes localidades del país, lo que implica la realización pública del valor producido a lo largo del tiempo y a lo largo de las fases del ciclo. Para fundamentar eso, Koberwein (2012) analiza el ciclo en su totalidad, teniendo en cuenta que el compromiso mencionado se transforma, a lo largo del tiempo, en adhesión a un proyecto más amplio que sus integrantes enuncian como proyecto nacional, popular y latinoamericano. En dicho sentido, y durante esos encuentros, quienes comenzaron el ciclo como prestatarios, son luego nominados y fundamentalmente interpelados en tanto emprendedores de ese Proyecto (Koberwein, 2012).

Entonces, en la *vida de centro*:

Si nos colocamos desde el punto de vista de una persona que pidió el crédito, a medida que avanza el tiempo se van ampliando las relaciones y el marco de referencia grupal. Si en las jornadas de capacitación es el grupo solidario reunido en casa (de los prestatarios), en las reuniones de Centro es el encuentro de todos los grupos del Centro que operan en el barrio (Koberwein, 2012; p. 149).

Por lo tanto, son los protagonistas del BPBF los que brindan sentido a este ciclo, a través de las relaciones sociales que se crean a lo largo del tiempo, en términos de la categoría de crecimiento (Koberwein, 2012). Dicho crecimiento es resignificado por

los integrantes del *Banquito* como *metáforas vitales*, según Koberwein (2012). Esas metáforas, implican una articulación entre la dimensión personal y la dimensión institucional. En el marco de la producción de un continuo de agregación en el que se va integrando a las personas en un colectivo más amplio. Las *metáforas vitales* hacen referencia, según el contexto, a diferentes cuestiones. Por ejemplo, la primera partida de dinero que transfiere el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación y reciben los *banquitos* locales para la implementación del programa se denomina *fondo semilla*. Las reuniones y actividades que se realizan durante la etapa de devolución de los créditos son referenciadas como *vida de centro*. Además, cada persona entra al banquito compartiendo, durante la primera jornada de capacitación, su *línea de la vida*. Se trata de la primera actividad que se realiza durante las jornadas e implica que cada solicitante del crédito comparta con el resto del grupo los siete hechos más importantes de su vida. La *línea de la vida* se realiza una vez que se definió quiénes conforman el grupo solidario, con el acompañamiento del equipo promotor, deberán recorrer siete pasos que marcan el proceso por el que el grupo transitará hasta acceder al crédito. Esas reuniones tienen por objetivo construir la garantía solidaria del grupo recién formado; conocer y analizar los proyectos de cada integrante para evaluar su viabilidad.

En el transcurso del proceso de producción, los diferentes niveles de agregación se entienden como un proceso de producción de valor (Graeber, 2001 en Koberwein, 2012). El eje de la propuesta de ese autor es la relación entre una noción de acción creativa –tal como Graeber afirma que Marx considera al trabajo– y el concepto de valor. Desde esa perspectiva, el valor es relativo a la importancia que los actores le otorgan a la acción. En otras palabras, plantea Koberwein (2012), las acciones son valorizadas en función de un todo más amplio del cual forman parte y, al mismo tiempo, contribuyen a producir.

El BPBF es concebido como un espacio de sociabilidad que en gran parte reside en el compartir colectivamente las experiencias respecto de la marcha de los emprendimientos, por lo cual también surgen conflictos en torno a los valores (Koberwein, 2012):

Lo que es objeto de valoración, es la acción de las personas y, de esta manera, promotores y prestatarios se ven inmersos en una continua negociación conflictiva que pone en juego diversos sentidos respecto de los valores del banquito. Pero aun cuando se presenten como conflictivos, estos valores estarán siempre referidos y fundamentalmente ponderados en función de una totalidad construida por los actores, una totalidad que le da sentido a la acción: el banquito como proyecto que hay que defender (Koberwein, 2012; p. 172).

En términos de Graeber, plantea Koberwein (2012), la esfera pública de las acciones es la esfera de la realización de su valor, es decir, la esfera en la cual el valor de las acciones toma forma concreta y específica. Sin embargo, no se trata necesariamente de una totalidad coherente y homogénea, o ausente de conflictos. El conflicto surge al momento de contrastar las acciones con estos valores y de comparar las relaciones de uno con las de otros. Pero la posibilidad de tomar a estos valores como parámetros es producto de un consenso (Koberwein, 2012). Por ello, relacionan la participación y la esfera pública de la realización de valor, con aquella totalidad que los actores construyen en términos del proyecto. Al respecto, entiende que si la participación no ocurre, *el Banquito se cae*, por lo tanto no hay *vida de centro*. El BPBF es de todos y todas, de los y las que participan y se involucran personalmente en las actividades, no existiendo forma alguna de representación, es decir de ir en nombre

de otra persona (Koberwein, 2012). Entonces, el estar y el participar están en estrecho vínculo. En esa relación se genera una reciprocidad entre el mostrar las acciones de uno frente a los demás y el estar para mirar y ver las acciones de las otras personas. De ese modo, la relación entre estar y no desaparecer, y la obligación de devolver, cobra un sentido más sustancial.

Para finalizar, Koberwein (2012) concluye que es a través del ciclo en el tiempo que la contradicción entre la lógica microfinanciera y la política se resuelve. Por eso, reconoce que no se trata de relaciones de *don* puras, en el sentido de que, al menos una de las dimensiones, a saber, la obligación de devolver (económica, la de devolver el dinero), es reiteradamente expresada y se hace explícita en todos los contextos, desde la solicitud del crédito, pasando por las jornadas de capacitación y las reuniones de centro. Ahora bien, tampoco se trata de relaciones puramente financieras, ya que el carácter de las transacciones está determinado y significado por valores que exceden a los monetarios. Tampoco se trata de relaciones marcadas únicamente por la lógica burocrática, en tanto se está en presencia de derechos y obligaciones que se producen en el marco de relaciones personalizadas, a través de la acción e interacción. De modo que el componente personalizado de las transacciones y la forma en que las acciones se valorizan, hace que se devuelva algo más, algo que no puede entenderse en términos de equivalencia. Se devuelve tiempo. Tiempo de estar y tiempo de participar, lo que implica reconocer ciertos valores como legítimos al momento de juzgar y ponderar las acciones. De esta manera, quienes devuelven un microcrédito devuelven, además tiempo de participación. En síntesis, “tomando como punto de partida la implementación de una metodología microfinanciera con las características que hemos expuesto, los protagonistas del Banco Popular de la Buena Fe están haciendo política. Una política de la causa común” (Koberwein, 2012; p. 240).

Asimismo, la participación en la experiencia del BPBF ha dejado huellas profundas en muchas mujeres, principalmente en lo que refiere al reconocimiento como sujetos con derechos, con voz, con deseos, con opinión, según sostiene Rey (2014). El participar de la experiencia genera distintos procesos significativos en torno a la problematización y puesta en cuestión de las prácticas y las representaciones sociales ligadas a roles y estereotipos de género. Además, se deconstruye el discurso que hace referencia a la identidad femenina como aquella que se realiza en el hogar y la familia. Para pasar a develar, compartir y colectivizar los dramas silenciados al interior del hogar. En dicho sentido, el atravesamiento por esa experiencia produce cambios subjetivos. En esa dirección, es posible señalar: a) la confluencia de múltiples trayectorias personales y la recreación de lazos de amistad, de compañerismo y comunitarios; b) pasajes subjetivos desde el padecer al actuar; c) reconstrucción de la integralidad, incorporando razón y afectos, trabajo y familia, ritmos y lógicas de producción y cuidados; c) ruptura del aislamiento al compartir la historia personal recreando una historia colectiva (Rey, 2014).

En consonancia con dichos planteos, Sosa (2012) considera que la tarea de reconstrucción de la trama social que se asume desde el BPBF supone, en primer término, dirigirse a quienes han perdido sus medios de vida. Sin embargo, lejos de apelar a la vieja idea de *capacitación*, la tarea del BPBF procura recuperar y resignificar los saberes laborales. Así, se inicia un trabajo que intenta poner en juego los saberes construidos en las distintas trayectorias vitales. A causa de ello, se planifica la *vida de centro* como un espacio en el que se produce una revalorización de los saberes que se han construido en la vida laboral y social. Ese proceso se torna central a la hora de gestar proyectos y también está presente en los momentos de acompañamiento entre quienes promocionan esta política social. Por consiguiente, se

subraya cierta particularidad abordada en la *vida de centro*, si bien muchas de las personas perdieron la fuente de trabajo pero no los saberes necesarios para desempeñarlos. De esa forma, se materializa un reposicionamiento del sujeto que va a recibir un microcrédito.

En ese marco, puede advertirse cómo los sujetos lejos de ser receptores de unos saberes provistos por el programa en cuestión, son interpelados por una pregunta que se vuelve sistemática y sostenida: *¿Qué sabés hacer, que oficio tenés?* De ese modo, los proyectos que surgen parten de las historias laborales de las personas que reciben el microcrédito, haciendo hincapié en sus saberes y experiencias. Ahora bien, una de las dificultades que se presentan a poco de andar se relaciona con la ausencia de planificación. Esa dificultad en gran medida se articula con el trabajo desarrollado en relación de dependencia y que el cumplimiento de órdenes genera *vacíos* a la hora de pensar proyectos (Sosa, 2012). En este sentido, se evidencian marchas y contramarchas que ponen en primer plano las dificultades de la actual conformación de la trama social que oficia de contexto del BPBF. Es decir, el individualismo, la competitividad, la dependencia y la desconfianza.

En suma, Sosa (2012) indaga sobre los sentidos de educar que suponen estrategias implementadas tanto por los sujetos como por las organizaciones implicadas en la experiencia con el microcrédito. En ese plano identifica como punto de ruptura el modo en el que se interpela a los sujetos. La educación como construcción moderna supone que educar es *dar*, es *dar algo nuevo*, y es *dar a quienes no tienen*, de esa manera evoca un escenario que apunta a las tabulas rasas y un sujeto pasivo. Por el contrario, la *vida de centro* se constituye en una convocatoria a personas que no tienen trabajo pero sí conocimientos y experiencias. La inicial interpelación se acompaña con estrategias de circulación de saberes entre los sujetos intervinientes que desatan planteos novedosos acerca de qué es el saber, quién tiene el saber y quién aprende. Por otra parte, visualiza las diversas estrategias de construcción colectiva de conocimientos, ya que el escenario en el cual se propone actuar no es el que coyunturalmente se comparte en ese momento, sino que es el territorio social y barrial, el destinatario de los procesos educativos generados.

Para finalizar, Nuñez (2018) problematiza acerca de si estas prácticas de economía solidaria producen cambios significativos en los sujetos. En ese sentido, intenta descubrir las interrelaciones que se generan entre promotores y las personas que reciben un microcrédito en torno a los acuerdos, desacuerdos, las redes de confianza, compromisos y responsabilidades. Si bien, los resultados le indican que en la implementación del BPBF se establece una escasa sustentabilidad de los emprendimientos. También, destaca que se logra una mejora en la calidad de vida sobre todo en los sectores más vulnerables, como estrategia en la construcción del lazo social. Por añadidura, al entretejer redes que posibilitan la instauración de la solidaridad, se resignifica el concepto de garantía solidaria. Por consiguiente, señala cuales son las transformaciones que se producen en las personas que recibieron un microcrédito al participar e integrar una política pública que no es asistencialista, fragmentaria ni clientelar, sino que es participativa e integral. Dichas transformaciones se vinculan con la posibilidad de construir pensamiento crítico, al tomar la palabra, argumentar, acordar, disentir, decidir y asumirse como sujeto social y protagonista en el devenir de su historia a través de la participación en una experiencia comunitaria. Por último, plantea que en este proceso, la memoria y las luchas populares deben permitir analizar el pasado para evitar el silencio y el olvido, desnaturalizando las relaciones de opresión.

Capítulo II: El Centro Ecu­mérico Poriajhú

*Y no es tanto lo que pide, sólo un poco, es el principio,
el primer paso que le enseñe a caminar.
Y así, de paso a pasito, ella va abriéndose el camino,
cuando arranque nadie la podrá parar.*
Fragmentos de la canción *La esperanza canta*
Gómez, M. (2013)

II.1. Historia de la organización

El momento histórico fundacional del Centro Ecu­mérico *Poriajhú* se puede situar durante los años noventa en torno a una fuerte resistencia al avance de las políticas neoliberales. Dichas políticas dejaron una terrible y mortificante fragmentación social, cuyo indicador más tético se manifestó en el feroz individualismo del *sálvese quien pueda*. Eran esas mismas políticas neoliberales que con lenguaje técnico, fueron implementadas en la democracia y continuaron el terror y saqueo del golpe de Estado de 1976.

El Centro Ecu­mérico *Poriajhú* tiene como misión institucional *promover participación del pueblo para el protagonismo en la transformación de la realidad desde la educación popular*. Está ubicado en la calle Independencia 215, dentro del barrio Copello, uno de los barrios más postergados de la localidad de Capitán Bermúdez, al sur de la provincia de Santa Fe. Fue creado por un grupo de militantes que no encontraba en las estructuras partidarias, escolares ni eclesiales el modo de llevar adelante acciones inspiradas en la Educación Popular. Desde esos inicios para ellos la Educación Popular se relacionó con *investigar, pensar, planificar, arriesgar, traducido como experiencia constante del pueblo en su camino de conquista de una vida más humana*. Con respecto a la idea de Pueblo se retoma lo expresado por Monseñor Angellelli cuando sostenía que *pueblo es el que no oprime y lucha contra la opresión*. Desde la Educación Popular se promueve el cambio y transformación social, no para la adaptación social. Freire (2009) sostiene que sería una actitud ingenua esperar que las clases dominantes desarrollen una forma de educación que posibilite a los oprimidos percibir las injusticias en forma crítica.

El barrio se caracteriza por la tenaz lucha de sus vecinos por acceder a los servicios urbanos básicos, como el alumbrado público, agua potable, transitabilidad de sus calles, sistema de recolección de residuos domiciliarios, atención básica de la salud, vivienda digna, acceso a la educación. Procura no perder su identidad de barrio trabajador, en un contexto en el que los enfrentamientos entre las bandas de narcotraficantes y la violencia a distintos niveles, atraviesan la vida cotidiana (Milagro, 2015).

La denominación *Poriajhú* se refiere a los pobres, más específicamente a los humildes en guaraní. Del término Centro, los fundadores de la organización cuentan que viene de centum y posee varios significados, por un lado lo vinculan al poema construido con versos de diversos poemas y por otro lo relacionan con el traje del arlequín que tiene rombos de tela de diferentes colores y texturas. El término Ecu­mérico viene del griego y hace referencia a *la casa de todos*. Se puede sintetizar que *Poriajhú* evoca la esperanza que se articula con la capacidad para soñar *otro mundo posible* con justicia social.

Al mismo tiempo que los fundadores le daban nombre a la organización social, construyeron el logo de la misma. *Poriajhú* ya había participado de las primeras marchas de los 24 de marzo y se había hecho una bandera larga que abarcaba de vereda a vereda, la misma decía Centro Ecuménico *Poriajhú* y en el ángulo derecho terminaba con una margarita marchita. Muy significativa esa margarita, dando cuenta de la historia vivida, del motivo del encuentro de los militantes desde sus experiencias. Un poco de derrota, mucho de tristeza, pero margarita al fin, con su potencia embellecedora.

Los fundadores de la organización en este punto recuerdan algunos párrafos de la *Canción nueva*, del cantante uruguayo Daniel Viglietti:

*Y tanto y tanto que hemos luchado,
y sin embargo poco, poco,
si se miran los cuerpos que trae el río.
Cuánto me cuesta esta nueva canción,
de la derrota crear primavera
en estas noches de ojos sin sueño,
en estos sueños de noches sin ojos
en que los buitres enormes abusan
de las parciales heridas del pueblo.
Vamos haciendo la nueva canción,
de la derrota crear primavera.
Y tanto y tanto que hemos perdido,
y sin embargo poco, poco,
y sin embargo mucho, mucho,
si se miran los ojos de un hombre digno.*

Desde ese logo incipiente, fueron construyendo el actual, la margarita se irguió y plantó raíces sobre un tapial de ladrillos derruido en el que a modo de grafitti se lee: *Otro Mundo es Posible* tomando el lema del Foro Social Mundial (Porto Alegre, Brasil). Circuló por las manos de los compañeros y las compañeras, quienes fueron incorporando un ranchito con la puerta abierta y la margarita irrumpiendo por el techo roto. Entre el tapial derruido y las raíces de la margarita se vio la necesidad de expresar el alcance de la organización social: América Latina y la margarita hizo visible sus raíces en *nuestra patria*, haciendo referencia al último país del sur, Argentina. *Poriajhú* se destacó en letras gruesas y negras en la parte superior a modo de arco representando la flexibilidad en la construcción colectiva desde la Educación Popular. Es llamativo destacar que con los años la pared derruida fue reinterpretada por los *poriajhuses* y terminó siendo una pared nueva en construcción. Muchas veces se reunieron en torno a la bandera con el logo reinventando, reinterpretando, resignificando y soñando ese *Otro Mundo Posible* para hacerlo posible, generando propuestas y promoviendo acciones transformadoras de la realidad. La puerta del ranchito en los primeros años representaba unánimemente la solidaridad del pobre y la puerta abierta a la esperanza. En el año 2015, haciendo el mismo ejercicio de rodear la bandera y hablar sobre ella, esa puerta abierta pasó a representar la inclusión social a través de los derechos conquistados con las leyes 26.000.

Imagen N°1: Logo del Centro Ecuménico *Poriajhú*



Fuente: Facebook de Asociación Civil *Poriajhú*

A continuación se presenta una contextualización del Centro Ecuménico *Poriajhú*, anclado en el cordón industrial del sur santafesino, que por sus particularidades sociohistóricas se describe brevemente desde 1960 hasta la actualidad. Se considera relevante este recorrido por las políticas públicas/sociales y el impacto en la calidad de vida y trabajo de la población, para comprender la realidad de los miembros del centro y el devenir del mismo. Luego se describe el funcionamiento de la organización y cómo fueron constituyéndose con el paso del tiempo las diferentes áreas y subcomisiones: Educación Popular, Comunicación Comunitaria, Economía Social y Solidaria y el problema de la comercialización. Estos últimos se enmarcan en el Programa BPBF del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, que depende de la Comisión Nacional de Microcrédito, que ha sido descripto anteriormente. Se integran en este recorrido el relato/opiniones/aportes de diferentes miembros a través de sus vivencias, y la interacción con las demás instituciones barriales.

II.2. El Cordón Industrial del sur santafesino

El Centro Ecuménico *Poriajhú* se encuentra anclado en el cordón industrial del sur santafesino. El cordón industrial al que pertenece la ciudad de Capitán Bermúdez, se caracterizó históricamente por el dinamismo de sus empresas y por su capacidad de absorción de mano de obra. Sin embargo, desde la década del ochenta hasta el año 2003 aproximadamente, la situación se fue deteriorando progresivamente.

Durante la década del setenta el Cordón Industrial llega a su pico máximo con relación a los índices de producción. Los rubros fundamentales son la petroquímica en las localidades de San Lorenzo y Puerto General San Martín. La producción de maquinaria agrícola en la ciudad de Granadero Baigorria, química en general, celulosa y papel, química del cloro, metalmecánicas y gran cantidad de talleres que brindan servicios a las empresas.

El *Rodrigazo* y las primeras medidas económicas posteriores al Golpe de Estado cívico militar de 1976, redujeron el poder adquisitivo de los salarios al treinta por ciento. Las Empresas se vieron favorecidas por las políticas represivas que inmovilizaron a los sectores sindicales.

La década del ochenta se caracterizó por el estancamiento y la falta de inversión. Un mercado interno deprimido y desfavorables condiciones para la exportación produjeron un replanteo del proceso productivo regional. La generación de empleo empezó a decrecer sobre el final de la década a causa del redimensionamiento, cierre o traslado de las unidades productivas. Para ser más exactos se puede datar el comienzo de la crisis del empleo en el Cordón Industrial a mediados de la década del ochenta. Alrededor de los años 1985/86, se pone en marcha un proceso de reconversión tecnológica en las empresas de la región con el objetivo de incrementar la productividad. El efecto inmediato de un proceso de estas características es una fuerte expulsión de mano de obra. Un ejemplo de ello se obtiene de la historia de la Empresa Celulosa Argentina, que contaba por esos años con una planta permanente de cuatro mil operarios y en el año 2001 era de trescientos. En dicho sentido, el proceso de reconversión tecnológica y el conjunto de innovaciones organizacionales a nivel de la empresa, asociado con los nuevos escenarios generados por el cambio de políticas económicas después del año 2001, ha reconfigurado el plantel de trabajadores mediante cantidades variables que acceden con distintos grados de permanencia a través de empresas tercerizadas.

El proceso de reconversión de las empresas del Cordón industrial evolucionó en etapas sufridas por la población y modificó, de manera rotunda, las características del empleo en la zona. Esos fueron años en los que de forma corriente se hablaba del ex cordón industrial, aun cuando los establecimientos estaban. Algunos cambiaron de firma con distinta suerte para los despedidos, los modos de indemnización que benefició a las primeras tandas de despedidos hasta casi desaparecer en el final del período de reconversión; o simplemente bajaron las persianas para realizar puertas adentro los cambios que aseguraran alcanzar índices de producción más altos.

En la década del noventa se profundiza el ciclo recesivo. Como consecuencia de los cambios, los trabajadores cesantes pierden posiciones relativas, al no disponer de capacitación para reinsertarse en el proceso productivo o iniciar actividades verdaderamente rentables por su propia cuenta. El crecimiento de la productividad y las condiciones macroeconómicas reinantes en aquel entonces, redundaron en grandes ganancias para las empresas, registrándose una leve desaceleración en el crecimiento de la tasa de beneficios con la crisis del 2001.

Al implementarse el paquete de nuevas directrices económicas, a partir de esta crisis, el conglomerado empresarial del cordón respondió aprovechando las potencialidades que ofrece su gran capacidad ociosa, las nuevas tecnologías adquiridas, el acceso a créditos internacionales vedados a las pequeñas y medianas empresas (en adelante PyMEs). Con bajos salarios y abundancia de mano de obra desocupada.

II.3. Las políticas sociales en los noventa y la estigmatización del sujeto

En los momentos fundacionales de la organización existió, al decir de una de sus referentes en una entrevista, un *empecinamiento* en desafiar los prejuicios y sentencias sociales: *“si nació en ese barrio; no sale de allí; éste no aprende ni aunque le partan la cabeza; no vale la pena gastar esfuerzos no va a llegar a nada; son así; son negros; no tienen cultura del trabajo”* (marzo de 2014).

Al compás del achicamiento del Estado a su mínima expresión sobre todo en los barrios más desfavorecidos, la pobreza crecía en los barrios periféricos con migrantes que fueron el *último orejón del tarro de la flexibilización laboral*, señala un referente de la organización. Suaya (2010) llega a plantear siguiendo a Ulloa que el síntoma contemporáneo es el de la *mortificación* y es en el mundo del trabajo en el cual este síntoma se hace oír como un grito acuciante.

La situación que nos depara esta realidad está relacionada con la bastardización del trabajo, específicamente, en la sociedad de mercado regida por una política neoliberal. Y en este sentido, no se llega a visualizar la significación de trabajo-valor en tanto potencia creadora (Suaya, 2010; p. 21).

Cuando los trabajadores y las trabajadoras de empleos formales sufrieron las consecuencias de esas políticas *achicaron* sus economías, entonces cerraron pequeños y medianos talleres. Con la falta de trabajo muchas personas se convirtieron en beneficiarios-beneficiarias de políticas asistencialistas, compensatorias, de destrucción de la *heteroestima* (Fernández, 2011), semilleros de la violencia machista, los consumos problemáticos y la inseguridad. Se fueron cerrando los puestos de trabajo y distintos empleos. Son varias las semejanzas con la actualidad y no es pura casualidad. A partir del triunfo de la coalición *Cambiamos* que compone el PRO y la Unión Cívica Radical, trabajadores, trabajadoras, empleados y empleadas padecen cierta intimidación por parte de funcionarios y ministros del nuevo gobierno. Al ser tildados de “ñoquis; grasa del Estado; inútiles; vagos” y luego son despedidos y despedidas.

Como las políticas de Estado, las políticas sociales tienen la capacidad de *normatizar* y *normalizar* pero también regulan. El Estado se constituye en un actor y ámbito en la producción de los problemas sociales, en la delimitación de sus propias responsabilidades, en la definición de los sujetos merecedores de sus intervenciones y de las condiciones para dicho merecimiento. Hintze (2006) sostiene que en los noventa, se dio el pasaje de políticas universales a políticas que se orientaron exclusivamente a resolver situaciones de pobreza a través de bienes y servicios muy básicos. Eso mismo implica no sólo cambios en el alcance de la gestión de lo público, en el desarrollo de instrumental técnico para *focalizar* las intervenciones a los *merecedores* y *las merecedoras*, sino fundamentalmente cambios en las formas y reglas de distribución del excedente social a partir de la pérdida de vigencia de los principios de solidaridad en los que descansaba la promoción estatal del bienestar en años anteriores.

Los procesos que constituyen las transformaciones más significativas en las políticas sociales de ese período son tres: la *focalización*, la *privatización* y la *descentralización* (Hintze, 2006). Tanto la intensificación de las prácticas clientelares, el auge de punteros barriales como la derivación de fondos y de bienes públicos hacia fines espurios, son efectos no deseados de esos procesos. La segmentación de las necesidades y de las demandas con los programas asistenciales para dar respuesta a los problemas sociales, estaban destinados a un *sujeto fragmentado*.

Concretamente, contra esa fragmentación se intenta accionar en *Poriajhú*. Los talleres que se desarrollan procuran no ser prácticas aisladas, aunque aún subsisten los *anti-valores* que las políticas neoliberales imprimieron. En la interioridad de la organización se da la *gran batalla; cuesta años y cuesta vida trabajar desde la articulación y la integración*, plantea en una asamblea un referente. Por eso, en *Poriajhú* se encuentra que en la debilidad de la fragmentación uno de los objetivos que preocupa y ocupa en la cotidianeidad. Fueron varias las crisis atravesadas debido

a la modalidad de trabajo y constituye un avance fundamental el hecho de poder pasar a otro momento institucional con más organización y representatividad colectiva que se construye para aportar al proyecto político.

En líneas generales, el trabajo de *Poriajhú* es el de una organización social que procura promover lugares de referencia para alojar diversas problemáticas, a través de sus tres áreas como espacios socioeducativos. De esa manera, las problemáticas se pueden poner en tensión con las políticas públicas. En dicho sentido, uno de los temas en cuestión es la solidaridad, ya que no se trata solamente de compensar las desigualdades, sino de abrirse y aprender con los demás. De modo que la solidaridad no tiene sólo el sentido negativo de la compensación y la tolerancia; sino que y sobre todo se resignifica el sentido positivo del cuidado, la responsabilidad y el compromiso. Discutir más la eficacia de los sistemas que la justicia de las políticas es un síntoma preocupante (Cullen, 2008). En *Poriajhú* se sostiene desde sus comienzos que *la solidaridad sin justicia es caridad*. La justicia exige democracia y la democracia exige reconocer que el espacio público se define como espacio educativo, para enseñar y aprender consensos y disensos. Cullen (2008) sostiene que el carácter público de la justicia es intrínsecamente un problema educativo.

II.4. El funcionamiento de la organización por áreas

Cada crisis y conflicto atravesado en *Poriajhú* ha dejado marcas que se encuentran abiertas a elaboraciones, resignificaciones y aprendizajes. Debido a la curiosidad que posibilita abrir nuevos interrogantes, muchas veces, en reuniones y asambleas surgen las preguntas “¿para qué hacemos lo que hacemos? ¿Para qué trabajamos con el microcrédito? ¿Para qué hacemos los talleres de apoyo escolar? ¿Para qué hacemos una radio comunitaria? ¿Nos comunicamos entre nosotros?”. Cuando esas preguntas se pueden abordar en un tiempo y espacio de reflexión se logra crear un sentido colectivo en la cotidianidad del accionar y cada espacio, cada taller, cada micro radial, cada microcrédito que se entrega se potencia en pos del proyecto común. Promover condiciones que garanticen el ejercicio de los derechos se solidariza con la misión institucional. En el intento de materializar dicha propuesta, se fueron construyendo áreas y subcomisiones: Educación Popular, Comunicación Comunitaria, Economía Social y Solidaria. Cada área tiene una subcomisión con dos referentes, dos secretarios y dos tesoreros. Se piensa que en ese funcionamiento no hay jerarquías ni superioridades, sino diversas responsabilidades que entre los compañeros y compañeras van asumiendo. Los *poriajhuses* y las *poriajhusas* que asumen responsabilidades en las subcomisiones aceptan con humildad tareas que se relacionan con la misión y en el trabajo mancomunado encuentran el espacio en el cual generar condiciones para superar la fragmentación. Una compañera en una reunión del área economía del trabajo en marzo de 2016 sostuvo que “las políticas neoliberales nos enferman y lamentablemente estamos nuevamente sumergidos en ese proceso”. Por eso la necesidad de volver al principio, es decir a la misión, al proyecto político y reconocer que se transita un hecho histórico. Se reconoce en las organizaciones sociales la aparición de la figura del testigo que pudo comprobar cómo se producía un lento repliegue de la pesada estructura del Estado neoliberal y el surgimiento de un Estado inclusivo con memoria cuyo eje fueron los Derechos Humanos, con redistribución que hoy se volvió a direccionar hacia los que más tienen.

En este contexto desde el trabajo entre las áreas, con las subcomisiones es preciso volver a la misión una y mil veces. En los últimos tres años desde *Poriajhú* se pudo experimentar la magnitud de la misión institucional en sus orígenes. Fue a fuerza

de varios encuentros reflexivos en los cuales surgieron cambios sustantivos que despojaron a la misión de alguna omnipotencia fundacional. Cuenta de ello dan los aprendizajes acuñados en la gestión de un gobierno que en doce años demostró que articulando entre organizaciones sociales y las políticas de Estado, se pueden generar mejores condiciones para el reconocimiento y la apropiación de los derechos. Asimismo, las dificultades de la articulación que surgen entre los Estados municipal, provincial y nacional y los ministerios se pusieron en tensión en reiteradas situaciones. De ese modo el vínculo con las organizaciones sociales que se apropiaron de los derechos y se atrevieron a articular con distintas políticas públicas, permitió algunas articulaciones en el entretejido social para lograr el alcance de las políticas en cada uno de los barrios en los que se trabajaba. Aunque en diversas oportunidades esos procedimientos para posibilitar la llegada de esos programas y políticas para garantizar derechos, se vieron obturados a partir de diferencias partidarias entre los Estados municipales, provinciales y nacionales.

En la transformación del Estado nacional, desde *Poriájhú* se hicieron aprendizajes significativos. En ese sentido, el cambio de verbo infinitivo en la misión señala una pista: de *generar espacios de participación...* a *promover participación*, en ese camino, se realizaron esfuerzos para instalar una radio comunitaria. En consecuencia, en una de las reuniones generales de la organización una de las referentes planteó que el montaje de la radio comunitaria se vincula con “desarmar nuestros propios pensamientos colonizados por un plan macabro que nunca llegó a desbaratarse, ancho y largo como América Latina, nos exige estudio, reflexión, creatividad, humildad para darnos un tiempo colectivo” (abril de 2015). A veces se interpela al Estado y otras tantas se acompaña, sobre todo cuando demuestra permeabilidad a los reclamos históricos de las organizaciones libres del pueblo y reconoce la relevancia de sus prácticas territoriales, al tiempo que establece las condiciones para un nuevo relato político. En ese sentido, el Estado propone a las organizaciones correrse del refugio estéril de la resistencia de los noventa o del rol fiscalizador o tercerizador. Impulsa un *nosotros*, motiva un acompañamiento, obliga a profundizar los análisis para no caer en posiciones dogmáticas ni rígidas que limiten la capacidad de pensar e interpelar políticamente (Hoorn y Yovovich, 2015).

Pasar de la resistencia al proyecto es el desafío. Bleichmar (2006), lo plantea en los siguientes términos:

Porque aun amando profundamente a los nuestros, quienes tenemos la capacidad de amar y de construir pese a todo, no pudimos, durante años, brindarles más que basura reciclada, tanto desde el punto de vista material como político, ni podemos todavía terminar de dar el salto de la resistencia al proyecto, a ese proyecto que articule los enclaves fundamentales que posibiliten una existencia humana en condiciones que no sean de despojo de la identidad y de pulverización del futuro (p. 93).

A continuación se presenta las distintas actividades de las áreas y se articula la práctica con los distintos marcos legales, las leyes, las 26.000, se consideran aquí como un diseño, un borrador de participación y democracia. Esas leyes son herramientas que aún no lograron implementarse con toda su intensidad porque las estructuras del sistema neoliberal con los intereses empresariales y corporativos devenidos en partidos políticos resultaron ganadores hasta el momento.

II.5. El área de Educación Popular

El primer proyecto creado a mediados de los años noventa se llamó *Entrando por la Ventana*. El mismo hace referencia al momento en el que las *puertas* oficiales de las escuelas generaban experiencias excluyentes, traumáticas y estigmatizadoras sobre todo para niños, niñas y jóvenes de los barrios empobrecidos. Con las leyes de flexibilización laboral, las fuentes laborales se *cerraban*. De modo que resultó necesario construir ventanas para poder entrar y ejercer los derechos fundamentales que dignifican la vida humana. Los distintos talleres y espacios culturales que se sostienen en *Poriajhú* funcionan con la intención de producir enlaces con otras instituciones y organizaciones. Además, para la organización el *Entrar por la ventana*, cobra un sentido lúdico que requiere de un acompañamiento. Ese sostén y acompañamiento implica que del otro lado de la ventana sobre todo en la escuela, también se construya un *andamio* (Rodari, 2007). Para que los niños y las niñas se animen a ese pasaje habiéndose reconocido sujetos de aprendizajes y no suceda que sean nuevamente expulsados o discriminados.

La fundamentación del proyecto giró en torno a los saberes propios de los adolescentes y jóvenes que viven en situación de vulnerabilidad con respecto a sus derechos y que no siempre encuentran la forma de aflorar dentro del sistema educativo. La escuela es para ellos el lugar del saber, pero ese saber no les pertenece. Está tan lejos de su contexto social que no pueden identificarse con él, circunstancia que se ve agravada por el fuerte componente discriminatorio con el que muchas veces se encuentran. Según los referentes de *Poriajhú*, la mayoría de los docentes entran en contacto con ellos plagados de prejuicios y con escasas herramientas estratégicas para el logro de aprendizajes efectivos, entonces se agudiza la situación y degenera en agresividad, autodesvalorización y abandono escolar. Las familias en todos los casos sostienen que es importante que los chicos estudien, pero carecen de posibilidades para ayudarlos por las propias limitaciones de la pobreza y la exclusión que viven. El que no sabe, no entiende, no aprende, se *aburre*, pero no aburrimiento como falta de diversión, sino como ese no encontrarse reflejado en nada de lo que sucede allí, acallando los pensamientos, el deseo de aprender y la imaginación. Aburrimiento como molestia, fastidio, cansancio, compartido también por los docentes (Fernández, 1995).

Los problemas de conducta que los niños y las niñas tienen en la escuela, la calle, la familia, permiten detectar fallas en el despliegue de la agresión como posibilitadora de aprendizaje. Eso mismo constituye el desafío de vincular la construcción conocimiento nuevo y así aprender desde sus experiencias vitales. Pero si no tienen la posibilidad de participar de un espacio lúdico con adultos responsables, la agresividad se manifiesta en forma de *actos agresivos* y queja, frustración o depresión para los más introvertidos (Fernández, 1995).

Los talleres alternativos y espacios socioculturales permiten cambiar el posicionamiento de los niños, las niñas y los jóvenes en cuanto aprendientes, haciéndole un *atajo al fracaso escolar*. También se moviliza la actividad de pensar, ya que al estar insertos los aprendizajes en situaciones altamente significativas como lo es por ejemplo armar un programa de radio, jugar al ajedrez, hacer la tarea o aprender a cocinar para armar una venta comunitaria con los adultos.

De ese modo, se pretende lograr que la escuela sea un lugar propicio para que los jóvenes entren, así desprevenidos y sorprendidos *por la ventana* porque al ingresar por la puerta se golpearon muchas veces. Por eso se procura que puedan contar con los elementos necesarios para producir procesos de enseñanza-aprendizaje

saludables y significativos. En el intento de arribar a lo que Cullen (2008) plantea respecto del tiempo lúdico en el aprendizaje y resignificación social de la escuela con su tesis “La escuela socializa mediante la enseñanza de conocimientos legitimados públicamente” (Cullen, 2008; p. 34).

Por eso el proyecto se desarrolló en tres ejes: a) el sujeto que aprende y sus conocimientos previos; b) el sujeto que aprende y su contexto en interacción con el sujeto que enseña en el marco institucional; c) el sujeto que aprende en interacción con el que enseña y en relación con el conocimiento.

En la actualidad el área de Educación Popular encuentra un marco de referencia en la Ley de Educación Nacional N° 26.206, sancionada en el año 2006. En su artículo 4 sostiene que:

El Estado nacional, las provincias y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires tienen la responsabilidad principal e indelegable de proveer una educación integral, permanente y de calidad para todos/as los/as habitantes de la Nación, garantizando la igualdad, gratuidad y equidad en el ejercicio de este derecho, con la participación de las organizaciones sociales y las familias.

Un hecho muy significativo fue reflexionado con profundidad en las reuniones del área. A principios del año 2016, una joven que concurrió al espacio de apoyo y acompañamiento educativo en *Poriajhú* durante toda la primaria, transitaba sus primeros pasos en el trayecto escolar de primer año de la escuela secundaria. Dos talleristas fueron a una escuela de enseñanza media, ya que las dificultades de la adolescente se habían abordado a través de estrategias acordadas entre la escuela primaria, la familia, el equipo médico que la atiende y la organización. Era de esperar que la acción mancomunada de todos se siguiera produciendo en esta nueva etapa de la joven. La vicedirectora las atendió haciendo la aclaración que lo hacía *de onda*. La respuesta de las talleristas no se hizo esperar y fue clara, “No de onda no, nosotras tenemos corresponsabilidad como organización social en la educación de los chicos, la ley lo plantea así. Ah Sí, –dice la vicedirectora– hay que estudiar más las leyes”.

El área comprende una serie de talleres destinados a los niños, las niñas y los jóvenes del barrio y la localidad que se acercan para hacer la tarea de la escuela, llevarse un libro, aprender el funcionamiento de la radio.

- Taller de apoyo y acompañamiento escolar, los días miércoles, los viernes y los sábados. En este taller se visualizan muchas de las angustias y contradicciones de los adultos talleristas para no quedar solo en el lugar que pide la maestra de escuela haciendo la tarea. Por eso se van pensando distintas estrategias lúdicas y grupales que permitan revincular a los sujetos con nuevas experiencias de aprendizaje.

- Murga y circo funciona los viernes. Convoca alrededor de 15 jóvenes y adolescentes del barrio.

- Arte y dibujo, funciona los sábados. Durante el 2014 se presentó un proyecto que recibió un premio en la provincia de Santa Fe con el programa Ingenia en conjunto con la productora independiente *Baracunata*. Ello posibilitó grabar un corto audiovisual con el guion creado en el taller y actuación de los niños y niñas. El documental *Uriel y la palangana mágica*, se estrenó en la plaza Antártica Argentina del barrio Copello con presencia masiva de los chicos y chicas que asisten a los talleres, sus familias y otros sectores políticos.

- El Taller de producción radiofónica desde la perspectiva de la radio comunitaria. Funciona los martes y fue seleccionado en la octava convocatoria “La

Universidad y su compromiso con la sociedad” del año 2015 en la Universidad Nacional de Rosario. Con el objetivo de propiciar la producción de contenidos radiofónicos y la participación de vecinos y vecinas, entendiendo a la comunicación como un derecho humano. Siempre desde la visión de la comunicación popular y comunitaria, se genera herramientas para la apropiación de la palabra por parte de los vecinos y vecinas del barrio y la región.

- Espacio cultural de Ajedrez, está los jueves y asisten alrededor de 20 niños, niñas y jóvenes. También se presentó un proyecto de extensión en la novena convocatoria “La Universidad y su compromiso con la sociedad” del año 2016 en la Universidad Nacional de Rosario. Con el objetivo de Fortalecer el sostenimiento del espacio lúdico y potenciar el desarrollo del pensamiento en el marco de un proceso creativo, de construcción de valores, de una experiencia investigativa y promover la construcción del armado de un micro radial en la FM *Poriajhú* sobre ajedrez.

- El taller de Telar funciona los jueves. El objetivo es entramar historias e intercambiar saberes y experiencias sobre la técnica del telar.

- Un Punto de Contacto de ANSES que funcionó hasta el 10 de diciembre de 2015, sostenido por compañeras promotoras de derechos sociales, con el fin de garantizar a las familias el acceso a la Asignación Universal por Hijo (en adelante AUH), el Programa Progresar y otros trámites dependientes de esta entidad;

- Un Punto de Encuentro Comunitario de la Secretaría de Programación para la Prevención de la Drogadicción y la lucha contra el Narcotráfico (SEDRONAR), que funcionó hasta fines de 2015, era un dispositivo de intervención territorial conformado en un espacio de referencia válido para la comunidad, e integrado por un equipo operativo local comprometido con el abordaje preventivo asistencial del consumo problemático de sustancias;

- La Biblioteca Popular y Ludoteca “Pocho Vive” (en homenaje al compañero Claudio Lepratti, militante social asesinado por la policía de la provincia de Santa Fe en medio de la represión del 19 y 20 de diciembre de 2001), en la cual se intenta promover el encuentro con la palabra en niños, niñas, adolescentes y adultos a través de los talleres de lectura. Se organizan presentaciones de libros de historia, de poesías con escritores de la zona. También se está emprendiendo un registro investigativo con entrevistas y charlas-debates transmitidas en vivo por la Radio Comunitaria FM *Poriajhú* sobre la historia y lucha del movimiento obrero en el cordón industrial, con el objetivo de resignificar la memoria colectiva.

En el área de Educación Popular se trabaja en estrecho vínculo con las familias y las escuelas a las que asisten los niños, las niñas, los adolescentes y jóvenes que participan en los espacios. A su vez, con otras veintiocho organizaciones del sur de Santa Fe, *Poriajhú* integra la Red de Organizaciones por el Derecho a la Educación *Estudiar es tu Derecho*, junto con el Ministerio de Educación de la Nación, Fundación Solidaridad, Educación y Sustentabilidad (SES), Cáritas y la Fundación de Organizaciones Comunitarias (FOC). La Red de Organizaciones Sociales por el Derecho a la Educación se constituye a partir de los espacios socioeducativos que funcionan en las comunidades en la cual concurren niños, niñas, jóvenes y adultos en busca de propuestas educativas alternativas. Dichos espacios enriquecen las trayectorias escolares y amplían las experiencias de aprendizaje que trascienden las cuatro paredes del aula. Perczyk (2015) reconoce que las organizaciones comunitarias son una referencia ineludible en el proceso de ampliación de derechos sociales, la implementación de políticas públicas en el territorio y el acompañamiento de los sectores más vulnerables de la sociedad.

Una de las experiencias que más se destaca en esta área se relaciona con el surgimiento de la Asignación Universal por Hijo. Tal como lo expresa una tallerista:

En los talleres tuvo un impacto directo, logramos tener gente que de manera permanente transita por ese espacio y que más allá del cobro de la asignación hoy disfruta de tener una carpeta completa, de poder tener pruebas donde se saque buenas notas, disfruta de mostrar su libreta y lo que es más, vienen acompañados de su familia, el fenómeno que venimos notando a lo largo de este año es la presencia de las mamás que acompañan, se comprometen y si se quieren articulan el trabajo de la organización con la actividad escolar, haciendo de nexo entre la maestra y los talleristas (abril de 2015).

La AUH es una prestación monetaria no contributiva, un seguro social de carácter mensual, que se abona a desempleados, desempleadas u ocupados y ocupadas pero sin registro formal, para uno de los padres por cada menor de 18 años que se encuentre a su cargo o sin límite de edad cuando se trate de una persona con discapacidad. Entró en vigencia el 28 de octubre de 2009 por el decreto 1602/09 del Poder Ejecutivo de la Nación y desde mayo de 2011 se complementó con la *asignación por embarazo para protección social* que otorga a las mujeres embarazadas a partir de las 12 semanas de gestación. Este seguro permite apreciar la interdependencia e indivisibilidad de los derechos, en el derecho a la educación y a la salud de la niñez. La AUH requiere la acreditación, hasta los cuatro años de edad, del cumplimiento de los controles sanitarios y del plan de vacunación obligatorio. Desde los cinco años de edad, el cumplimiento de los controles sanitarios, del plan de vacunación obligatorio y la concurrencia obligatoria de los hijos e hijas a establecimientos educativos públicos.

Además de ser una definición ampliatoria de derechos, es una medida tendiente a recomponer y fortalecer el tejido social que fue deteriorado durante el neoliberalismo de la dictadura cívico-militar y de la década del noventa.

Una de las referentes del área cuenta:

Estamos trabajando en este momento tres niveles, porque hay niños que están en preescolar y vienen a hacer sus trabajos de aprestamientos, niños de enseñanza primaria y jóvenes que están empezando la educación media. También tenemos no tan jóvenes, hay adultos que acercan a la educación media, es una posibilidad que están viendo ya próxima a concretar (mayo de 2015).

En la misma línea de pensamiento se refiere otra tallerista de *Poriajhú* al mencionar que:

la AUH fue una manera de sentir un reconocimiento de derechos, primero tímidamente se acercaban a ver si les correspondía, la mayoría dudaba de que a ellos les correspondiera, no pensaron nunca que los iba a alcanzar la asignación universal y eso fue generando en primer lugar que completaran documentación o que se acomodaran las identidades de muchos chicos se aclararon, hijos de quiénes eran, dónde estaban sus padres, si se hacían cargo o no, cómo se acomodaban todos los temas legales y familiares y después impactó en una presencia masiva en los talleres y en una explosión del apoyo escolar que aumentó en un porcentaje importantísimo, en un 500% (mayo de 2015).

Es posible sostener que la AUH revolucionó, desde su implementación, la vida de las instituciones educativas y comunitarias. La principal transformación a nivel

simbólico es que modifica un imaginario respecto de la educación en la escuela secundaria, los jóvenes tienen derecho a estar allí. La AUH es una política pública, no es una dádiva. Reconoce a los hijos e hijas de trabajadores desocupados o precarizados el mismo derecho del que gozan los del conjunto de trabajadores formales a través del salario familiar.

Desde el trabajo en *Poriajú* se puede dar testimonio sobre cómo a partir de la implementación de esta política pública sobrevino un cambio cuantitativo y cualitativo con respecto a la valorización de la escuela y la acreditación de los saberes. En ese sentido una de las referentes de la organización sostuvo:

Los chicos que antes empezaban el apoyo escolar después de las vacaciones de invierno tímidamente y se agudizaba en septiembre para el fin de año y ahora es febrero y ya empiezan a preguntar cuándo hay apoyo escolar. Hay un interés muy grande y ya no es simplemente el tema porque si cobran o no cobran la asignación, eso va más allá, porque incluso en el anexo de la escuela para adultos primaria, que también se aumentó de 5 o 6 alumnos a 30. Yo tuve un prejuicio porque pensé que la mayoría ingresaba por el Progresar y cuando hablo con la maestra, me dice, no, tres nada más cobran el Progresar y me dejó con la boca abierta. Hay una estimulación y un interés por recuperar el valor de la acreditación del saber que da el haber transcurrido por la escuela y tal vez el acceso a un nivel laboral un poquito más superior (mayo de 2015).

Son muchos los prejuicios que hay que problematizar e interrumpir. Una vez, en relación con la AUH, se registraron los siguientes testimonios en una de las clases de la Especialización en Educación y Derechos Humanos:

La escuela (sobre todo la secundaria) no es para todos; no le da la cabeza, debería estudiar un oficio o ir a trabajar; no deberían obligarlos a venir a la escuela para cobrar la asignación, así aprenden a esperar siempre una limosna o a exigir un beneficio económico por algo que deberían hacer por voluntad propia; lo único que logran es que molesten a los que quieren aprender; no deberían estar acá (en la escuela) porque son chicos del Plan; vienen por el certificado de alumno regular, pero después faltan y desaparecen de la escuela hasta que necesitan otro certificado (Área de Derechos Humanos y Pedagogía de la Memoria, 2015; p. 13).

En estos tiempos de ferocidades hablar de la *ternura* no es ninguna ingenuidad. Para Ulloa (2012) la ternura es un concepto profundamente político y constituye el fundamento de los derechos humanos. De esa manera se llega a poner el acento en la necesidad de resistir la barbarización de los lazos sociales que se atraviesan en la actualidad. Es imprescindible crear un tiempo y espacio de reflexión intersectorial con el objetivo de promover la cultura del cuidado en el marco de los derechos de los niños, niñas y adolescentes. Para así poder articular lo que ocurre en el centro de salud, en la escuela, en los distintos espacios culturales de las organizaciones y movimientos sociales. De ese modo, se establecen redes y construyen relatos para sostener y crear proyectos de vitales.

En ese sentido, la institución debe convertirse en una estructura de acogida que aloje a la niñez y juventud y les permita concebirse y reconocerse como sujetos de derechos. Para esto, los talleristas van más allá de una dimensión meramente declarativa y desarrollan prácticas que promuevan este reconocimiento a través del ejercicio mismo de su ciudadanía. Para que esto también pueda empezar a materializarse en la escuela, tiene que cambiar; se deben superar las prácticas tradicionales que se basan en la concepción del estudiante como un sujeto pasivo,

homogéneo y universal. Esos cambios se vuelven urgentes si se quiere trabajar para promover el cuidado del propio cuerpo, de la salud y el interés por los demás.

Rebecchi (2015) propone democratizar las decisiones que se toman en la escuela, permitir un espacio para la escucha y fomentar vínculos de confianza que sean apuestas a futuro. La escuela debe brindar las condiciones para que la juventud pueda construir un proyecto de vida colectivo. Estas propuestas vuelven a plantear la necesidad de crear espacios de participación como modos de prevención integral. En dicho sentido, la noción de integralidad establece que los derechos no pueden ser satisfechos de manera aislada (uno a uno) o alternativa (unos sí y otros no), sino que es necesario pensarlos como complementarios y convergentes. Por eso los derechos deben ser atendidos de esa forma por las políticas públicas. Dicho en otros términos, las personas no tienen las necesidades fragmentadas por áreas, sino que la vulneración de un derecho generalmente repercute dificultando el acceso a otros. Es por eso que los derechos a la ciudadanía se reconocen de manera integral y simultánea, en función de garantizar una vida digna. Las personas no dividen sus vidas de acuerdo a cada derecho que estén ejerciendo, la práctica de la ciudadanía es compleja, como toda práctica social.

También son de gran importancia los principios planteados en la Convención Internacional de los Derechos del Niño (en adelante CIDN), que la Ley nacional 26.061 retoma, resignifica y adapta a nuestro país. En sus Artículos 28, 29, 30 y 31 se mencionan los principios, y se los asocia a los deberes de los organismos del Estado y sus funcionarios.

La CIDN establece cuatro principios generales para las acciones que garanticen los derechos de niños, niñas y adolescentes, que se deben reflejar en las prácticas escolares:

- El interés superior del niño es aplicable como interpretación general en las medidas que se toman para proteger y garantizar los derechos de niños y niñas. Si bien es un marco orientador del diseño de todas las políticas públicas dirigidas a la infancia, puede tomarse como un criterio en la resolución de situaciones conflictivas que incluyen a niños y niñas, siempre priorizando el cumplimiento prioritario de sus derechos.

- La universalidad o no discriminación refiere a que los niños y niñas gozan de los mismos derechos, sin distinción de sexo, religión, nacionalidad o condiciones personales.

- El carácter integral e indivisible implica que no hay derechos que reemplacen o subsuman a otros porque todos son igual de importantes para que los/as niños y niñas se desarrollen en la plenitud de sus potencialidades. Por lo mismo, los derechos deben cumplirse de manera simultánea, y sin perjuicio unos de otros.

- Los niños y niñas son considerados sujetos de derechos, lo que implica un cambio de perspectiva donde los/as niños/as pasan de meros “receptores pasivos” del cuidado de los/as adultos/as a ser partícipes y protagonistas de sus derechos. Se los reconoce como titulares de derechos, lo que implica que ejercen sus derechos en primera persona, así como también pueden reclamar, organizarse, opinar y ser escuchados.

Esos principios generales otorgan un marco al accionar de adultos responsables del cuidado y protección de derechos de niños, niñas y adolescentes alude específicamente a la forma de desarrollar las políticas públicas en instituciones públicas (sean estatales o privadas). Como la escuela es una institución pública, todos los adultos que trabajan en ella son alcanzados por este marco de acción, porque se

considera que las escuelas forman parte del Sistema de Protección Integral de Derechos.

En la organización se despliegan actividades que buscan tender puentes con la comunidad porque en palabras de Freire (2009) "Enseñar no es transferir conocimientos, sino crear las posibilidades para su producción o construcción" (p. 47). De este modo, se intenta traducir aquello que el educador brasileño planteaba en los años sesenta acerca de *la educación como práctica de la libertad*, pero en el contexto actual; y se entiende la práctica educativa como la creación de posibilidades que garanticen la apropiación y el ejercicio de los derechos. Son esas condiciones las que permiten hacer retroceder la *intimidación* y el silenciamiento para que ese lugar liberado sea ocupado por la *resonancia íntima* (Ulloa, 2011).

II.6. El área de Comunicación Comunitaria

El área de Comunicación Comunitaria sostiene y lleva adelante la radio comunitaria FM *Poriajhú*. Desde el año 2010 integra el Foro Argentino de Radios Comunitarias (en adelante FARCO) y comparte la misión y objetivos: pensar y sentir la comunicación como una herramienta para la organización popular. A su vez participa en la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica, con sede en la ciudad de Quito, Ecuador.

Se consideran radios comunitarias a las emisoras que ejercen la radio- difusión como un servicio a la comunidad y la comunicación como un derecho. Las radios comunitarias se diferencian de las comerciales en tanto no tienen dueños individuales sino que pertenecen a asociaciones civiles, fundaciones y cooperativas. La característica central se encuentra en relación con trabajar y hacer comunicación popular sin fines de lucro.

La radio cuenta con una programación de producción propia que sale de lunes a sábado de 7 a 19 Hs. y en la que se abordan problemáticas relativas al barrio, la ciudad, la provincia, el país y el mundo. Se difunden temas culturales, educativos, de economía solidaria, trabajo, salud y medio ambiente. El recorrido musical de la programación atraviesa diversos estilos y otorga prioridad a las producciones locales para propiciar encuentros con músicos de la zona. Al tiempo que el formato de radio abierta consiste en hacer los programas en lugares elegidos estratégicamente por medio de un equipo de exteriores que la convierte en una herramienta para el desarrollo de la participación. Se integra con un equipo de profesionales de distintas áreas relacionadas a la comunicación, desde locutores, realizadores audiovisuales, comunicadores sociales, periodistas, técnicos en sonido, docentes, estudiantes y vecinos. La decisión de trabajar en un proyecto comunitario pasa por considerar que es posible y necesaria una comunicación de carácter profesional al igual que la de los grandes medios comerciales, pero sostenida en una lógica distinta centrada en los intereses de las comunidades y en la voz de *los que sí tienen voz*, procurando problematizar representaciones sociales discriminatorias y estigmatizantes (Milagro, 2015).

La radio se encuentra en el aire desde el año 2010, en la frecuencia 90.7. Sin embargo, desde hace quince años se realizan programas radiales desde una FM comercial de la localidad y se llevan adelante numerosos talleres radiales con jóvenes de escuelas y organizaciones comunitarias que pertenecen a los barrios más excluidos del llamado Cordón Industrial, en el sur de la provincia de Santa Fe. En *Poriajhú*, desde sus orígenes se tuvo la intención de construir una radio comunitaria y en ese sentido se concretó un pedido de licencia con fecha de presentación el 12 de

diciembre del 2006 y número de expediente 2601.00.0/6, ante el Comité Federal de Radiodifusión.

El equipo comunicacional de FM *Poriajhú* produce una programación de doce horas diarias. La emisora no vende ni alquila espacios sino que genera contenidos articulados con el proyecto integral de la organización. Los espacios de la radio intentan construir en forma colectiva a través de reuniones y de un grupo de facebook mediante el cual se establece la agenda de temas, entrevista a realizar, contactos, sugerencias, comentarios sobre artículos, videos y bibliografía que se pone en común, con el fin de profundizar en las problemáticas que se deciden visibilizar. En ese grupo de facebook, como en las reuniones presenciales participan otros miembros de *Poriajhú*, quienes hacen sus aportes a partir de las otras áreas en que desarrollan sus actividades. Cada nuevo integrante de la radio comunitaria lo hace desde el compromiso de circular por los diferentes programas para aportar a la producción de contenidos y soportes comunicativos como ediciones, apoyos gráficos y móviles de exteriores. Asimismo, se cuenta con la colaboración de columnistas especializados en diferentes temáticas, por ejemplo salud mental y adicciones, medio ambiente, actividades de las escuelas, género, derechos sociales, economía solidaria, agenda cultural y deportes regionales, entre otros. También se intercambia información y reflexiones entre diferentes radios comunitarias de todo el país y se edita un noticiero junto con FARCO.

En el área se considera la Comunicación Comunitaria como un bien cultural de la comunidad que se expresa en múltiples lenguajes. La radio es un relato, una mirada integral del pueblo como protagonista de su propia transformación, con eje en la educación popular. Encuentra inspiración en las concepciones, textos y entrevistas realizadas al filósofo, intelectual, escritor mexicano y militante de numerosos movimientos e instituciones culturales y literarias de Hispanoamérica Fernando Buen Abad Domínguez.

La Radio Comunitaria *Poriajhú* está vinculada a la organización que le dio origen y desde esa integralidad contribuye al intento de superación de la fragmentación social, que impide la visualización y resolución de distintas problemáticas (Binder, 1992). Desde esa mirada, la radio comunitaria intenta visibilizar lo invisible, lo *desaparecido* y trabaja en la multiplicidad de miradas sobre los acontecimientos sociales para aportar a la construcción de la comunidad organizada democráticamente. Por eso se plantea a la comunicación como un derecho que puede ejercer cualquier miembro de la comunidad. Por ello, se ofrecen y sostienen talleres de radio gratuitos, con el fin de que niños, niñas, jóvenes y adultos puedan iniciarse en el lenguaje radiofónico e integrarse a los equipos de la radio comunitaria. En el año 2013 llevaron la experiencia del taller a la Escuela N° 41 "Ángel Piaggio", primera sección de islas, a través del proyecto entrerriano *Taller Flotante*.

El proyecto de la radio se da en el marco de una estrategia política que aporta para garantizar el ejercicio del derecho a la información y la construcción de un barrio, un país con mayor justicia social. A través de la radio se intenta fortalecer los lazos sociales y se la concibe como una herramienta de transformación e inclusión. Una radio para otro mundo, *un mundo donde quepan muchos mundos*, frase del Subcomandante Marcos que siempre recordaba el compañero Pocho Lepratti. Para el área de Comunicación Comunitaria son bien recibidas todas las personas que entienden la participación como un paso fundamental en la transformación de la realidad. Se interactúa con escuelas, sindicatos, cooperativas, municipios, comunas, clubes, organizaciones comunitarias, gobiernos provinciales, legisladores, concejales, ministerios, universidades, estudiantes, profesionales, investigadores, agrupaciones

políticas, educadores populares, comunicadores, emprendedores de la economía solidaria, artesanos, artistas, maestros, jubilados, entre otros. Se intenta provocar en los oyentes la necesidad de ser parte de la solución de los problemas de la comunidad para pensar críticamente y poner en duda los discursos de los medios masivos de comunicación. En ese sentido, se procura demostrar que la realidad es transformable y se entiende que la radio comunitaria es una herramienta para la construcción de ese *otro mundo* con justicia social, el mundo de las comunidades organizadas en forma democrática.

Como espacio socioeducativo la radio visibiliza lo invisible, las voces de la comunidad, de organizaciones, instituciones y clubes, en especial de quienes viven en barrios marginados y muchas veces escuchan cómo se habla de ellos y ellas en los medios comerciales. De esa manera, le devuelven una imagen negativa y disonante, construida sobre la base de prejuicios y discriminación. Esos medios comerciales forjan una imagen negativa que se intenta revertir a partir de micrófonos que difundan los intereses de los barrios, los grupos minoritarios, marginados, discriminados y pobres. También de quienes sufren padecimientos mentales, las víctimas del último genocidio, las víctimas de los agrotóxicos y de los que no tienen acceso a agua potable.

Un ejemplo de ello fue la experiencia que se vivió durante el temporal de 2012, cuando el rumor acerca de los saqueos comenzó a crecer desde los barrios del centro, enfrentando a vecinos y vecinas contra vecinos y vecinas. Mientras los barrios más desfavorecidos ocupaban la escena pública, expresando sus necesidades y la carencia de respuestas frente a la emergencia, el micrófono de la radio comunitaria recorrió los barrios y los grupos de vecinos y vecinas podían reclamar para dar voz a los que eran difamados, tanto en los otros medios como por redes sociales. También, llamaban a la radio o mandaban mensajes, hasta que el discurso que los rotulaba como *violentos* fue dando lugar al verdadero sentido de los reclamos.

El documental radiofónico *Las voces de la tormenta*, se puede ver y escuchar en <http://www.youtube.com/watch?v=5Sk5GSCEYb8>, realizado por FM *Poriajhú* en el marco del concurso DEMO 3.0, organizado por la Defensoría del Público de Santa Fe en el año 2013. Los referentes del área sostienen que esos días serán recordados como aquellos en los que la radio logró incidir en lo político y comunitario, para abrir un debate sobre el modo en el cual los medios monopólicos tratan las noticias. Muchos vecinos del centro cambiaron de opinión y pudieron reflexionar sobre la manipulación de la información.

También, con cierta regularidad se transmiten en directo las sesiones del Concejo Municipal de Capitán Bermúdez y se entretiene el debate con todos los actores que intervienen en cada problemática. Las notas son editadas y publicadas en un boletín digital en Facebook *FM Poriajhú-Una radio para otro mundo* y en el canal de YouTube. Asimismo se cubren todas las campañas electorales, generando debates y acercando a los candidatos y las candidatas las inquietudes de los integrantes de la comunidad. El día de las elecciones hay programación especial, con móviles en las localidades del Cordón Industrial, en los locales de los partidos políticos y las escuelas.

Los integrantes de la comunidad son protagonistas en esa ida y vuelta de la comunicación, llaman o participan en facebook con el objetivo de acercar opiniones, ideas, críticas, adhesiones y diversas denuncias. Así, la radio despeja caminos para acercar las partes. Muchas veces se encuentran soluciones o al menos está la seguridad de haber sido escuchados. Entonces, con la intención de incidir en las políticas públicas, se promueve la difusión de las nuevas leyes nacionales (Salud mental y Adicciones, Protección integral de las Mujeres, Matrimonio Igualitario,

Protección Integral de los niños, niñas y adolescentes, de Medios y servicios Audiovisuales, entre otras). También de leyes provinciales, reglamentaciones, decretos y ordenanzas municipales que colaboran con la apropiación de los derechos en el pueblo y el compromiso de las comunidades en la construcción de condiciones de posibilidad para su cumplimiento y concreción. En ese marco se establece contacto con autoridades y funcionarios de los diferentes estamentos del Estado, así como con periodistas y académicos especializados.

En los talleres de radio que se desarrollan y sostienen anualmente se integran vecinos de diferentes edades. Niños, niñas, jóvenes y adultos experimentan con las herramientas de la comunicación popular y fortalecen los aprendizajes según va surgiendo la necesidad de resolver problemas. Los cuatro pilares fundamentales en la adquisición de lenguajes comunicativos que se ponen en juego son: hablar, escuchar, escribir y leer. A su vez, se generan condiciones que favorecen la continuidad y el fortalecimiento de los trayectos escolares y el acercamiento a oportunidades laborales más favorables.

En marzo de 2015 una vecina y co-conductora del programa *Los Mandingos de la Siesta*, pudo dar el siguiente testimonio:

La radio me abrió muchos espacios. Conozco gente importante que me hace comentarios de lo que digo. Me ayuda a aprender de otros, a ser paciente con el turno de la palabra y a sentirme importante yo también. Volví a estudiar para tener más palabras para comunicarme. La Radio en barrio Copello significa que se da expresión a las personas sin que te impongan política ni religión. Es vivir la libertad de la palabra y tener el derecho a decir palabras y pensamientos propios (En: Milagro, 2015; p. 162).

La radio comunitaria *Poriájú* es un espacio socioeducativo para el equipo de militantes de la comunicación popular porque en primer lugar es un espacio de aprendizajes múltiples, significativos, en estrecho vínculo con la comunidad en la que se producen verdaderos *remolinos* de saberes populares. Luego, porque es un espacio en el que la comunidad también aprende, socializa y se comunica e incluso participa de talleres de radiofonía, ejerciendo su derecho a la comunicación y se apropia de una herramienta política. Un espacio en el cual todos y todas aprenden y transmiten lo hecho con la voz, a través de los micrófonos, invitando y entusiasmando a que se encienda la curiosidad de nuevos aprendizajes en cada casa, cada barrio, en toda Latinoamérica.

La radio transmite desde Capitán Bermúdez en la frecuencia modulada 90.7 y llega desde el norte de la ciudad de Rosario hasta la localidad de Oliveros. A comienzos del 2014, se pudo construir una antena de 75 metros, lo cual permitió mejorar la recepción y expandir el área de cobertura. También se puede escuchar por internet en www.fmporijhu.org.ar, desde cualquier lugar del mundo. La programación es la siguiente: *Bajada de luna*, un programa periodístico que recorre los temas más importantes del Cordón Industrial: *el Hormiguero*, reflexiones, entrevistas, noticias, música y columnistas sobre temas de interés, desde la mirada de la construcción comunitaria, valorización y circulación de saberes populares, articulación de actores que intervienen en las problemáticas abordadas con proyección regional y latinoamericana. *Los mandingos de la siesta*, un programa cuyo eje se centra en el buen vivir de la comunidad y en la visibilización del trabajo de las organizaciones sociales, movimientos de expresión cultural y espacios de articulación con el Estado. *No le mezquinés cumbia a tu vida muchacha*, un programa musical. *La piragua*, un programa poético musical. *Reporter Poriájú*, un resumen informativo diario. Los días jueves, se transmite en vivo desde las sesiones del Concejo Municipal de Capitán

Bermúdez; *Baracunata*, un programa ecléctico. Los sábados, *No le mezquinas cumbia a tu vida muchacha*; *Antes de la peña*, programa folklórico; *Fuga de Medianoche*, programa de interés general.

Vale destacar que la radio comunitaria FM *Poriajhú* fue declarada de interés provincial en el año 2010 por la Cámara de Diputados N° de Expediente 23876. El 19 de mayo de 2016 la radio comunitaria y los talleres que se realizan en el Centro Ecuménico *Poriajhú* fueron declarados de interés municipal por el voto unánime de los concejales de la ciudad. En la declaración se manifestó que:

El Honorable Concejo Municipal Saluda en su 6to Aniversario a la Radio Poriajhú (celebrado el 1ro de mayo) y a su asociación civil Centro Ecuménico Poriajhú y destaca la tarea que desarrollan en nuestra querida ciudad de Capitán Bermúdez. Declara de interés Municipal la labor social de la Radio Comunitaria como única Radio Comunitaria del Cordón Industrial del Sur de la Provincia de Santa Fe (Campeis, 2016).

Además se propuso realizar alguna actividad en conjunto, entre el Concejo y la Radio Comunitaria.

II.7. El área de Economía Social y Solidaria

A mediados de los noventa el eje del trabajo en la organización se relacionó fundamentalmente con lo educativo y con la deserción escolar. Fue a partir de algunos hechos significativos que desde *Poriajhú* se empezó a considerar la dimensión económica. En principio, con la profunda crisis a fines de los años noventa se tuvo que apelar a la creatividad para sobrevivir. Los educadores, las educadoras y los talleristas que iban a dialogar con los padres de los jóvenes que asistían a los talleres, en esos encuentros contaban que no tenían zapatillas, ni ropa. Por eso mismo empezaron a trabajar en pequeños grupos productivos. En el libro *Moneda social: Potencial emancipador y pedagógico de los sistemas monetarios alternativos* María Milagro (2007) cuenta en el capítulo "La experiencia del Centro Ecuménico Poriajhú" que todo empezó en un rancho en el que se lavaba la ropa, se planchaba, se cocinaba, se hacía apoyo escolar y esas actividades se iban integrando con otras actividades.

De ese modo, comenzaron a reflexionar cómo lo económico atraviesa la vida de las personas y a considerar la economía como una ciencia humana en estrecha relación con lo educativo, por la necesidad de aprender que produce y la conformación de lugares para producir esos aprendizajes. Por ejemplo, un emprendimiento de cocina se convertía en una clase de matemáticas y un grupo de madres con dificultades para leer y escribir aprendían a sumar, restar, sacar cuentas, dividir por dos cifras, ya que era necesario sacar sus cuentas para que el emprendimiento pudiera funcionar.

Así fue como avanzaron hasta el año 2000 y la crisis se agudizó, sobre todo en la zona del *cordón industrial*. Se recuerda lo planteado anteriormente, donde se empleaban tres mil obreros sólo quedaron trescientos, por los cambios de tecnología, entre otras cuestiones; pero nunca dejaron de funcionar las empresas. Fueron procesos *dolorosos y terribles los que tocaron vivir*, reconoce una integrante de la organización. En medio de esos conflictos laborales surgió el temor a ser despedidos, lo que produce *inseguridad*, muy latente nuevamente por estos días en los obreros y empleados de la zona. Esos problemas hicieron que circulara poco dinero, los únicos que cobraban eran los docentes y los jubilados. Se llegó a una situación límite en la que prácticamente no había circulante y los emprendimientos que funcionaban bien dejaron de vender porque no había plata.

En esos años surge la idea de hacer el trueque como una posible solución para enfrentar esos problemas. Algunos integrantes de *Porijhú* se ponen en contacto con un nodo de la ciudad de Rosario, van a observar cómo lo hacen y así empieza la discusión-reflexión. En ese momento había alrededor de trece emprendimientos muy pequeños desde mujeres que cosían y otras que hacían alfajores de maicena para facilitar algún ingreso en sus familias. De ese modo, el dinero que ellas ingresaban por mes a partir de su trabajo se equiparaba a un Plan Social de ese momento, el Plan Trabajar.

En esos años todavía no existía el área de economía en la organización, que luego se fue construyendo. Se dio una discusión entre todos los emprendimientos para hacer una moneda propia o bien utilizar la moneda que circulaba en Rosario. Ganó la opción de integrarse, es decir de utilizar una moneda que ya estuviera circulando. Así fue como empezaron a compartir espacios de trueque y en agosto del año 2000 participaban más de cuarenta personas. En julio del 2001 llegaron a participar alrededor de mil quinientas personas, cambio difícil de procesar sostiene Milagro (2007). Se creció como organización y fue imprescindible la formación de equipos para distribuir y delegar tareas. De toda esa experiencia se crea el área de Economía Social y Solidaria.

Una de las dificultades que surgió en esa experiencia se vinculó con que algunas personas iban a destruir lo que se estaba construyendo: una red de Buenos Aires que armaba ferias paralelas, destruyendo los criterios de la organización local. Planteaban soluciones mágicas, como alternativa para espacios en los cuales el trabajo se había convertido en un eje importante y se estaba gestando la resignificación de conocimientos. Para ello, comenzaron a sondear los oficios, los pequeños talleres que estaban cerrados ya que, con la cuestión del empleo en las fábricas y empresas de la zona, tanto los padres y abuelos no pudieron transmitir a sus hijos esos oficios, entonces los jóvenes desocupados no los sabían.

En momentos de crisis se recomponen oficios y tecnologías que parecían haber desaparecido; por ejemplo con la devaluación que redujo bruscamente la capacidad adquisitiva y la importación de manufacturas, se vio revivir los desfallecientes negocios de zapatos, modistas, relojeros, mecánicos de electrodomésticos, ante quienes acudió una clase media que se había acostumbrado a tirar antes que a reparar los objetos en la época del *deme dos* durante la Dictadura y el Plan de la Convertibilidad (Puiggrós y Gagliano; 2004).

También se intentó incluir a las escuelas, ya que se consideró que en una economía alternativa la escuela podría ser protagonista de esas propuestas. En general, la escuela es transmisora de una economía oficial, de una historia oficial y sus criterios; no obstante se fueron abriendo caminos para lograr visualizar una economía alternativa en la que los niños, las niñas y los jóvenes pudieran tener la posibilidad de ver lo local desde otra mirada (Milagro, 2007). Por eso en los espacios de trueque se promovía un momento de reflexión y análisis del sistema económico para entender de qué se trataba, quién era el Ministro, las leyes que se sancionaban, qué es el Fondo Monetario Internacional. En qué afecta y en qué no, qué relación existe entre eso y el cierre de una empresa, con los despidos y finalmente que significaba hacer otra economía en dicho espacio.

Una fortaleza del trueque es el contacto directo entre el productor y el consumidor configurando una relación en la que todos y todas son *prosumidores*. No hay nadie que adquiera sólo el rol de productor o sólo el rol de consumidor, sino que se juega permanentemente los dos roles. Como parte de pago se van intercambiando

productos, servicios y saberes, lo que produce alegría según una de las coordinadoras del trueque porque constituye un ensayo alternativo a lo instituido.

Saiag (2012) liga la noción del crédito en el trueque que se produce en *Poriajhú* con la cuestión de la autoridad, como aquello que no puede tocarse sin que repercuta sobre la definición del colectivo como conjunto. De esa manera plantea que se pudo mantener paridad entre el peso y el crédito para todos los bienes porque el crédito goza de altos niveles de confianza ética e inscribe en gran medida al proyecto político de *Poriajhú* en la concepción de justicia desarrollada por Fraser. Dos condiciones corresponden a dos dimensiones de la justicia, el reconocimiento y la redistribución que también se refieren a lo social y económico respectivamente. Las actividades que se realizan además del trueque, como parte del proyecto común en la organización, favorecen la creación de un grupo basado sobre el principio de la reciprocidad, en tanto forma particular de la interdependencia.

El crédito entonces se construye a la imagen del grupo y cumple una función en su reproducción sobre una base de reciprocidad. La dimensión de la fe del crédito es una referencia implícita a la construcción de una entidad colectiva, sostiene Saiag (2012), porque con la moneda se da una cuestión de fe en el grupo como conjunto. En otras palabras, la fe aparece aquí en referencia implícita a *Poriajhú*, sin la cual la construcción colectiva que se fomenta no tendría sentido.

El área Economía Social y Solidaria acompaña proyectos productivos familiares, asociativos, cooperativos y la comercialización desde la concepción del comercio justo, generando redes y experiencias asociativas, con el aporte de las herramientas del microcrédito, monotributo social, ferias permanentes y marca colectiva. Desde el trabajo en estas áreas, se procura promover la práctica de una comunidad de aprendizaje basada en la responsabilidad colectiva y el compromiso compartido con los derechos de los niños, las niñas y los adolescentes, enmarcado en una perspectiva de trabajo por la defensa y promoción de los derechos humanos.

La *Enramada: almacén de tramas culturales*, es una experiencia que apunta a revertir una de las problemáticas que se identifica entre las personas que acceden al microcrédito como es la comercialización. Dicha problemática se visualiza con fuerza en el año 2005, a partir de evaluaciones participativas realizadas por promotores, promotoras y personas que recibieron el microcrédito del BPBF en *Poriajhú*. Desde esos primeros debates comenzó a gestarse la idea de *La Enramada* y para ello se resignificó la experiencia del trueque y las ferias en los lugares públicos. Se profundizaron conceptos tales como el *comercio justo y economía solidaria*. En junio de 2007, en el marco de un taller de comercialización en el que se integraron nuevos participantes de los BPBF de la Provincia de Entre Ríos, se dio apertura a la *Enramada*. El local comenzó a funcionar sólo por la tarde, luego se sumaron las mañanas. La organización se hacía cargo de los gastos de alquiler, servicios y el acompañamiento desde el equipo de las organizaciones de *Poriajhú* y *Manos Abiertas*. Las personas que recibieron un microcrédito y artesanos de la zona aportaban el 15% de las ventas a fin de implementar mejoras en el local y mantenimiento.

En el año 2008 la *Enramada* fue pasando por varias etapas, hubo momentos de desaliento que se pudieron revertir con la incorporación más activa de las personas que participaban del *Banquito*. Se realizaron intensas asambleas de productores, se incrementó la participación en ferias y con otras organizaciones de la economía solidaria, se constituyó la Red de Comercio Justo del Litoral. También se realizan muestras de fotos, proyección de películas, charlas debate, conferencias, peñas y presentaciones de libros.

Uno de los lemas que aún sigue acompañando es: *su consumo responsable genera trabajo*. Así se profundizó la dimensión del trabajo político de análisis del contexto. Ese proceso impulsó la idea de que *comprar es político*. A mediados del año 2009 se incorporaron más emprendedores y artesanos de la zona. Las herramientas para el aprendizaje de la comercialización se incorporaron a la metodología del BPBF. A su vez se consolidaron espacios de compras comunitarias para abaratar costos de materias primas y sostener calidad y precio de los productos tanto alimenticios como textiles. También se hicieron reuniones de capacitación semanal para productoras de alimentos sobre manipulación, empaquetamiento y experiencia de asociativismo. Se armó la comisión de ferias y sostenimiento de la Red de Comercio Justo. Se acompañó a otros espacios de comercialización en la localidad de Oliveros y en La Toma (empresa recuperada de la localidad de Rosario).

En octubre de 2009 se logra la autosustentabilidad de la *Enramada*. Sus integrantes tienen una práctica de asamblea en la que han crecido participando en la toma de decisiones con respecto a los criterios de la comercialización y en la mejora de su calidad de vida y de sus familias. Hoy trabajan en mejoras de la presentación del local con estudiantes de arquitectura y diseño industrial y también con el taller de ambientación de Industrias culturales realizado en *Poriajhú* con Fundación S.E.S. (Solidaridad, Educación y Sustentabilidad) y el Ministerio de Trabajo de la Nación.

II.8. La Gramilla

La Gramilla nace específicamente como una necesidad de darle un marco a lo que se venía pensando y padeciendo en relación a la fragmentación de las políticas, de los trabajos y acciones de las organizaciones comunitarias en los barrios y entre las organizaciones sociales y el Estado. En esos escenarios, resulta casi imposible que se puedan ejercitar los derechos humanos. Los derechos humanos requieren de un entretejido social que garantice su ejercicio. La fragmentación que viene de la mano del neoliberalismo en los años noventa, es prácticamente provocada para que suceda y se profundice. El hecho de que desde el gobierno nacional se hayan tomado iniciativas a partir de las leyes 26.000, generó en el territorio la necesidad de su implementación. Para que efectivamente se pueda llevar a cabo es necesaria la articulación entre los Estados, las instituciones y las organizaciones barriales.

A partir del año 2014, *Poriajhú* integra una trama de organizaciones sociales y comunitarias que se denominó *La Gramilla* y concreta la primera etapa del proyecto de construcción del *Bosque de la Memoria* en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario. Entonces surgieron los siguientes interrogantes ¿qué condiciones se crean para experimentar (o vivenciar) lo común en el ejercicio de los derechos? Situados en un contexto de batalla cultural ¿cómo se puede producir filiación con luchas de las generaciones anteriores? Preguntas que llevaron a la reflexión acerca de las políticas de Estado en torno a la búsqueda de la memoria, la verdad, la justicia y el ejercicio de los derechos. Se pensó que no es posible separar ni producir dicotomías entre las políticas de Estado y la cuestión de la subjetividad. De ese modo se sostuvo que las políticas de Estado generan condiciones de posibilidad (por lo tanto, no son determinantes) de producción ética para apelar a la construcción del sujeto de derechos.

Resultó ineludible tomar el hito que marcó la última dictadura en relación a la reorganización de las relaciones sociales, vinculado a su fin principal, además de la implantación del neoliberalismo, es decir a la realización simbólica de las prácticas genocidas (Feierstein, 2011), cuyos efectos llegan hasta la actualidad. En relación a

ello, se propuso trabajar a partir de talleres cuyo eje lo constituyó la memoria, como modo de historizar el presente para construir un futuro mejor, más justo, con más solidaridad.

Entonces, *La Gramilla* intenta promover ese modo de estar en el territorio, en el cual las leyes nacionales que apelan al ejercicio de los derechos humanos, puedan tener un escenario favorable para ser experimentados. Así muchas de las personas con las que se trabaja provienen de una historia desde la cual no pueden percibir ni reconocer ningún derecho, ya que cuando desde el Estado se les garantiza alguno, inmediatamente los medios masivos de comunicación los tildan de *vagos* y *planeros*. Esas personas que se sintieron *cosas*, *clientes*, a las que les daban una *dádiva* y un *beneficio* desde el Estado, esas mismas personas al reconocer, apropiarse y ejercer los derechos y responsabilidades, se convierten en sujetos de derechos. Precisamente, *La Gramilla* intenta promover y producir ese pasaje del sujeto de derechos a sujeto político. El sujeto político como aquel que apropiándose de las herramientas que las leyes le confieren, en los escenarios donde esto es promovido para poder ser ejercido, pueda organizarse, defender lo logrado e ir en la búsqueda de lo que falta.

La Gramilla se concibe en un contexto en el que se afirma la vida. Precisamente, fue la llegada de gendarmería la que definió para poner ese nombre. Debido a la preocupación en torno a la fragmentación entre las políticas nacionales, provinciales y locales que se producen en los barrios profundizando los estigmas y la discriminación. *La Gramilla* tiene como marco en primer lugar, la defensa y la promoción de la vida.

Por eso, es preciso:

Problematizar en las instancias de formación, extensión e investigación el rol profesional, las representaciones, prácticas y políticas atravesadas por estereotipos, prejuicios con implicancias en el plano de la salud, tales como la supuesta peligrosidad e irreversibilidad del padecimiento mental, que se traducen en conductas discriminatorias y/o manifestaciones de violencia institucional (Acta N° 6/14, Anexo III; p. 3 y 4).

La gramilla como movimiento social, como trama de organizaciones sociales es un movimiento de lucha contra el neoliberalismo que pretende promover condiciones para el ejercicio y la apropiación de los derechos y no un *sujeto de deshecho*. El sujeto de desechos es un producto del modo de producción del sistema neoliberal, en el que hay excedente de mano de obra para la mercancía que produce y que prescinde de un alto porcentaje de trabajadores. El universo neoliberal promueve que la permanencia en el mundo solo sea posible a través del consumo, quienes no entran en el sistema de las demandas sociales impuestas quedan excluidos y expulsados del sistema, es decir, *desaparecen* de los registros de la historia.

El *engramillado* es una propuesta diferente, un entretejido social en el territorio con raíces profundas que genera una nueva forma de lazo social y que construye, a la vez, un frente solidario. Un modo de pensar la filiación humana en un mundo que exige que la única forma de pertenecer y permanecer en lo social es a través del mérito y el esfuerzo propio. La demanda de la época que propone el universo neoliberal es convertirse en empresarios de sí y así se entra en una situación de autoexplotación. De esa forma, la política neoliberal interviene, modifica y coloniza la subjetividad. La autoexplotación lleva a una situación de auto exigencia que aísla y coloca a los demás como competidores; esta política termina convirtiendo a los revolucionarios en depresivos, señala Ferretti (2016). Las promesas de la felicidad, de que *sí se puede*,

constituyen discursos vacíos de contenidos, pero lleno de intenciones, no atentan al enfrentamiento, sino a una seducción de un gran sector de las masas a creer en los *globos amarillos* y así de a poco se va desapareciendo, como grupos organizados, filiados en ideales de una lucha diferente, cayendo en la impotencia y la depresión. De ese modo, concluye Ferretti (2016) “nos vamos aislando, para proteger lo nuestro con muchas llaves, cámaras de seguridad, alarmas, vigilancia privada, alarmas comunitarias, construimos rejas inexpugnables, sin darnos cuenta, nos encerramos en nuestros propios calabozos” (p. 39).

Capítulo III: Intimidación y realización simbólica de las prácticas genocidas

*Contra el dolor, el olvido y el miedo
nuestra certeza porfiando en el alma;
quienes compartan la loca esperanza,
brújula o flecha de nuevo hacen falta.*
Fragmentos de la *Canción Nueva*
Viglietti, D. (1985)

En el presente capítulo se caracteriza y vincula la *intimidación* con la cuestión de la crueldad, el efecto siniestro, la renegación, el silenciamiento y la degradación de la palabra. Además, se relaciona la inseguridad como situación límite que quiebra la solidaridad y prepara el terreno para la implementación del universo neoliberal como modelo civilizatorio único. A su vez, se recupera la crítica que realiza el Movimiento Ecuaméncico por los Derechos Humanos (en adelante MEDH) desde los años ochenta al derecho clásico, liberal, individualista, para considerar al derecho como una construcción con los demás. En este contexto, se vuelve a pensar la función de la organización social como *tercero de apelación* (Ulloa, 2011, 2012) que aloja diversas problemáticas de la población para poner en tensión con las políticas públicas. Ese recorrido permite contextualizar la experiencia del BPBF en *Poriajhú*, que a través del buen *con-trato* pretende interrumpir el individualismo y la competencia.

Asimismo, se relaciona la *intimidación* y el silenciamiento con la *realización simbólica de las prácticas sociales genocidas*, cuyos efectos *mortificantes* generan un retraimiento individualista, de ensimismamiento yoico, quiebre de la solidaridad y de la confiabilidad. Esto termina por llevar a una compulsión hacia el consumismo irreflexivo. Del mismo modo, el concepto de autonomía con la hegemonía de la lógica del mercado comienza a ser entendido ya no como un *darse a sí mismo la ley* en función de una *ética del bien común* (Hinkemammert y Mora Jiménez, 2009) sino como una realización incondicionada del propio deseo.

Bauman (1999) sostiene que las relaciones sociales son transformadas en un mercado de sensaciones, los otros dejan de existir en tanto fin, ya que el único fin es el *yo y su realización, el yo y su deseo*. Un deseo que finalmente es un *deseo de consumir*, ya sean mercaderías o sensaciones. Por otro lado, desde la concepción del genocidio se puede poner en entredicho al derecho liberal clásico, en tanto se trata de una figura que se ejerce contra un grupo. Las personas no tienen sentido para este “tipo jurídico en tanto individuos, sino como miembros de un colectivo” (Feierstein, 2011; p. 349).

Se puede considerar que en la actualidad promover procesos dialógicos para el ejercicio y la apropiación de los derechos implica la puesta en tensión de los efectos materiales del genocidio que sufrió el país en los años setenta, cuyas heridas aún no están cerradas. La crueldad del secuestro, la tortura, la desaparición forzada de personas y la apropiación de niños y niñas, se perpetúa con la implementación de políticas neoliberales por medio del ajuste, la hiperinflación, la convertibilidad, el desempleo y la miseria que produce la siniestra distribución de los bienes.

III.1. El valor del trabajo comunitario

Bleichmar (2014) sostiene que todo lo que implique formaciones comunitarias es subjetivante, como así también lo es el trabajo compartido y los nexos de solidaridad para ayudar a recomponer el pacto intersubjetivo. El pacto intersubjetivo

se entiende en términos del reconocimiento de que la otra persona es otro humano y no simplemente un obstáculo o un vehiculizador de la acción.

La *intimidación* y el efecto siniestro borran el registro de las otras personas en tanto semejantes. En consecuencia, la *intimidación* y el silenciamiento apagan la posibilidad de la implicancia, el compromiso y la participación con alguna tarea o proyecto en común. En ese sentido una de las personas que recibió un microcrédito y participa en la *vida de centro*, sostiene lo siguiente con respecto a la manera de comenzar su experiencia en el BPBF en *Poriajhú*: “entrar con vergüenza, con desconfianza, con la cabeza mirando al piso, desde el beneficio meramente individual como si fuera una dádiva” (julio de 2014). Para luego, al habitar el espacio y el tiempo de encuentro en la *vida de centro* se logra transitar hacia la posibilidad de constituirse en sujeto de derechos es decir, “salir con dignidad y con la frente alta” (julio de 2014). Es posible considerar que a partir del compromiso asumido y la participación en la *vida de centro*, a través del entramado dialógico (Freire, 1985) y el debate (Ulloa, 2011), se intenta interrumpir los efectos intimidatorios que someten y silencian. Para así arribar a la producción de experiencias en torno a la reciprocidad, la cooperación, el ejercicio de prácticas autónomas y solidarias.

En ese proceso, los efectos *intimidatorios* que se problematizan son, en primer lugar, la cuestión de *la inseguridad*, actualmente desplazada de la escena mediática corporativa por la corrupción, los robos, los linchamientos, la violencia y la muerte. También se considera en consonancia con los efectos del terror de la dictadura, las marcas de las políticas neoliberales que promovieron prácticas clientelares, asistencialistas, de sometimiento y en muchas historias de humillación. De manera cotidiana, se presencian formas en las cuales los sujetos al ser despojados de la identidad, también son despojados de ciertos principios vitales. En esa perspectiva, Bleichmar (2014) une el sentido de la justicia en términos de aplicación de la ley y el sentido de la justicia en términos de equidad. Muchas personas dejan de tener la posibilidad de estructurarse en algún lugar que les permita respetarse a sí mismo y respetar al otro. De ese modo, se pierde la oportunidad de preguntarse por el valor de la vida.

En el trabajo que se realiza desde *Poriajhú* en la *vida de centro* se promueve la construcción de legalidades, lo cual implica el reconocimiento y la apropiación de los derechos. Por eso, el equipo promotor y los referentes de la organización, ante la desconfianza y la vergüenza que manifestaban tener algunas personas al recibir el microcrédito, responden que “no es que te bancamos en el *Banquito* sino que te reconocemos, esto es un derecho y hay una ley de microcrédito” (julio de 2015). Bleichmar (2014) asevera que la ruptura de los lazos solidarios es algo que está atravesando a todo el mundo y que forma parte de la desobjetivación. La solidaridad no es sólo dar lo que a uno le sobra, se vincula con poder privarse de algo de uno mismo y no se trata sólo de dinero y objetos, sino también de tiempo y capacidad de escucha. Si se pierde esa idea, se confunde fácilmente solidaridad con caridad y con tolerancia. En una entrevista con una de las referentes del área de Economía Social y Solidaria sostiene “entendimos que era necesario trabajar en la vida de centro, los derechos, las leyes ¿en qué momento llegaron? ¿Qué luchas se hicieron?” (octubre de 2015). En este punto vale recordar que uno de los principios que se sostienen en la organización desde los momentos fundacionales en los años noventa y la misión institucional se relaciona con la idea de que *la solidaridad sin justicia es caridad*.

Es interesante la diferencia que introduce Bleichmar (2014) entre alguien que es *asistenciado* en términos integrales y alguien que es *asistenciado* en términos de darle algo para que sobreviva. Éste último, sabe que sobra en la sociedad y que se lo

mantiene con vida simplemente porque la sociedad no puede dejarlo desaparecer biológicamente, pero ya no puede considerar que la sociedad tenga una obligación con él o ella, considera que lo hace porque el otro es moral, pero él o ella han dejado de serlo. Se puede deducir de ese modo que se ha ido perdiendo eso que se llama solidaridad.

La necesidad de justicia se manifiesta de distintas maneras y se debe fortalecer con argumentos que rebatan esa idea fácil que circula con respecto a la meritocracia o que cada uno tiene lo que busca. Esto constituye una terrible inmoralidad, porque indica que se ha perdido toda posibilidad de pensar que aquel que es aniquilado o intimidado por defender y cuidar a los demás en realidad se está haciendo cargo justamente de aquello que otros y otras no hicieron. En ese sentido, Bleichmar (2014) plantea el siguiente ejemplo que hace referencia quienes mueren por enfrentar a las mafias, haciéndose cargo del enfrentamiento con las mafias que tantos están dispuestos a sostener con su silencio o con su inmoralidad. No como cómplices en el sentido de recibir una parte, pero sí como cómplices morales en la medida en que están dispuestos a dejarlas operar para no sufrir los coletazos de esa batalla brutal que se tiene que dar para mejorar la patria.

En el siguiente apartado se aborda la cuestión de *la realización simbólica de las prácticas sociales genocidas*, su funcionalidad y el cercenamiento de las prácticas autónomas, para luego establecer una relación con la *intimidación* y la mortificación cultural. La *inseguridad* que quiebra la solidaridad es la otra cara del individualismo y la flexibilización, la degradación de la palabra, la crueldad y el efecto siniestro (Ulloa, 2011 y 2012).

III.2. La funcionalidad de las prácticas sociales genocidas

Feierstein (2015) sostiene que los genocidios reorganizadores son intentos de poner un freno en el proceso de pasaje de una moral heterónoma a una moral autónoma. En efecto, es a través del terror como desarticulador de las relaciones sociales que se van cercenando los lugares en los cuales el sujeto se humaniza. En consecuencia, mediante la desconfianza pretenden la destrucción del surgimiento de la reciprocidad, la cooperación y la solidaridad.

De esa manera, Feierstein (2015) recupera algunos planteos de Piaget (1984) para elucidar el doble carácter en la constitución de los ordenamientos normativos, los que tienen en su origen, tanto relaciones de presión como relaciones de cooperación. Así pues, la supremacía de las relaciones de presión tiende a generar resoluciones expiatorias de los conflictos. Y la preeminencia de las relaciones de cooperación tiende a construir una manera más reparatoria del conflicto. También busca comprender cómo se construye el pasaje de la moralidad heterónoma (vinculada a la obligación) hacia la moralidad autónoma (basada en la cooperación). Además, en ese pasaje se construyen distintas nociones sobre la justicia y la injusticia.

La justicia retributiva tiene un desarrollo propio y escalonado en los modos de establecer vinculaciones entre injusticias y sanciones, en los cuales las nociones de igualdad y equidad se abren camino lentamente hasta impugnar la propia esencia retributiva de la noción de justicia, para generar un salto cualitativo hacia una visión *distributiva* (Feierstein, 2015). En ese sentido, Piaget (1984) encuentra una primera distinción entre las sanciones que califica como *expiatorias* y las basadas en relaciones de reciprocidad, que denomina *reparatorias*.

Las sanciones *expiatorias* tienen un carácter arbitrario, se constituyen de modo heterónomo, vienen desde afuera a través de la presión impuesta por las reglas de

autoridad. Se articulan con una moral de la obligación y el principio *expiatorio* sostiene que, a mayor gravedad de la acción cometida, se debe imponer mayor sufrimiento. Las sanciones *reparatorias* son más complejas y presentan matices en los cuales gana fuerza una moral de la cooperación que de a poco construye grados de independencia de la regulación heterónoma. Se unen a reglas de igualdad que implican distintos modos de articulación entre la injusticia cometida y el castigo, hasta permitir la aparición del concepto de equidad. La equidad como una noción más refinada de justicia, que “consiste en no definir nunca la igualdad sin tener en cuenta la situación particular de cada cual” (Piaget, 1984; p. 239).

El pasaje de la mirada expiatoria a la reparatoria, se manifiesta como expresión del pasaje de la heteronomía a la autonomía. Si bien constituye una tendencia general de la evolución intelectual, el criterio moral no puede ser pensado en términos meramente evolutivos. Asimismo, la moralidad se ve atravesada por posicionamientos políticos que exceden y determinan al razonamiento lógico (Feierstein, 2015).

En este punto se plantea una vuelta al principio de este apartado y se retoman los planteos de Lemkin (en Feierstein, 2015), desde cuya perspectiva el objetivo de los genocidios, por oposición a las masacres antiguas, no radica en aquellos sujetos a los que se aniquila, sino en el efecto del proceso de aniquilamiento en toda la sociedad. Es decir, los efectos que produce la muerte de algunos en *aquellos que quedan vivos*.

Por eso mismo, en los genocidios modernos el aniquilamiento no es el fin de la acción sino su herramienta. Lemkin sostenía en 1943 que “El genocidio tiene dos etapas: una, la destrucción del patrón nacional del grupo oprimido; la otra la imposición del patrón nacional del opresor” (Lemkin en Feierstein, 2015; p. 173). Lo que constituye una tecnología de poder que se había iniciado con el modelo inquisitorial y la persecución a los herejes y las brujas durante toda la primera mitad del segundo milenio. Entonces, como precedentes del modelo inquisitorial, el campo de concentración configura el funcionamiento fundamental de los genocidios modernos. Por medio de la secuencia *interrogación-confesión-delación* se reformulan las relaciones sociales a través del terror. El modelo concentracionario, utilizando el terror de los crímenes de Estado, busca construir un sistema de relaciones sociales en el cual el otro es un posible delator o el próximo en ser delatado. Al instalar el terror sobre el conjunto, el modelo concentracionario intenta reformular las relaciones sociales para crear la imagen colectiva de una *sociedad de delatores* (Feierstein, 2015).

En el caso de la dictadura militar de 1976 en Argentina se formaliza explícitamente el carácter de peligrosidad de las prácticas de autonomía. Por ejemplo, prohibieron la enseñanza de la *teoría de los conjuntos* de la matemática moderna y en el año 1977, el Ministerio de Educación distribuyó un librito titulado *Subversión en el ámbito educativo*. Pero una vez llevado a cabo el exterminio, a través del terror y el aniquilamiento de las relaciones de reciprocidad entre pares, el genocidio continúa su realización a posteriori por medio de lo que Feierstein (2011) plantea como *realización simbólica de las prácticas sociales genocidas*. En tanto:

La eliminación y negación material de los cuerpos que representan esas relaciones de autonomía no termina de realizarse, no termina de definirse, si no hay una posterior negación simbólica de los mismos. Lo que aparece en los discursos posteriores al genocidio es toda una lógica de construcción de la inexistencia de esa relación social, ni siquiera como memoria (Feierstein, 2011; p. 128).

Es a partir de aquí que se inicia un proceso de resignificación de lo ocurrido. Las víctimas fueron eliminadas por las prácticas que sostenían, en el discurso

argentino posterior, durante los años ochenta, el carácter de esas prácticas queda negado y aparece un discurso que, en la oposición a la lógica del *por algo será*, termina respondiendo con la lógica del *no había hecho nada*. Por lo que, desde ese lugar queda negada simbólicamente la práctica que dio origen a la desaparición. Esta negación opera en un doble sentido, por un lado impide la reapropiación de la práctica, y por otro lado, es un reaseguro del terror (Feierstein, 2011).

Puede observarse en varios documentos los objetivos preparados por la dictadura militar, como parte de sus campañas *antisubversivas*. En las *Instrucciones para detectar indicios subversivos en la enseñanza de sus hijos*, pretenden involucrar a los padres como *informantes* del accionar de maestros y estudiantes señalando como peligroso la utilización de los vocablos *diálogo, burguesía, proletariado, América Latina, capitalismo*. De hecho, la inclusión del vocablo *diálogo* hacía referencia más propiamente a un modo de relación social, que superaba la mera adscripción ideológica. El documento mencionado sostiene que el trabajo grupal que sustituyó a la *responsabilidad personal* puede efectivamente ser utilizado para despersonalizar a la niñez, para generar acostumbamiento hacia la pereza y facilitar su adoctrinamiento por estudiantes previamente elegidos para *pasar ideas*. De ese modo, el trabajo grupal parece mucho menos una *estrategia marxista* que una manera de promover la cooperación entre pares y las acciones solidarias en la búsqueda de un mundo más justo. Es decir, aquellas prácticas grupales y solidarias clausuradas por la dictadura pasan a ser reemplazadas por la *responsabilidad personal*.

Esa misma lógica de deconstrucción de la confianza en los demás a través de la delación es la que genera una relación unidireccional con el poder. El semejante genera desconfianza, esa otra persona que podría ser un par recíproco es quien en realidad puede estar denunciando la acción propia y la forma de defensa pasa a ser la de convertirse en delator antes de ser delatado. Por eso el delator llega a ser delator no sólo por convicción ideológica sino también por el miedo a ser delatado (Feierstein, 2011). De ese modo, la reciprocidad, la solidaridad y la confianza quedan totalmente quebradas. El par pasa a ser el enemigo y el poder institucional el aliado. La delación logra invertir en las relaciones sociales a través de la naturalización del poder y la cosificación del par como enemigo. Eso mismo conduce a la lógica de la competencia mercantil al plano de las relaciones morales. En ese sentido cada persona compete por la aprobación más clara de su conducta por parte del poder, al modo de la competencia por una mejor posición económica en el mercado (Feierstein, 2011). Esa lógica, que opera como mecanismo de destrucción de relaciones sociales durante el período propiamente genocida, se reestructura y reproduce como mecanismo de destrucción de las relaciones sociales ya sin la existencia del aparato genocida en acción. Esta relación individualizante con el poder y esa destrucción de las relaciones sociales en torno a la solidaridad, a la confianza y al desarrollo de la capacidad de pensar a los demás como pares recíprocos, se traslada a todos los ámbitos de práctica social. Feierstein (2011) plantea que esa modalidad individualista y desmantelamiento de los vínculos solidarios, marcan la tremenda dificultad en la Argentina posgenocida para articular una práctica colectiva.

Mientras todo aquello que posibilita la fantasía de la salvación individual, residuo que dejó la década del setenta y después la década del noventa se enlaza con aspectos más egoístas, narcisistas y desubjetivados de la relación con los demás (Bleichmar, 2014). De esa forma se expresan modos violentos y homicidas en la sociedad. Inclusive los niños y las niñas, son educados en estos procesos de desmantelamiento, con la idea de que el otro es un competidor, un adversario o un posible socio. Pero nunca, los demás se constituyen en alguien con el cual se tiene

puede establecer relaciones de reciprocidad y cooperación solidaria. Una de las consecuencias del terror sistemático es el arrasamiento de la estructura yoica, que quiebra la confianza en sí mismo y con los demás.

Feierstein (2012) plantea que las *ideologías del sinsentido* surgen como respuestas que pretenden preservar al yo ante las consecuencias traumáticas del terror articulándose con la *desensibilización* y por lo tanto también, con la *mortificación cultural* (Ulloa, 2012). Eso mismo constituye una legitimación y justificación del arrasamiento que clausura su posible problematización. La *ideología del sinsentido* no sólo no asume los daños que dejó el arrasamiento, sino que además agrega la clausura de la puesta en palabras del arrasamiento. Pero ya no desde el silencio opresivo sino que, lo reemplaza con otras palabras, que pasan a clausurar la posibilidad de *elaboración* al sostener que no hay nada que elaborar porque en verdad *nunca hubo nada ahí* (Feierstein, 2012). El sinsentido se instala como relato dogmático y cerrado sobre sí mismo, sosteniendo la negación del arrasamiento no desde la negación del terror, sino que desde el otro extremo, niega el arrasamiento al confirmar que en verdad *no había, ni nunca hubo nada ahí*.

De ese modo, *la realización simbólica de un genocidio* implica la capacidad de instalar en los procesos de la memoria no sólo que ya no hay identidad. No sólo no hay movimientos contestatarios ni acciones solidarias, sino que en verdad nunca los hubo. De tal manera:

No hay nada que reconstruir, no hay trabajo de elaboración a realizar, porque nunca hubo en verdad ningún yo, ningún sujeto, nunca existió *nada ahí* que pudiera ser arrasado y que requiera nada para *elaborar*, ya que sólo hay nada. (Feierstein, 2012; p. 88).

Por eso se destaca que el trabajo de *elaboración* sólo puede hacerse con lo propio, es decir, lo ajeno queda por fuera de su esfera de influencia. Por ende, si se observa el proceso como una *destrucción del grupo nacional argentino*, se logra involucrar en la afección a la población argentina como tal, ya no como individuos sino en tanto miembros de una colectividad que se encuentra afectada por el aniquilamiento y el terror. Feierstein (2012) propone que al discutir la cuestión de la apropiación y ajenización de los hechos se podrá apreciar la potencia de ese modelo narrativo. En esa perspectiva, llega a sostener la idea de que el genocidio de los años setenta buscó desalinearse la separación entre *víctimas directas y sociedad*, para que la ausencia y la desaparición forzada de personas no se pueda percibir como ausencia de una parte de sí, ni del propio grupo. Resulta relevante el vacío que ha dejado el aniquilamiento, el terror y la desaparición forzada de personas, en la búsqueda por reconstituir una identidad narrativa que pueda estructurarse y fundarse en el momento traumático.

Por lo tanto, tal como sugiere Benjamin (2007) apropiarse o *adueñarse de un recuerdo tal como relampaguea en un instante de peligro*, podría desarrollar la capacidad de reconstruir una identidad desde lo personal y lo histórico-social. En otros términos se puede plantear la reconstrucción de ciertos procesos identitarios desde aquello que no pudo ser. Parafraseando a Quiroga (2016) *no tenemos sus cuerpos pero tenemos sus sueños*. Por eso, es imprescindible la construcción de un proyecto de país con Memoria, Verdad y Justicia Social. Si se piensa al trabajo de elaboración de las experiencias traumáticas como un proceso histórico-social, no se puede desvincular de lo que ocurre en el propio territorio de la experiencia cultural, de lo común y de lo público. El trabajo de *elaboración* se enlaza con la lucha por restablecer

un mayor nivel de *autodeterminación*, en el sentido originario del término autonomía, como posibilidad de *darnos la ley* (Feierstein, 2012).

En la tesis se sostiene que restablecer mayores niveles de autodeterminación no implica la independencia y desresponsabilización del Estado (nacional, provincial y municipal), como pretende propagar el universo neoliberal para quedar subsumido en las lógicas del mercado. Si no más bien con el diálogo y la puesta en tensión entre organizaciones y movimientos sociales y las políticas de Estado, para incidir en la formulación e implementación de políticas públicas que garanticen el ejercicio de los derechos humanos. Cualquier intento de modelo contrahegemónico, requiere de la cooperación de centenares de miles de personas capaces de dialogar en un contexto de reciprocidad, con aptitud para confiar en los demás. Los genocidios reorganizadores crean sociedades de sobrevivientes y es con dicho terror con lo que debe lidiar la sociedad (Feierstein, 2015).

A continuación, se caracteriza la cuestión de la crueldad y el efecto siniestro como modo de perpetuar las prácticas sociales genocidas. A su vez se empieza a enlazar la cuestión de la inseguridad como uno de los indicadores que promueven el individualismo y el quiebre de la solidaridad en la actualidad.

III.3. La crueldad y el efecto siniestro

En este apartado se parte de la idea de sostener que solo es posible promover condiciones para la apropiación, el reconocimiento y el ejercicio de los derechos cuando se procura problematizar las situaciones que intimidan, silencian y deshumanizan y, por otro lado, cuando las relaciones entre la crueldad, la renegación, el efecto siniestro (Ulloa, 2012) y la *realización simbólica de las prácticas sociales genocidas* (Feierstein, 2011) se expresan como dificultades a la hora de intentar articular prácticas colectivas.

Como ya se mencionó, en esta tesis se abordan algunos dichos y creencias con cierto tinte discriminatorio, en torno a *la inseguridad* y lo que algunas de las personas que participan en la *vida de centro* del BPBF cuentan que en diversas situaciones son tratadas por sus familiares y vecinos como “negros, vagos, planeros que reciben esa plata del Estado porque ellos pagan los impuestos” (noviembre de 2014). Estos prejuicios son constantemente propagados por los medios masivos de comunicación. En esa perspectiva, Alemán (2017) considera cómo esa modalidad perversa que discrimina y denigra, es adoptada por la televisión argentina y exige un tiempo histórico-cultural para su cocción y circulación. Dicho autor sostiene que la dictadura genocida del período 1976-1983 ha funcionado como una *escena primaria* de la nación argentina, en la que algunos de sus dispositivos de producción de subjetividad prosiguen de un modo eficaz su tarea. Podría plantearse que actualmente se asiste a una reactivación de esos dispositivos que permanecían sedimentados en el orden socio-simbólico argentino.

Merlín (2017) plantea que el poder político-económico parte del poder judicial, con sus medios de comunicación corporativos ponen en juego una modalidad antidemocrática en países latinoamericanos. De este modo pretenden desestabilizar gobiernos democráticos con golpes de Estado institucionales para la implementación de políticas neoliberales. En ese proceso, los medios de comunicación corporativos configuran la realidad, operando sobre las subjetividades y manipulando significaciones para colonizar la opinión pública, desapareciendo el disenso y la pluralidad.

Así gran parte del espacio público es ocupado por los medios de comunicación; que lo transforman en el seno del odio y la agresión entre las personas. En este sentido, el derecho a la libre expresión se confunde con una libertad de agresión en la escena pública. De manera desmedida e insistente, en la televisión se emiten mensajes agresivos, hostiles que incrementan el miedo, la angustia, el terror y el odio, y que luego las personas reproducen, propagándose en la comunidad.

Esta modalidad da sustento a la hostilidad entre los miembros de la cultura, provoca sentimientos persecutorios que funcionan como desencadenantes de enfermedades psíquicas. El enemigo es el prójimo que deviene en un objeto hostil al que se puede humillar, degradar y maltratar. Por todo esto, Merlín (2017) sostiene que los medios de comunicación corporativos se transformaron en un dispositivo de disciplinamiento y producción de subjetividad desde el cual se administra información, deciden e imponen los sentidos comunes y delimitan la vida de todos y todas.

El universo neoliberal construye una *encerrona trágica* que es necesario interrumpir. Cuando aparece el desprecio y la cruel indiferencia se obtura la posibilidad de dialogar y debatir ideas para emprender acciones solidarias hacia un mundo más justo. Hasta tanto esos obstáculos no se hagan visibles y pensables como sociedad, nada se puede avanzar en la reconstrucción de los vínculos solidarios. Recomponer la esperanza es uno de los desafíos que se atraviesan en la *vida de centro* del BPBF en *Poriajhú*; recomponer la esperanza de que la palabra sea escuchada e implicarse en la construcción de otro mundo posible. En este contexto, se pensó la función de la organización social como *tercero de apelación* (Ulloa, 2012) que aloja diversas problemáticas de la población. Del mismo modo, es importante construir disponibilidad para la escucha en la *vida de centro*, para alojar esos dichos y creencias. El hecho de poder reconocer y percibir cuáles son las palabras y dichos que producen maltrato y discriminación, se torna imprescindible para desnaturalizar esa modalidad de relación social.

Ulloa (2012) plantea que en la medida que se logra superar la *intimidación*, se recuperan condiciones de *resonancia íntima* en la que se expresa activamente el sujeto solidario. Pero cuando prevalece la *intimidación* y el silenciamiento, retrocede la necesaria *resonancia íntima* que permite recibir el decir del otro investido libidinalmente de interés. Un mecanismo que predomina en todos estos cuadros mortificantes es el que desde el psicoanálisis se define como renegación. En primer término, implica un repudio que impide advertir las condiciones contextuales en las que se vive, como ser el clima de hostilidad intimidatoria.

Este repudio se refuerza al negar que se está negando, de modo que a la fragmentación de la comunicación y del espacio se suma una verdadera fragmentación del aparato psíquico de los individuos. Por eso la renegación, en su doble vuelta, constituye con certeza una amputación del pensamiento, de efectos idiotizantes, incluso más allá de la etimología griega (Ulloa, 2012; p. 223).

Algunos de los indicadores de esta situación coinciden con la desaparición de la valentía, lo que da lugar a la resignación e incluso el establecimiento de una suerte de idiotismo. En ese sentido, Ulloa (2012) alude a aquel que al no tener ideas claras acerca de lo que le sucede en relación con lo que hace, tampoco puede dar cuenta en lo público o privado de su situación. La desconfianza, la inseguridad y el individualismo competitivo pasan a ser un rasgo dominante en la vida social y se diseminan en las relaciones íntimas. Galende (2015) vincula el poder de la ideología de mercado con la capacidad de incrementar la incertidumbre y la inseguridad, aislando individuos y potenciando su capacidad de consumir. A través de la

desconfianza en los demás, la competencia y la conformación del prójimo como rival, la inseguridad de la vida en común, lleva a los individuos a un repliegue y ensimismamiento, lo que empobrece seriamente lo común de lo público, la política, la amistad y el amor.

Se considera la propuesta de Winnicott (2009) quien afirma que la esencia de la crueldad consiste en destruir en un sujeto la esperanza que brinda sentido al impulso creativo y al pensamiento para vivir experiencias culturales. Como se ha afirmado, recomponer la esperanza es uno de los desafíos que se atraviesan en la *vida de centro* del BPBF en *Poriájhú*. Recomponer la esperanza y la fe de que la palabra pueda ser escuchada e implicarse en la construcción de otro mundo posible. Por eso mismo se trabaja en forma estrecha con los procederes críticos de Ulloa (2011) en torno a la *numerosidad social*. La crueldad, siguiendo a Bleichmar (2014) no sólo es el maltrato, sino también es la indiferencia ante el sufrimiento de los demás. Al mismo tiempo, se trata del conflicto entre desentenderse del otro para afirmar la supuesta libertad personal o bien, para mantener la palabra, la promesa realizada y el compromiso asumido. De hecho, eso mismo es algo que se pone en tensión en la experiencia del BPBF ya que se trata de asumir el compromiso de estar para participar en la *vida de centro* y poder contar con los demás.

Ulloa (2001) se ocupa de la crueldad como aquella que necesita de un dispositivo sociocultural cómplice en el cual sostener la pretensión de impunidad, cuyo eje es *la encerrona trágica*. Esta implica una situación de dos lugares, el victimario, protegido por su pretensión de impunidad, y la víctima, desprotegida de todo auxilio. Falta la presencia de un *tercero de apelación* que interrumpa esa encerrona cuyo paradigma es la mesa de tortura pero que en la estructura social se expresa de otras maneras: por ejemplo, cuando sus habitantes están impedidos de ser no sólo hechura sino hacedores de la cultura.

Más allá de la atroz tortura, hay una multitud de encerronas de esa naturaleza. Se configuran cada vez que alguien, para dejar de sufrir o para cubrir las necesidades elementales de alimentos, de salud y trabajo, depende de alguien o algo que los maltrata sin que exista una terceridad que imponga la ley. En esa dirección, Ulloa (1999) desarrolla un abordaje metapsicológico que devela la universal disposición hacia crueldad, como estructura potencialmente reactivable, en grados y calidades distintas en todo sujeto humano.

En torno a la vera crueldad, Ulloa (2001) propone la hipótesis metapsicológica acerca de una *patología de fronteras*:

Fronteras en realidad fracasadas, en tanto un nivel pulsional precariamente establecido, de resultas grave y tempranos trastornos en la constitución del sujeto. Fronteras que no logran establecer la separación entre el instinto, polo de lo real y epígono de la natura, y el polo metafórico producto de la cultura (Ulloa, 2001; p. 163).

Se subraya que no sólo no se establece la nitidez de una coartación cultural que separe la condición natural del hombre y la mujer de su condición cultural. Sino que además la precariedad pulsional mal establecida termina corrompiendo lo instintivo y pone al servicio de la crueldad su natural agresividad. Para Ulloa (2001) el instinto nunca es cruel ya que se rige por las leyes de la evolución de las especies en la que la lucha por la vida supone la agresividad. Desde esta perspectiva, la crueldad es siempre producción sociocultural. Por eso, la crueldad no suele ser ajena a la dinámica de las instituciones y se suele expresar en el saber cruel, de hecho, como negación misma de todo saber que despliega su furia y operaciones a todo lo que aparece como distinto al saber dominante en una determinada época institucional. Así

se llegan a implementar diversas formas de exclusión y odio encubierto de indiferente desprecio. Todo ocurre en términos de un matar con la indiferencia.

Ulloa (2000) realiza una interesante pregunta de fácil respuesta pero de difícil solución. *¿Es siempre punible el comportamiento del cruel?* Sí, pero de una manera que no quede reducido sólo al actor directo del accionar cruel. Se debería incluir en la sanción distintos círculos concéntricos que constituyen el imprescindible dispositivo sociocultural para el accionar cruel: por ejemplo, tal es el caso de quienes brindan sostén de logística y especialmente sobre aquellos que organizan políticas socioeconómicas a partir de los aparatos del terror, verdaderos responsables intelectuales y activos beneficiarios de la crueldad.

Desde dicha perspectiva, la banalización del término ética puede llegar a jugar a favor de una connivencia con lo cruel, sobre todo cuando se designa una actitud abstinenta que se limita a hacer únicamente lo correcto. Si bien ello no deja de ser un mérito, se aleja de un accionar activo y eficaz. Una ética no abstinenta puede llegar a configurar una forma moderna de la utopía, con tónica hoy, en la medida que se propone otra doble negación, ahora se contraponen a la renegación que además de negar, niega que esté negando. De lo que se trata aquí es justamente de la negación a aceptar lo que niega lo real, ya que la crueldad es una instancia real (Ulloa, 2000).

Se relaciona lo cruel con el efecto siniestro. Por eso se busca problematizar la *intimidación* y promover posibles interrupciones que den paso a la confianza, la dignidad y las acciones solidarias. En ese sentido, se retoman los dichos y creencias de los familiares y vecinos de algunas personas que participan e integran la *vida de centro* del BPBF en *Poriajhú*, porque tienen un fuerte componente denigrante y discriminatorio: “negros, planeros, ustedes cobran un microcrédito porque nosotros pagamos los impuestos” (noviembre de 2014). Si bien lo familiar se puede describir y conceptualizar de muchas maneras, aquí interesa señalar aquella situación en la que bajo la impronta de la ternura un sujeto no es sólo hechura de su cultura, sino que es también su hacedor. Esto ocurre en la familia y en cualquier contexto que merezca el reconocimiento de definirse como familiar. Si el sujeto sólo es hechura de su cultura y no su hacedor, peligra en su condición de sujeto y tal vez de ese modo es objeto de una situación infamiliar. El paradigma de esto se constituye cuando un niño, ignorando explícitamente su situación, vive con sus apropiadores. Ahí se produce lo que Ulloa (1999) denomina como el efecto siniestro, equivalente a lo infamiliar. Esos niños ponen en juego una formidable captación infantil, registran a través de las vacilaciones y contradicciones, la naturaleza cruel que los rodea. El efecto siniestro pretende *secretar* lo que de por sí aparece ya como secreto y que termina por ser un secreto si no a voces, sí a murmullos, sostiene Ulloa (1999). Una verdad murmurada que al mismo tiempo que se impone, se intenta recusar a través de la renegación.

Ya no se dan, al menos en su forma rotunda, los efectos de la represión integral pero lo que no desapareció es la pretensión de impunidad de quienes cometieron crímenes o se beneficiaron en complicidad con ellos. Esa pretensión sigue vigente como algo propio del sujeto maligno (Ulloa, 1999). Cada vez que algún saber o alguna cultura distinta que amenazan desestabilizar su precaria estructuración, el cruel despliega tres acciones. En primer lugar, excluye lo que considera distinto, luego odia y cuando puede, elimina lisa y llanamente no sólo al saber contradictorio sino también a quien sostiene ese saber. Este saber eliminador o canalla, tal como lo sugiere Ulloa (1999) pretende conocer toda la verdad acerca de la verdad y niega todo saber curioso atento a lo distinto, a lo extraño. Otra de las formas, más universal de la crueldad estrecha vínculos con lo velado por el acostumbramiento. Se convive de manera cotidiana con lo cruel y muchas veces en connivencia, sobre todo cuando esa palabra

hace referencia a *ojos cerrados* y aún a *guiño cómplice*. Esa connivencia termina por configurar la mortificación cultural (Ulloa, 2011) no sólo remite a muerte sino a mortecino o apagado, a sujetos que no son hacedores de la cultura sino *enrarecidas hechuras de la mismas*.

Se puede observar esta situación no sólo en las masas más marginadas, sino en las que aún permanecen mortificadas y en el centro. En ellas impera, como antes se mencionó en torno a la cuestión del efecto siniestro, la renegación (Ulloa, 1999). En términos amplios lo que se reniega en distintos ámbitos es la *intimidación* como un elemento constante que se ha hecho costumbre. Una *intimidación* que forma parte de la cultura: ya no se trata del fecundo y dinámico malestar en la cultura, en el cual hay tensión entre el sujeto hacedor y el sujeto hechura de la cultura, una tensión dinámica entre el deseo singular y el compromiso solidario. Ahí el malestar de la cultura se trocó en cultura del malestar.

Cuando la *intimidación* es renegada y por lo tanto se convive con ella, entonces retrocede la intimididad. Esa necesaria *resonancia íntima* que permite que en el momento que alguien exprese algo válido en algún recinto multiplicador, eso mismo pueda ser escuchado o tal vez en determinada situación encuentre resonancia en el otro, un interés no necesariamente coincidente, puede ser disidente. Quienes participan e integran la *vida de centro* del BPBF al empezar a expresar y contar diversos dichos y creencias en los están siendo denigrados y discriminados, comienzan a percibir y problematizar la *intimidación*. Eso mismo promueve resonancia que ensaya respuestas que van creando una producción de inteligencia lúcida y colectiva.

En cambio en la *intimidación*, quien de forma legítima tiene algo que alertar y denunciar, suele encontrarse con un desierto de oídos sordos. Entonces, es muy probable que su discurso se degrade al de un predicador *en el desierto*, que siempre dice lo mismo sin ninguna eficacia. Por supuesto, esa comunidad, dice Ulloa (1999) está predispuesta a los embaucadores electorales de turno, en tanto éstos tienen la astucia de decir lo que *la gente* necesita escuchar, para acrecentar la renegación como refugio. Por ello se pregunta *¿Cómo puede ser que una comunidad tan mortificada, tan lastimada, no reaccione?* El problema en esa coyuntura es que la queja nunca arriba a protesta, más bien se apoya en las propias debilidades para activar la piedad del opresor. En esa comunidad tampoco la infracción apunta a transgresión. La infracción es oportunista y ventajera en términos individuales, en cambio la transgresión siempre funda algo, puede ser la teoría revolucionaria o la ruptura epistemológica. Tal vez la toma de conciencia con respecto a la apropiación y el ejercicio de los derechos o quizás los festejos que se celebran en la *vida de centro* del BPBF.

En el siguiente apartado se realizan algunos abordajes que dan cuenta de la *intimidación* y la degradación de la palabra, cuyos efectos se materializan en la desconfianza, la competencia y el consumo.

III.4. Intimidación y degradación de la palabra

Como ya se mencionó en el marco teórico-metodológico, una de las nociones centrales que guían esta experiencia investigativa es la dialogicidad. El objetivo general de la presente tesis consiste en describir y comprender los procesos dialógicos que se producen y promueven en la *vida de centro* del BPBF en *Poriájú*. En la búsqueda de los elementos constitutivos del diálogo, se revela la *palabra verdadera*. Tal como expuso Freire (1985) no hay *palabra verdadera* que no sea una

unión inquebrantable entre acción y reflexión y por lo tanto que no sea praxis; y de allí que la *palabra verdadera* sea transformadora del mundo, como ya se mencionó. Las mujeres y los hombres no se hacen en el silencio, sino en la palabra, en el trabajo, en la acción y en la reflexión. En tanto constituye un derecho de todos y todas, nadie puede decir la palabra en soledad o por los demás, lo que supone un acto de prescripción que quita esos derechos.

También se trabajó con los procedimientos críticos de Ulloa (2011) respecto de la *numerosidad social*. La *resonancia íntima* constituye el primero de ellos y puede surgir cuando en un debate de ideas se logra hacer retroceder la *intimidación* y el silenciamiento que tantas veces acompaña la confrontación de ideas, ese lugar liberado viene a ser ocupado por la intimidad resonante. Lo que alguien dice resuena en el otro en acuerdos o disidencias. Eso mismo, supone reciprocidad entre quien habla y quienes escuchan, lo cual determina un acto de habla mirado. Ulloa (2011) considera que tanto la mirada como la palabra son en reciprocidad. Si bien los acuerdos favorecen esa resonancia, son las disidencias las que establecen la posibilidad de enriquecer un debate, siempre y cuando no se restablezca la *intimidación*. Esa última cercena la posibilidad necesaria para que un discurso y un accionar válidos sean escuchados y llevados adelante. El segundo de los procedimientos críticos se juega en la elección de un analizador significativo como para concitar la atención de la mayoría y a su vez lo suficientemente acotado como para que el debate crítico transcurra solo por lo que está en cuestión o efectivamente se pretende discutir. Ambos procedimientos son indispensables para un debate con producción de pensamiento crítico, que apunte a futuro.

A partir de los primeros momentos reflexivos que se dieron en la *vida de centro* del BPBF en *Poriajú*, mediante la observación participante (Montero, 2006), se intentó problematizar y propiciar interrupciones de las sombras intimidatorias del silenciamiento, el odio y la degradación de la palabra que constantemente propagan los monopolios mediáticos corporativos. De esa forma estimulan el acrecentamiento de la *inseguridad*, la desconfianza, el individualismo y el ensimismamiento, para conducir a una encerrona sin salida ni alternativas vitales. En ese sentido, Merlin (2017) plantea que los medios de comunicación corporativos están patologizando la cultura, ya que generan diversas formas de malestar y ruptura de los lazos sociales. Por eso, los medios corporativos restringen y manipulan la subjetividad transformando a la ciudadanía en consumidores.

Bleichmar (2014) sostiene que la palabra se degradó y se vive en un país en el que la palabra ha perdido sentido, en tanto fue utilizada para encubrir:

Las metáforas que se usaron en la dictadura y en los noventa eran una degradación del lenguaje. Tomemos como ejemplo el famoso concepto de ingeniería empresarial: es lo que fue la ingeniería de sanidad de los nazis. Se llamaba ingeniería de sanidad a la limpieza étnica; acá se llama reingeniería empresarial al despido y la reacomodación, a los fines de aumentar las ganancias de las empresas, así que estamos usando permanentemente un eufemismo que borra la calidad de la acción. De esta manera, las palabras no remiten a acciones, sino que pretenden encubrir acciones (Bleichmar, 2014; p. 32).

Según Bleichmar (2014), una de las características de los argentinos es que se han vuelto semiólogos, en lugar de preguntarse qué quiere decir lo que se escucha, directamente interpretan. A modo de ejemplo, agrega Bleichmar (2014) si alguien dice que fulano roba, uno no se pregunta si es verdad que fulano roba, sino que da por sentado que es posible; entonces la pregunta que se hacen es ¿por qué lo dice ahora

o a qué responde este enunciado? Así, la desconfianza y la inseguridad pasan a ser un rasgo dominante en la vida social y se diseminan en las relaciones íntimas. Tollo (2017) coincide en que lo preocupante de esta situación social a la que empuja el neoliberalismo y su capitalismo financiero, es la *degradación del valor de la palabra*. Ese deterioro del valor de la palabra, como construcción simbólica que mediatiza, que establece una demora, una pausa entre los impulsos y los actos, que se anticipa a la inmediata descarga que se suele ver en la vida cotidiana.

En ese sentido, se retoma la pregunta que realiza Rozitchner (1996) ¿qué es lo que impide transformar la distancia subjetiva, de interior a interior, desdeñada como algo psicológico y meramente personal, como si no tuviera nada que ver con esa otra cosa que el discurso expresa como habiéndola salvado ya? ¿No será que en esta distancia, considerada como puramente interior y residual, se esconde una determinación externa y social más profunda, tal vez la que más duele, y que por lo tanto no se quiere jugar? Dentro de las desventuras del sujeto político se aventura a decir, sólo hay un obstáculo primordial constituido por la presencia de la muerte y el terror. Como una tarea de nunca acabar, en la cual se ha roto una vez más en Latinoamérica la distancia entre la palabra y lo que ella enuncia.

Esa tarea de nunca acabar se enlaza con la producción poética de Juan Gelman (2011) en el poema *Regresos* (p. 82), escribe:

La palabra que
cruzó el horror, ¿qué hace?
¿Pasa los campos del delirio
sin protección?
¿Se amansa? ¿Se pudre?
¿No quiere tener alma?
¿Amora todavía, torturada y violada,
tiene figuras remotas
donde un niño de espanto calla?
La palabra
que vuelve del horror, ¿lo nombra
en el infierno de su inocencia?

Otra de las preguntas que se pueden plantear en esa dirección hace referencia a cómo pasar de la palabra que cruzó o vuelve del horror, hacia el derecho de volver a creer en las palabras. Sin duda, es importante generar condiciones que permitan interrumpir y problematizar los efectos intimidatorios del horror, para así poder pasar a otra escena que articule al sujeto con proyectos vitales en su contexto comunitario. Pero para que ese doble movimiento sea posible y pueda tener una efectiva materialidad concreta, resulta decisivo promover, desde la potencia de un Estado democratizador, políticas reparadoras, redistributivas que reconozcan y garanticen el ejercicio de los derechos en la búsqueda de la verdad, la memoria y la justicia. Lo cual se puede sintetizar en volver a asumir el derecho a una vida menos atravesada por el terror y menos sostenida en la inmediatez de la supervivencia.

Rozitchner (1996) afirma que la subjetividad es núcleo de verdad histórica y eso implica decir que para las mujeres y los hombres, es el lugar humano en el que el sentido de la verdad del mundo se hace inteligible. Pero eso puede ser posible en la medida que, junto con el propio acceso a la palabra, se pueda poner en tensión esos extremos de la propia experiencia, lo histórico y la cuestión subjetiva.

Se considera que uno de los escenarios posibles para producir esa tensión entre la experiencia histórica y la subjetiva es a través del *juego* y la *experiencia*

cultural. Tal como la propone y trabaja Winnicott (2003) definiéndola en términos de “algo que está contenido en el acervo común de la humanidad, a lo cual pueden contribuir los individuos y los grupos de personas y que todos podemos usar si tenemos algún lugar en el que poner lo que encontremos” (p. 133). Argumento que da pie para crear condiciones de juego en *la vida de centro* del BPBF en *Poriahú*. Por eso mismo, se reconoce que aquello que en el marco teórico-metodológico se planteó como un punto de partida, es decir, la dialogicidad y el debate de ideas en la *numerosidad social*, más bien constituye un punto de llegada. Ya que en la *vida de centro*, a mediados de 2013 imperaba una atmósfera mortificante en el que se hablaba más de los robos, el miedo, la muerte y las situaciones de violencia e inseguridad.

Murillo y Seoane (2012) plantean que se trata tal vez como nunca antes en la historia, de una cultura que se niega a aceptar la muerte como parte de la vida, que obtura el llanto y reniega de la angustia. Dicha cultura, en la que el genocidio y la tortura se han vuelto cotidianos y naturales, encierra a los sujetos constantemente en situaciones que parecen no tener salidas y a menudo constituyen el tránsito por la vida como una profunda tragedia. Ulloa (2012) plantea a la encerrona trágica como un factor habitual en cualquier ámbito social en el que se juega lo establecido, al modo de lo instituido y lo cambiante o *instituyente*. Sobre todo cuando lo establecido asume la rigidez cultural propia de la mortificación que coarta a los sujetos. En esas condiciones disminuye el accionar crítico y en su lugar se instala la queja que nunca asume la categoría de protesta (Ulloa, 2012). Lo trágico remite a un dilema, a una situación en la cual el sujeto, haga lo que haga, corre el riesgo de no tener ninguna salida posible. Se trata de una cultura que presenta a “la muerte como una evidencia insoslayable, al tiempo que la oculta en la ilusión del consumo que imaginariamente obturaría todas las carencias” (Murillo y Seoane, 2012; p. 135). Dichos autores sostienen que nada de esto podría darse sin una efectiva transformación en las subjetividades; la recaída en la inmediatez es una de las características centrales, junto con el borramiento de la historia y la proyección hacia el futuro.

Ulloa (2012) señala desde el comienzo que en una encerrona trágica lo que prevalece es el dolor psíquico; ese sufrimiento se diferencia de la angustia ya que ésta tiene momentos culminantes y otros de alivio. Quien sufre ese dolor no vislumbra que termine, ni puede llegar a tener esperanza de que cambie la situación. El pasaje de la mortificación a la toma de conciencia supone recuperar el sufrimiento embotado por la mortificación. Eso mismo constituye el obstáculo que hace tan difícil superar la alienante anestesia mortificada.

Del mismo modo, no se puede dejar de mencionar lo que significó el último genocidio en Argentina, que de alguna manera instaló algo del orden de la *intimidación* a través del terror. Hasta el día de hoy, se va hilvanando a una manera de estar en el mundo ligada al individualismo y la competencia. También, con los miedos, no en el sentido de aquellos miedos que permiten estar con los demás, sino sobre aquellos miedos que paralizan e intimidan de tal forma que no posibilita una comunicación más íntima (Lupori y Manavella, 2015). Siguiendo con esa argumentación, Murillo (2008) realiza un abordaje del modo a través del cual durante las dictaduras de los años setenta se rompió con la ficción del pacto de unión basado en el universalismo de los derechos. La condición trágica de lo humano surge en tiempos en que la muerte se presenta como algo insoslayable y justamente es esa condición trágica la que encuentra dificultades para ser procesada.

Finalmente, cabe destacar que la inseguridad genera desconfianza y por eso mismo obtura la posibilidad de la experiencia grupal. Por lo tanto, la inseguridad no

versa solo frente a lo incierto del presente, sino también sobre la vida y el futuro. Galende (2015) retoma a Freud en *Más allá del principio del placer* y sugiere que:

La pulsión de muerte es la que lleva a la desligadura de la palabra y el afecto, que a la vez también es desligadura del objeto, no hay duda de que la desconfianza es una de las expresiones de esta pulsión, que empuja justamente al apartamiento del otro (Galende, 2015; p. 132).

Si la confianza está amenazada por el miedo y la inseguridad que intimidan, también impide que lo más íntimo pueda ser expresado y alojado en *algún lugar*, vale reiterar, en el cual *poner lo que se encuentra* (Winnicott, 2003). Para así, poder entrar en la propuesta freireana del diálogo y en los enclaves que Ulloa (2011) propone como *numerosidad social*, que reside justamente en luchar contra el poder arbitrario en los ámbitos institucionales y comunitarios, traducidos muchas veces como *cultura de la mortificación*.

III.5. La inseguridad como situación límite y quiebre de la solidaridad

Aun cuando muchas de las medidas económicas del neoliberalismo fueron revocadas, resulta necesario reflexionar cómo se instalaron formas de cultura desde hace muchos años y que no resulta sencillo desterrar. Murillo (2012) piensa que la manera neoliberal de gobierno conforma una cultura tendiente a colonizar el mundo bajo la constante presencia de la muerte.

En la cultura neoliberal la producción y administración de la angustia en sujetos individuales y colectivos es el corazón del arte de gobierno. Este núcleo cultural que atraviesa el mundo genera una forma de gobierno a distancia de los sujetos, en tanto esa angustia flotante que suele traducirse en el significante “inseguridad”, genera sensación de indefensión, la cual se vuelca en violencia contra sí o contra otros, rompe lazos sociales e insta al centramiento en el cuidado de sí, al olvido del prójimo, y por ende a la pérdida de lazos amorosos. Este ensimismamiento produce a su vez, mayor malestar y profundiza la angustia en los sujetos individuales y en las poblaciones, la cual a su vez agudiza la violencia y con ello la angustia, en un espiral interminable, que adquiere el nombre de “inseguridad”, término que obtura la mirada y no permite ver la profunda sensación de desamparo que padecen individuos y poblaciones en la cultura actual, al tiempo que reclama actuaciones en términos de urgencia y excepción por parte del Estado y entonces las reglas del Derecho se ven interpeladas (Murillo, 2012; p. 3).

La sorda *intimidación* hace retroceder la necesaria *resonancia íntima* que permite recibir el decir del otro investido libidinalmente de interés. Por eso Ulloa (2012) plantea que cuando se logra superar la *intimidación* y el silenciamiento se recuperan condiciones de *resonancia íntima* donde se expresa activamente el sujeto solidario. Esto se juega de la siguiente manera en la experiencia de la *vida de centro* del BPBF en *Poriajhú*, es decir, cuando se pide, se recibe y se devuelve el microcrédito, con las condiciones en relación con la construcción de la garantía solidaria y con la confianza en la palabra empeñada. Una de las referentes del área de Economía Social y Solidaria en una entrevista pudo realizar una serie de reflexiones sobre la crisis y el quiebre de la solidaridad:

Lo que se perdió en ese momento es pensar como grupo solidario, atravesado totalmente por el individualismo. En ese momento faltó y no se pudo ver, eso de venir

solamente por la necesidad y del objeto que es el dinero. Quedamos también nosotros enmarcados en un objeto, que es el dinero y en esa persona que tenía un buen emprendimiento pero no se trabajó la solidaridad, la confianza, el valor de la palabra. El objeto se fue robando la mística, el valor de las personas, que la persona no es un número. Si no hay un trabajo en lo que nosotros llamamos la vida de centro, en un trabajo para debatir y profundizar, no sucede (noviembre de 2015).

Bleichmar (2014) asevera que la ruptura de los lazos solidarios es algo que está atravesando a todo el mundo y que forma parte de la desubjetivación. Vale destacar tal como sostienen en *Poriajú* que la solidaridad sin justicia social es mera caridad. De ese modo, “entendimos que era necesario trabajar en la *vida de centro*, los derechos, las leyes ¿en qué momento llegaron? ¿Qué luchas se hicieron?” (noviembre de 2015), planteó la referente del área en la entrevista. Dussel (2007) hace referencia a la solidaridad pasando a un momento más positivo y afirmativo que el de la mera tolerancia ante alguien con cierta impotencia de defender sus propios derechos. La tolerancia es así subsumida en una responsabilidad por el otro. La tolerancia queda superada, en cuanto por propia voluntad se toma como propio el cumplimiento del deseo, del proyecto de vida que el otro no puede realizar. El otro no es ya meramente tolerado pasiva o negativamente, sino que es solidariamente respetado activa y positivamente en su alteridad, en su diferencia. Y así, se puede producir un pasaje “desapercibidamente de la tolerancia pasiva a la solidaridad activa, cuando se compromete, desde una responsabilidad por el proyecto de vida del otro que es asumida como tarea propia” (Dussel, 2007; p. 298).

Son muchas las dificultades que se presentan en la producción de esa tarea ética, ya que es donde ha golpeado la política de mercado actual y la publicidad. Galende (2015) señala que el progreso personal orienta sus vidas y abre las puertas de las subjetividades hacia la dominación del mercado. Por lo cual, vincula el poder de la ideología de mercado con la capacidad de incrementar la incertidumbre y la inseguridad, aislando individuos y potenciando su capacidad de consumir. A través de la desconfianza en los otros, la competencia y la conformación del otro como rival, la inseguridad de la vida en común, lleva a los individuos a un repliegue y ensimismamiento, lo que empobrece seriamente lo común de lo público, la política, la amistad y el amor. Eso mismo produce un movimiento bastante complicado, fuente de muchos padecimientos en la actualidad.

A continuación se abordan algunos postulados del neoliberalismo como modelo civilizatorio único y se lo enlaza con la producción de la inseguridad.

III.6. El neoliberalismo como modelo civilizatorio único

Lander (2011) plantea que en los debates políticos y en diversos campos de las ciencias sociales, fueron notorias las dificultades para generar alternativas a la primacía del mercado, en la cual el neoliberalismo formula la defensa más coherente. En gran medida se debe a que el neoliberalismo es confrontado en tanto teoría económica, cuando en realidad debe ser comprendido como el discurso hegemónico de un modelo civilizatorio. Se constituye no sólo en el orden social deseable, sino en el único posible, cuyas características se presentan como una “sociedad sin ideologías, modelo civilizatorio único, globalizado, universal, que hace innecesaria la política, en la medida en que ya no hay alternativas posibles a ese modo de vida” (Lander, 2011; p. 16).

En dicho contexto, se puede considerar la inseguridad como un dispositivo que atraviesa los discursos institucionales y los diálogos locales, tal como plantea Antillano

(2013), en la reseña del libro del sociólogo Gabriel Kessler, la inseguridad es una poderosa herramienta política a la vez que despolitiza. La inseguridad despolitiza en tanto “tiende a encubrir los conflictos que subyacen a las ansiedades colectivas y al delito, mientras sustituyen las relaciones sociales por la sospecha y el cada vez mayor repliegue a la vida privada” (Antillano, 2013; p. 355).

Si bien el término inseguridad, plantea Murillo (2013) remite de manera inmediata a la violencia del ataque callejero por parte de sujetos desconocidos, esa palabra conduce, aún sin saberlo, a otras situaciones de carácter familiar, amistoso, gremial, político por las que muchas veces se ha pasado. Esto tiene como correlato la terrible transformación de los lazos sociales y proyectos políticos a partir del terrorismo de Estado del año 1976 que gestó miedos diversos a situaciones reales, como ser; la pérdida del trabajo, el compañero que se transforma en competidor, la desaparición de un ser querido, la hiperinflación. Larga es la asociación de temores que se relacionan con la palabra inseguridad, sin embargo cuando se la pronuncia se dirige directamente contra la figura del pobre, a quien se teme parecer y que remite al terror de una futura indefensión. Proceso que configura condiciones de posibilidad para la construcción del olvido y nuevos modos de ver y pensar el mundo (Murillo, 2013). De modo que, el miedo a la inseguridad “no es una consecuencia indeseada, sino un estímulo buscado para alentar a la competencia individualista” (Murillo, 2013; p. 34).

En una *vida de centro*, una promotora ensayó el siguiente planteo:

Porque nos enfermamos de inseguridad y después nos venden seguridad que no nos aseguran nada. Cada vez tenemos que comprar más seguridad. Por eso yo digo, ojo cuando estamos contentos porque hay determinadas medidas, que supuestamente vamos a estar más seguros porque eso es solamente una prisión para nosotros. Y lo que está haciendo es aumentando el padecimiento social, está aumentando la enfermedad en la comunidad y de última es lo que nos va a asfixiar y matar a nosotros. Ojo con esos discursos (mayo de 2014).

En esa dirección surgió la siguiente pregunta por parte de una de las personas que recibió un microcrédito y participa en la *vida de centro*, “¿qué cosas nos liberan de ese encierro?” (mayo de 2014). En ese momento, toma la palabra una de las referentes de la organización y realiza una serie de planteos que se podrían sintetizar en “a esta altura de los acontecimientos hay que exigir políticas públicas” (mayo de 2014). Se plantea como algo necesario desde la organización que el Estado pueda implementar políticas públicas inclusivas desde una perspectiva que garantice la apropiación y el ejercicio de los derechos. Que esas políticas públicas se puedan implementar en los barrios más postergados y vulnerables.

Vale señalar que, desde la organización social *Poriajhú*, la posibilidad de exigir políticas públicas implica incidir en la formulación y en la efectiva concreción de la implementación de esas políticas en el territorio. En ese sentido, se reflexiona acerca de las marcas generadas por la concepción asistencialista de las políticas implementadas en los años noventa y la fragmentación de los programas sociales (tanto a nivel ministerial, como entre los Estados nacional, provincial y municipal), que aún se mantiene. De ese modo las políticas asistencialistas neoliberales terminan por posicionar al sujeto en objeto de intervención. Así ponen énfasis en la incapacidad del sujeto, en la carencia, el déficit, en la inferiorización y por último, muchas veces se lo culpabiliza. Por ello, es imprescindible emprender el regreso de la focalización a la universalización y reconocimiento de los derechos (Hintze, 2006). Es posible pensar alguna de esas preguntas en base al diálogo sostenido en la organización, que constantemente permite enlazar texto y contexto.

Resulta valiosa la propuesta de Bleichmar (2014), para intentar producir un cambio en la agenda, al poner el acento en que la falta de coto a las distintas formas de violencia no es la inseguridad, sino la impunidad. En dicho sentido, una referente de la organización, en una *vida de centro* sostuvo lo siguiente:

Memoria para no repetir. Porque aunque ustedes no lo crean cada golpe financiero, cada golpe de precio, cada especulación del dólar, todo eso son golpes de estado que nos generan cada vez que el pueblo se organiza y que el pueblo tiene leyes que lo constituyen en sujetos de derecho (mayo de 2014).

Una de las formas de salir de la inseguridad y del encierro es, retomando la pregunta de una de las personas que recibió un microcrédito y participa en la *vida de centro*, poder incidir en la implementación de políticas públicas, que construyan legalidades e interrumpan la impunidad. Debate que se intenta producir en la *vida de centro*, caminando los procedimientos críticos planteados por Ulloa (2011) cuestión imprescindible para la construcción dialogal de la verdad y el bien común.

La inseguridad se torna un problema social y cultural, instalándose tanto en las relaciones íntimas, como en las relaciones con los semejantes. Galende (2015) señala que la mayor parte de la población niega, o ignora, que la inseguridad es una de las estrategias políticas y culturales de los mercados, que necesita de “individuos aislados, refugiados sobre sus propias vidas, consumiendo bienes y servicios. La pasión por el ahorro y la acumulación económica está basada, justamente, en la vivencia de inseguridad sobre el futuro” (Galende, 2015; p. 133).

La contracara de la inseguridad es la flexibilidad posmoderna, eso se sostiene desde los documentos de organismos internacionales hasta el juicio del sentido común (Murillo, 2013). La tríada que se compone con la corrupción-pobreza-inseguridad es una relación fundamental en la construcción de imaginarios sociales, en los que la amenaza de muerte remite a la primaria indefensión humana (Murillo, 2008). El significante *inseguridad* se propaga y llega a justificar en situaciones de crisis, el accionar represivo e interpela a la ciudadanía a reclamar justicia y seguridad, como así también para apoyar a candidatos que se referencian como *apolíticos*, pero que presentan recetas radicalmente neoliberales (Murillo y Seoane, 2012). Por ello, se constituye en condición de posibilidad para interpelar a las poblaciones a fin de constituir nuevas relaciones sociales.

La utilización de ese significante se articula en una estrategia que no tiene un autor que la dirija, pero tiene diversos actores con gran peso en las relaciones de fuerza que interpelan desde ese lugar de incertidumbre que reenvía de modo inconsciente a la indefensión primaria del sujeto humano que ressignifica la muerte (Murillo, 2008; p. 340).

Amenaza de muerte, que se muestra de diversas maneras, la inseguridad se constituye en la clave del gobierno de los sujetos y las poblaciones. La flexibilidad de todas las relaciones, ya sea en lo económico, político, jurídico, tiende a generar una fragilidad existencial experimentada como incertidumbre. Desde ese nuevo diagrama de poder ya no se pretende universalizar derechos ni obligaciones, ni contener a todos. En dicho sentido, un grupo de personas que recibieron un microcrédito en una *vida de centro*, plantearon lo siguiente:

La inseguridad está a la orden del día, nosotros individualmente nos sentimos desprotegidos, teniendo que cerrar nuestro negocio temprano o mantenernos con rejas

y llaves. La gran violencia en la calle es la protagonista de la muerte y en la vida de centro, compartimos nuestras vivencias (junio de 2014).

Murillo (2012) plantea que la estrategia neoliberal pensada entre otros por Mises y Friedman no fue solo una especulación teórica. Ella se fue concretando en reuniones internacionales: en 1938 el Coloquio de Lipman; en 1947 se fundó la Sociedad Mont Pelerin; en 1973 la comisión Trilateral y en 1989, el Consenso de Washington. En dichas reuniones se fueron desarrollando varios instrumentos tales como:

1) la violencia desnuda desplegada de formas diversas sobre sujetos individuales y colectivos, violencia que va desde la tortura sobre los cuerpos, hasta la irremediable pérdida del trabajo y con ella de todo lugar en la sociedad; 2) la caída en estado de indefensión por parte de los sujetos, como consecuencia de estas situaciones, 3) la permanencia en las capas arqueológicas de las memorias individuales y colectivas de la amenaza de muerte que tal indefensión conlleva; 4) la vivencia de desamparo individual como condición de posibilidad para el olvido de viejos valores y la construcción de otros nuevos, 5) el encanalleamiento cultural como modo de difundir y naturalizar esos nuevos valores en toda la población (Murillo, 2012; p. 22-23).

Se puede sostener que, cuando la desigualdad se naturaliza (tal como lo trabaja uno de los más potentes intelectuales del neoliberalismo, Ludwig Von Mises en lo que denomina *praxeología*), y se torna como un incentivo a la producción, se diluye la capacidad de construir ficciones en torno a la igualdad. De ese modo ya “no hay un Sujeto de derechos y obligaciones universales” (Murillo, 2008; p. 348).

Desde el nivel local las empresas, los medios de comunicación, los grupos de la sociedad civil y los distintos niveles del Estado ficcionan un nuevo pacto social que niega el pacto en sentido liberal del término. “La idea de contrato social remitía a la de sujetos libres e iguales, suponía la idea de derechos naturales, voluntad general y ley universal” (Murillo, 2008; p. 350). Por medio de la inseguridad, cuyo paradigma es el simulacro neoliberal que proclamó por el fin de la historia y el pensamiento único (Cullen, 2006), pretenden diluir la cuestión social y colonial que late en el núcleo nunca resuelto del sistema (Murillo y Seoane, 2012).

En el siguiente apartado se traza una relación entre los organismos de derechos humanos y la función de las organizaciones sociales como lugares de referencia. Es decir, se trata la continuidad que se encuentra entre el trabajo de los organismos de derechos humanos y la función de ciertas organizaciones sociales como el Centro Ecuménico *Poriajhú*.

III.7. Función de la organización social

Uno de los orígenes de los organismos de derechos humanos fue la falta de *tercero de apelación*, realidad en la que se encontraban los familiares, sin puertas que golpear en los momentos de la represión integral del genocidio. Cuando los afectados se agrupaban y organizaban constituían ellos mismos una instancia de apelación (Ulloa, 2012). Al comienzo, los organismos de derechos humanos tenían poco poder efectivo, pero sí mucha fuerza para denunciar frente al mundo la situación en la cual eran víctimas ellos y los secuestrados, apuntando a interrumpir la impunidad. De manera simultánea demandaban justicia y castigo ante las instancias que se iban abriendo. Una función importante de los organismos de derechos humanos que puede

resultar ser una salida de la encerrona tanto a nivel concreto como a nivel emocional es impedir que los crímenes se secreteen, sostiene Ulloa (2012).

Los hechos se secretan como parte de la metodología de secuestro y la desaparición. Ulloa (2012) emplea el término *secretar* en el sentido de una modalidad de la represión en la cual simultáneamente se busca mostrar y ocultar el crimen. Lo que configura algo así como un secreto a voces con el que la población convive, en tanto los secuestros son más o menos públicos pero a la vez se clandestinizan. Es decir, hacen desaparecer a las víctimas y luego borran todo rastro. En ese secreto radica la gran eficacia de la metodología represiva. El secreto oculto tiende a promover el efecto siniestro que a su vez se vincula con la sombra de la renegación de los hechos, sin poder ocultar el temor y la parálisis que resultan de aquello que siendo atroz, permanece semioculto. Ante esas situaciones Ulloa (2012) sostiene que la renegación consiste en negar que se esté negando, como una defensa elemental de alguien que intenta ocultar lo temido, o tal vez pretenda ocultarse de aquello que lo atemoriza.

Es frecuente que alguien diga que ignoraba los crímenes cometidos durante la represión y que sólo después se enteró. Esta renegación persiste hoy como un efecto residual del periodo de las prácticas sociales genocidas. Si bien es cierto que pasado el periodo más cruento de la represión, se investigaron y pusieron en evidencia esos hechos, la formulación *yo ignoraba lo que sucedió* sigue teniendo cierta cuota de renegación, en tanto continúe ignorando por qué se ignoraba tanto. El efecto de la renegación persiste de ese modo pronto a acrecentarse. Superar tanto la renegación como el efecto siniestro implica el difícil trance de enfrentar la tragedia que, por permanecer semioculto, mantiene aún, aunque atenuada, su eficacia. Si la encerrona trágica mantiene a la víctima en una validez aguda que facilita la extorsión, “el efecto siniestro promueve una invalidez crónica, propicia a cualquier manipuleo político-cultural, además del económico” (Ulloa, 2012; p. 121).

Se trata del procedimiento político de las desapariciones, que no fue solamente una maniobra represiva, ni fue dirigida fundamentalmente a los militantes *subversivos*. Más allá de eso les sirvió para implantar el terror y el silencio. El dictador Jorge Rafael Videla en un discurso decía: *no están ni muertos ni vivos, están desaparecidos*, por lo que no hay de qué hablar. García Reinoso (2005) sostiene que ese procedimiento se extiende a toda la ciudadanía y que apuntó a *matar la muerte*. Hicieron desaparecer no sólo las vidas, los cuerpos, sino también la muerte; la muerte en cuanto núcleo de lo simbólico constituyente que se dirige a toda la población y apunta a la muerte subjetiva.

En ese sentido, el poder convoca a desaparecer las desapariciones, de ahí los eslóganes *yo no sabía, yo argentino, somos derechos y humanos*. García Reinoso (2005) plantea que a través del discurso común se cuela el discurso del poder que promete la unidad sobre la base de la desmentida. Apelan a la pasividad y a borrar la función subjetiva. Es decir, buscan la construcción de un colectivo que sea complaciente o cómplice político. No sólo las desapariciones son ofrecidas en sacrificio por las políticas del olvido, sino que la adhesión o la indiferencia dejan al ciudadano ciego, sordo y sin palabra propia. Por eso se borra como sujeto:

El discurso del poder decretó olvidar, desaparecer las desapariciones, o sea que impuso una operación de despojo de la filiación y de la historia, singular y colectiva, que toma su expresión cultural en el secuestro de niños y la usurpación de su identidad (García Reinoso, 2005; p. 136).

Pero en el espacio de saturación mortificante cada cual tiene marcado su lugar y en esa inacción, las Madres de Plaza de Mayo empiezan a caminar y a circular, es decir abren un espacio. La función de las Madres de Plaza de Mayo es simbolizante, proclama García Reinoso (2005), ya que convoca a recuperar la memoria. Interrumpen el silencio y el olvido para hacer oír una voz cuya inadecuación es la emergencia del saber del inconsciente que habita la ciudad, apagado por el discurso de la unidad y la omnipotencia. Esa irrupción logra decir algo de lo indecible para ser escuchado por quien quiera oír. Discurso *loco* (ya que así las nombraban a las madres, las locas de plaza de mayo) que dice la verdad y desafía la lógica del sentido común para hacerla estallar (García Reinoso, 2005).

Si no se puede recuperar el valor de la palabra, la memoria, la verdad y la justicia, se corre el riesgo de que retorne en lo real aquello que no pudo ser simbolizado, señala García Reinoso (2005). Las Madres de Plaza de Mayo rescataron el símbolo de la negación, al decir *no* y de esa manera ayudaron a recuperar un margen de libertad. En ese sentido, el trabajo de las organizaciones sociales también promueve espacios que funcionan como instancias de apelación y alojan problemáticas de sujetos que tienen sus derechos vulnerados.

La reivindicación de reclamos históricos de la comunidad organizada y la promoción del debate social trazan nuevas condiciones que desplazan a las organizaciones de sus lugares tradicionales respecto al Estado para formar parte activa en la construcción e implementación de políticas públicas en sus territorios, que produzcan condiciones más favorables para el reconocimiento, la apropiación y el ejercicio de los derechos. En definitiva, el Estado es la referencia política de la sociedad y en esa revalidación asume el desafío de construir democracia con y para todos los sectores sociales. Una democracia que brinde la posibilidad de inclusión e igualdad del conjunto social. Eso mismo, también implica la redistribución del poder, la redistribución de las riquezas y "*la redistribución de las palabras*" (noviembre de 2015), tal como lo planteó una referente del área de Economía del Social y Solidaria en *Poriahú*. De ese modo, el Estado demuestra permeabilidad a los reclamos históricos de la comunidad organizada democráticamente en serio. Vale señalar la relevancia que se le otorga a las prácticas comunitarias, al tiempo que promueve condiciones para la construcción de una nueva experiencia cultural y política. En la que se puede reafirmar que lo público no es solo lo estatal ni lo gratuito sino fundamentalmente la búsqueda de la verdad, la memoria y la justicia.

Las organizaciones sociales y comunitarias pueden complementar la acción estatal pública de diferentes formas, entre las cuales se incluyen la participación en la formulación e implementación de políticas públicas y socioeducativas. Como así también en el establecimiento de compromisos y metas, haciéndose corresponsables de la ejecución de algunos programas, proponiendo formas de seguimiento y colaborando en la construcción de conocimientos transferibles a otros sectores sociales (Dussel, 2016). Con el difícil objetivo de superar la fragmentación y dispersión que caracterizó a las organizaciones sociales en épocas anteriores.

Una de las limitaciones más serias de estos trabajos lo constituye el aspecto acerca de cómo se pueden financiar las organizaciones sociales. Dado que las organizaciones sociales tienen una importante dependencia de financiamientos que son inestables y dependen de cuestiones externas al trabajo profesional, lo cual dificulta la definición de líneas de acción a largo plazo o de programas de amplia escala (Dussel, 2016).

Con respecto al rol del Estado, Koberwein (2012b) analiza que es considerado como crucial, tanto en lo que refiere a la acción para revertir los efectos de las políticas

neoliberales, como así también en la construcción de un proyecto. La idea implícita es que con el BPBF, el Estado vuelve a estar cerca de la comunidad y promueve su participación en la construcción de la Nación. En el Manual de Trabajo del BPBF, dichos objetivos aparecen expresados de la siguiente manera:

Aportar una metodología de trabajo que promueva el fortalecimiento del tejido social en las siguientes dimensiones relacionales:

- a) entre los sectores populares (destinatarios y protagonistas del proceso)
- b) entre los sectores populares y las organizaciones comunitarias participantes
- c) entre los sectores populares y el Estado
- d) entre los sectores involucrados de nuestra patria (dimensión nacional), trabajar juntos por una “comunidad organizada”: una comunidad que sea artífice de su propia historia, con sus miembros participando organizada y activamente en la transformación social.

Fortalecer el nuevo rol del Estado en su papel de mediador y coordinador de programas y acciones con incidencia en el ámbito jurisdiccional del que es gobierno representativo.

Impulsar la autonomía de cada persona a través de la promoción de sus propias habilidades y saberes que generan trabajo digno, dejando de lado todo tipo de asistencialismo y dependencia. El proyecto, al estar llevado por los propios prestatarios/as, genera protagonismo en cada uno/a y en la comunidad en su conjunto (Manual de Trabajo del Banco Popular de la Buena Fe, p. 4).

En la explicitación de los deberes y las obligaciones, se sugiere mediar y coordinar acciones que rechacen el asistencialismo, el sometimiento y la dependencia. El proyecto del BPBF es entendido como una de esas acciones que se producen para intentar saldar una deuda pendiente en lo que refiere a la generación de trabajo digno y la participación ciudadana en la construcción del país. En ese sentido, Koberwein (2012b) asevera que el Estado se construye como deudor y dador.

Desde el momento en que una persona presenta su proyecto para recibir un microcrédito está participando de la producción de esa idea del Estado. De esa manera va tomando forma como práctica y experiencia temporal, así como en el espacio territorial que se expresa en los diferentes niveles de agregación grupal que se suceden a lo largo del tiempo (Koberwein, 2012b). Desde las reuniones en la casa, los siete pasos, la semana de entrenamiento para constituir la garantía solidaria, los encuentros en la *vida de centro* y los encuentros nacionales. En dicho sentido surgió como autocrítica de una de las referentes de *Poriajú* el siguiente planteo en mayo del año 2016:

Lo que se escribe en el momento que se está haciendo entrega del microcrédito tiene que ver con un contrato que se hace no sólo con los cinco miembros de la organización, sino con una organización social que en este caso está mediando con el Estado. Por lo que se entiende que es un derecho y un compromiso, tal vez faltó más formación, tal vez habría que explicar una y mil veces el rol de las organizaciones sociales y de las organizaciones libres del pueblo.

Finalmente, se retoma el propósito de la tesis, el cual consiste en describir y comprender procesos dialógicos en la *vida de centro* del BPBF en *Poriajú*. Así se torna posible problematizar y propiciar interrupciones sobre los efectos que silencian e intimidan a las personas. Es decir, en el proceso que se desarrolla a partir del ingreso de una persona que recibió un microcrédito generalmente signada con la marca de las políticas neoliberales vinculadas con la beneficencia, la humillación y el

sometimiento. De ese modo, resulta significativo el pasaje que implica entrar a la *vida de centro* del BPBF con *vergüenza* y *desconfianza*, hacia la posibilidad de que se promuevan condiciones para la apropiación, el ejercicio y el reconocimiento de los derechos. Eso mismo implica *salir con dignidad* y con la frente alta mirando el horizonte. Horizonte que es posible construir a través de las acciones solidarias, de la reciprocidad, la confiabilidad, la *construcción de legalidades* y la búsqueda de la *ética del bien común*.

En el ciclo que media entre dar-recibir-devolver un microcrédito, se promueven procesos dialógicos que intentan problematizar la idea de entrar al BPBF como un beneficio individual para constituirse en sujeto de derechos. Por lo tanto en el proceso que se produce en la *vida de centro* se puede problematizar y propiciar interrupciones de las marcas que imprimió el terror de la dictadura en el tejido social. En consecuencia, la opresión que produce la *intimidación* y el silenciamiento al renegar de la condición humana de cada sujeto que habita el país, forma parte y perpetúa *la realización simbólica de las prácticas sociales*.

En la actualidad, con la restauración del actual gobierno neoliberal, buscan hacer desaparecer y borrar la noción de los derechos. De modo perverso, el gobierno pretende establecer una falsa homologación entre la igualdad de oportunidades con la igualdad de derechos. Derechos adquiridos como producto de historias de luchas de distintas organizaciones y movimientos sociales que en muchos casos se lograron materializar a través de leyes y políticas públicas.

La resignificación de las prácticas solidarias, de cooperación y de reciprocidad otorgan valor a la palabra e implican una filiación con el mundo más justo que soñaron los treinta mil compañeros y compañeras que desaparecieron como víctimas del genocidio durante la última dictadura cívico-militar. De esa forma se pueden sostener ciertas articulaciones entre la justicia social y la salud mental como producción cultural, como variable política y como contrapoder (Ulloa, 2011).

En el siguiente apartado se relaciona la experiencia del BPBF en *Poriajhú* con el buen trato.

III.8. La experiencia del *Banquito* y el buen con-trato en la vida de centro

Para la organización, empezar a implementar el BPBF en algún sentido fue una cuestión de fe. Una *fe reflexiva*, dice una referente de la organización. Y explica “cada vez que se comienza un nuevo proyecto lo pasamos por el control de calidad de la misión” (marzo de 2014). Si ese proyecto nuevo responde a la misión institucional se intenta llevar adelante. Con el BPBF ocurrió eso. En octubre del año 2004 se ponen en contacto personas del MDSN con los referentes de *Poriajhú* para implementarlo. Una de las referentes del área recuerda y considera que por ese entonces, “el Estado era como un carromato” (marzo de 2014), haciendo referencia a la fragmentación entre los distintos ministerios, secretarías, programas y las dificultades para producir articulaciones entre los ministerios y secretarías. También recuerdan que dudaron bastante, pensaron que no iba a funcionar, que las personas no iban a devolver el dinero. Entonces, quien llamó a la organización, con el cual ya se conocían por medio de encuentros de Educación Popular y trabajo con jóvenes en los barrios les dijo: “tienen que hacer como le dijo Jesús a Santo Tomás, felices los que creen sin ver” (marzo de 2014). Por esos años, cuando empiezan a implementar la metodología del BPBF en *Poriajhú*, nunca habían visto cómo funcionaba ya que fue el primero en la provincia de Santa Fe. Luego se fueron abriendo otros y sí podían ir a ver cómo

funcionaba el *Banquito* en *Poriajhú*. El compañero del ministerio planteó que era necesario confiar.

En un momento en que la flexibilización laboral había generado una gran desocupación, los adultos de las familias en el cordón industrial tenían la autoestima destruida, con muchas dificultades para llevar adelante las economías de sus hogares. En ese contexto, el *Banquito* constituyó una excusa, el crédito fue y sigue siendo válido para desarrollar proyectos, pero en realidad es la excusa para encontrarse con otros y otras en la *vida de centro*. Para empezar a estudiar y trabajar sobre los cambios que se producen en el país para sentirse parte. Para no quedar sometido a las políticas asistencialistas sino para construir condiciones que posibiliten la apropiación, el reconocimiento y el ejercicio de los derechos.

En dicho sentido, una de las referentes de la organización realiza la siguiente reflexión:

Ese beneficiario que a lo mejor en un primer momento fue un cliente que le entregaban una zapatilla y si ganaba su candidato le entregaban la otra, pasó a ser beneficiario de un programa muy asistencialista para pasar a ser un sujeto de derechos, el microcrédito es una ley en nuestro país. Empezar a entender, yo estoy ejerciendo el derecho que tengo a recibir un microcrédito y tengo estas obligaciones y estos derechos que me van a ayudar a desarrollar y el otro también y si yo devuelvo el otro también va a tener derecho a recibir un microcrédito (julio de 2015).

De ese modo, se establece una dinámica de ida y vuelta, en la cual si alguien puede ejercer los derechos y se los puede apropiar también va a colaborar para que los demás los puedan ejercer. Eso mismo implica una gran responsabilidad, ya que se va tomando consciencia de que los demás son una posibilidad para ejercer los derechos que dignifican la vida humana.

Una de las personas que recibió un microcrédito hace una valoración positiva de la experiencia, habla del crecimiento personal y el colectivo. Valora “la unión, el compañerismo” (junio de 2014), se describe como *perseverante*, no cree en soluciones mágicas; lo que se puede relacionar con la *ética de la tenacidad* (Certeau, 1990). Esas palabras resuenan en la frase de otro referente de *Poriajhú*, quien suele decir *no somos buenos, somos perseverantes, queremos transformar el mundo*. Esa persona que recibió el microcrédito ubicó a sus compañeros del BPBF con los que comparte la *vida de centro* como, “apicultores, los que trabajan en madera, en lo que sea masas, ropas y tantas cosas que tenemos acá ¿no?” Hace una fuerte referencia a que “sería bueno que esto no se termine” (junio de 2014).

De ese modo, en el ciclo que se desarrolla en la *vida de centro* del BPBF en *Poriajhú*, entre el dar, recibir y devolver un microcrédito, se hace posible establecer una relación entre la ternura, el buen trato, la revalorización de la palabra y la construcción de la garantía solidaria. Esto resulta fundamental para propiciar interrupciones en torno a la *intimidación* y la crueldad tal como se viene articulando con la realización simbólica de las prácticas sociales genocidas (Feierstein, 2011).

Ulloa (2007) sostiene que hay dos producciones culturales antitéticas pero contemporáneas en la historia de la civilización, ellas son la ternura y la crueldad. Generalmente ha prevalecido la barbarie civilizadora. La ternura está en estrecha relación con el buen trato y el tratamiento que el artista le da a la materia con que trabaja. De allí, se puede derivar en la idea del contrato como contrato solidario. En el BPBF, la cuestión de la garantía solidaria es realmente una innovación, en tanto los demás valen y tienen alguna posibilidad de que se le acredite confianza. En esa dirección, una referente de la organización en una entrevista planteó que “esa belleza

del intercambio hace posible que nosotros trabajamos sobre la palabra dada” (septiembre de 2015). También esa referente lanza la siguiente pregunta para reflexionar sobre la función del Estado cuando no garantiza el ejercicio de los derechos, “¿Qué fue lo que terminó, que fue lo que se rompió en la sociedad para que la palabra dada dejara de tener sentido?” (septiembre de 2015).

El buen con-trato es el trato que se hace y resignifica la palabra, sobre todo cuando dignifica el propio trabajo. En un espacio socioeducativo como es el proceso que se desarrolla en la *vida de centro*, se realiza una práctica de socialización y buen trato en la que se intenta interrumpir el individualismo y todo aquello que las políticas neoliberales hicieron de la fragmentación social. Un espacio socioeducativo es precisamente resignificar lo público estando y aprendiendo con los demás. Tiene un sentido amplio ya que no se trata sólo de que las personas reciban el microcrédito, también para las promotoras y referentes de la organización que coordinan, enseñan y aprenden. En la experiencia que se produce en la *vida de centro* se intenta demostrar que hay posibilidades de demorar acciones y respuestas. En esa demora es posible enseñar y aprender con otras personas la posibilidad de pensar (Bleichmar, 2014).

En dicho sentido, una de las referentes de la organización realiza la siguiente reflexión en una *vida de centro* que se realizó en julio del 2015. Se puede plantear que historizó las políticas sociales interpelan a las personas en diferentes momentos y coyunturas. En un primer momento, desde la perspectiva clientelar, como beneficiaria-beneficiario. En ese sentido se puede inferir cierto componente en relación al sometimiento y la humillación. La referente de la organización agregó “a esa persona le daban una zapatilla y si ganaba su candidato le entregaban la otra” (julio de 2015). Luego, esa persona pasó a ser beneficiaria de algún programa con carácter asistencialista para pasar a constituirse como un “sujeto de derechos, ya que el microcrédito es una ley en nuestro país” (julio de 2015). Por consiguiente, esa reflexión promueve y registra cierta comprensión en torno al ejercicio y la apropiación de los derechos y las responsabilidades que se adquieren al recibir un microcrédito.

De ese modo, se establece una dinámica de ida y vuelta, en la cual si alguien puede ejercer los derechos y se los puede apropiar también va a colaborar para que los demás también puedan. Eso mismo implica una gran responsabilidad, ya que se va tomando consciencia de que los demás son la posibilidad para construir y ejercer los derechos que dignifican la vida humana. En dicho sentido, el MEDH realiza una crítica a la concepción del derecho individual. En la que cuentan las necesidades de los otros, no las propias; el derecho es entendido como aquello que se tiene que hacer, es pensado y sentido sólo como una limitación que imponen los demás. Así surge la siguiente pregunta, ¿será posible considerar al derecho como un proceso de construcción y ejercicio con los demás? (Klainer, López, Piera, 1988). Esto pone en cuestión aquella definición que tantas veces se repite en la escuela secundaria, es decir, *tus derechos terminan donde empiezan los de los demás*. Resulta significativo como lo pudo expresar una de las personas que recibió un microcrédito y participa en la *vida de centro*, esa “nueva conciencia” (mayo de 2015) que se va creando al apropiarse y ejercitar los derechos con otras personas.

En tanto que el individuo es el sujeto de derechos individuales, y de ese modo, la base de la idea de que los derechos terminan donde comienzan los derechos de los demás, por lo cual, la libertad de ese individuo solamente encuentra un límite externo en los demás. Asimismo, el derecho legitimaría esos límites. A partir de esa concepción del derecho resultaría suficiente excluir a los demás de la categoría de sujeto, para que no constituya tal límite, porque si “mis derechos terminan donde

comienzan los derechos del otro, cuantos menos otros haya, mejor” (Stolkiner, 2015; p. 20).

Si se considera que los derechos son los derechos de los demás y propios en tanto *yo soy el otro de ese otro*, entonces, la simple presencia de los que no los tienen garantizados interpela la vigencia de los derechos para el conjunto. Stolkiner (2015) postula que si alguien tiene garantizados sus derechos y otras personas no, esos derechos garantizados se convierten en privilegios y por ende en núcleo de violencia. La universalidad de los derechos sociales promueve la concepción de que los propios derechos son básicamente los derechos de los demás. Los derechos sociales tienen como protagonista a un colectivo y no a un individuo ni a una suma de individuos. El trabajo en relación al ejercicio y el reconocimiento de los derechos no es sólo una tarea humanitaria, sino que puede ser una tarea humanizante. La cuestión pasa por crear las condiciones para ser humanos. Es decir, ser sujetos de su vida no reduciendo su existencia a un destino de objeto, por maltrato o exclusión (García Reinoso, 2005).

El hecho de poder dar testimonio transforma *el ruido que ensordece con su furia*, en gritos y silencios humanos, sostiene García Reinoso (2005). Si se pueden oír, estos se transforman en palabras, en llamado, en acciones subjetivantes. Por ello, se va construyendo una posibilidad de vivenciar experiencias culturales, a sujetos que habían sido excluidos del orden del derecho. Todo sujeto debería tener derecho a ser instituido y ampliar su universo cultural. Es decir, a ser sujeto de derecho y tener derecho al ejercicio del derecho y la ley, en sus aspectos simbólicos e históricos. Como así también a tener la posibilidad de un lugar en los demás y en esas condiciones el tejido social se hace soporte, trama de inscripción y red de circulación que propicia intercambios solidarios. En dicho sentido, Pineau (2012) recupera la idea del derecho en relación a lo político y lo común para la construcción de una educación y una sociedad más justa. Lo común no como un punto de partida sino como un punto de llegada en lo que respecta al proceso de humanización. Entonces, se sugiere seguir la propuesta del poeta cubano José Martí acerca de los derechos, *se tienen cuando se los ejerce*.

En el próximo capítulo se abordan los pasos que se produjeron en la experiencia investigativa y que permitieron problematizar y propiciar interrupciones para intentar hacer retroceder la *intimidación* generada por la cuestión de la inseguridad. Entonces, ese lugar liberado puede ser ocupado y apropiado por la *resonancia íntima* y así construir otras condiciones de diálogo y debate. Los siete pasos son momentos significativos de la experiencia investigativa que posibilitaron trazar los senderos del diálogo y la *numerosidad social*. De ese modo, se puede establecer un proceso en el cual se problematizan las marcas impresas por las políticas neoliberales que apelan a un cliente, al consumismo, al individualismo y la beneficencia para generar condiciones en las que el ejercicio de los derechos puedan ser reconocido y respetado de manera digna.

Capítulo IV: Interrupciones dialógicas: del beneficio al derecho

*Y no es mucho lo que pide, solo un paso, es el principio,
una mano que le ayude a trabajar.*

*Como es poco lo que tiene, su palabra es lo que vale,
su palabra es la de todas las demás.*

Fragmentos de la canción *La esperanza canta*
Gómez, M. (2013)

De modo breve se presentan los siete pasos que se logran dar en esta experiencia. El primer paso consiste en comenzar a transitar la experiencia desde la observación participante en la *vida de centro* del BPBF en *Poriajhú*. En el segundo paso, se realizan reuniones de discusión y reflexión con el grupo promotor del *Banquito* y referentes de la organización. En el tercer paso, se desarrolla la pregunta ¿para qué seguir trabajando con el microcrédito? Esto brinda la posibilidad de establecer una diferencia entre el beneficio y el derecho. En el cuarto paso, a través de los sucesivos encuentros en la *vida de centro*, se promueve y crea un clima para jugar y compartir acontecimientos históricos, políticos y culturales ligados con lo personal. En el quinto paso, se reivindica la importancia de historizar como una oportunidad para reinventar la esperanza de que otro mundo es posible. En el sexto paso, se pudo celebrar y festejar los diez años de la entrega del primer microcrédito en *Poriajhú*. La celebración implica un ritual en el que se pueden registrar valores producidos en la experiencia: *confianza y solidaridad, microcrédito y sujeto de derechos, emprendimiento y organización*. Se considera que ese ritual abre la posibilidad de registrar otra manera de habitar el espacio –el encuentro con otros y otras para dialogar–; y así lograr interrumpir que se repita siempre lo mismo en el tiempo, es decir, los efectos del genocidio vinculados con la desconfianza, la competencia y el individualismo. Por eso la importancia del ritual, la fiesta y la celebración. El séptimo paso consiste en la elaboración de un documento colectivo que se denomina: *Narrativas del Banquito*, en la cual se logra documentar aquello que no está documentado.

Cada uno de los pasos permite hacer retroceder algo de la *intimidación* y el silenciamiento para que ese lugar liberado vaya siendo ocupado por la *resonancia íntima*. De ese modo, se pueden resignificar palabras como *derechos, microcrédito, confianza, fe, emprendimiento, nueva consciencia, dignidad, redistribución de las riquezas y de las palabras*. Asimismo, se configuran las denominadas *cronotopías culturales* (Arán, 2016), entendidas como el proceso material de producción de sentidos que emerge al resignificar el espacio público y su estrecho vínculo con la producción subjetiva.

En contra de cualquier fatalismo, Freire (2012) insiste en el derecho de todo ser humano de comparecer ante la historia no sólo como objeto, sino también como sujeto. Las mujeres y hombres intervienen el mundo en la medida en que hacen la historia, para dejar en ella sus huellas de sujeto y no sólo pisadas de objeto. Los siete pasos hacen referencia a esta metáfora.

En primer lugar, resulta necesario atravesar, problematizar y propiciar interrupciones de los efectos intimidatorios generados por la inseguridad (Murillo, 2004, 2008 y 2012), como un emergente significativo que surge durante la *vida de centro* del BPBF en *Poriajhú*. Se considera que la cuestión de la inseguridad, tal como es producida por los medios masivos de comunicación, constituye un fuerte obstáculo para generar experiencias en torno a la construcción de la categoría sujeto de

derechos. Para que esa categoría sea viable, la práctica debe basarse en la resignificación de la solidaridad, el buen trato, la confianza y la búsqueda de la *ética del bien común*, con la correspondiente puesta en cuestión y problematización que el universo neoliberal y la ideología de mercado promueven en torno al individualismo, la desconfianza, el consumo y la competencia.

En la *vida de centro* y en las reuniones con promotoras y referentes de la organización, se ponen en marcha, desde los primeros pasos la reflexión, la indignación y la crítica. Así, se empieza a provocar condiciones que intenten interrumpir los efectos intimidatorios producidos por el miedo y la cuestión de la inseguridad para no quedar en el encierro y aislamiento que genera la queja renegatoria y mortificante. Se trata de que esos efectos puedan ir cediendo. Condición necesaria para que el diálogo y el debate reflexivo puedan ser posibles, para construir pensamiento crítico en torno a la posición política del sujeto de derechos, a la que se pretende arribar.

A continuación se aborda y reconceptualiza la *vida de centro* como un espacio socioeducativo, que promueve prácticas sociales que buscan problematizar e interrumpir el individualismo, la inseguridad y la degradación de la palabra.

IV.1. La vida de centro como espacio socioeducativo

Se considera la *vida de centro* como un espacio socioeducativo, en tanto permite reconocer y sostener la singularidad de los recorridos que los sujetos realizan. Las organizaciones sociales construyen “un conocimiento situado del territorio a partir de una larga experiencia de trabajo comunitario; el vínculo construido con las familias y otros actores institucionales” (Perczyk, 2015; p. 10). En un espacio socioeducativo se realiza una práctica de socialización, se interrumpe el individualismo y todo aquello que las políticas neoliberales hicieron de la fragmentación social. Un espacio socioeducativo es precisamente un territorio en el cual es posible resignificar lo público estando y aprendiendo con otros y otras. Tiene un sentido amplio ya que no se trata sólo de las personas que reciban el microcrédito, también incluye a las promotoras y referentes de la organización que coordinan, enseñan y aprenden.

A veces surgen dificultades para procesar y elaborar los aprendizajes que se producen en los intercambios de saberes. Parece que hay un rol del coordinador que está como por fuera del proceso de enseñanza-aprendizaje. Eso mismo constituye un error y una debilidad. En el ejercicio de diez años de implementación del BPBF, “muchas veces los mismos coordinadores no estuvieron a la altura de la valoración del espacio” (abril de 2015), sostiene una referente del área de Economía Social y Solidaria. Porque en ciertos momentos de debilidad administrativa, son las mismas personas que recibieron un microcrédito quienes sostienen el ánimo y el clima reflexivo del espacio. Ánimo y clima reflexivo absolutamente necesario en todo espacio socioeducativo; no puede haber educación sin alegría, no puede haber educación sin la curiosidad. Tanto del que va a participar, del que aprende como de aquel o aquella que está en el rol de la coordinación. Cuando algo de eso se mecaniza, se hace de forma automática o rutinaria el proceso de enseñanza-aprendizaje deja de ser un espacio socioeducativo y se vuelve bancario, al decir de Freire (1985) en el cual ya está todo previsto y no hay lugar para la sorpresa. Si no hay sorpresa es difícil que todos y todas se involucren e impliquen en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

Resulta significativo como lo pudo expresar una de las personas que recibió un microcrédito y participa de la *vida de centro*:

La educación popular, o sea, esto de aprender de otra manera o de re-aprender un montón de cosas, como lo que hablábamos hoy de aprender lo que es el derecho, lo que es el sujeto de derechos. Lo que siempre aprendimos en la escuela, los que tuvimos la oportunidad de hacer la secundaria, porque hay mucha gente que no lo ha visto en ningún lado lo que es el derecho. Pero esto que hablábamos hoy, de decir bueno, esto es un nuevo derecho, una nueva conciencia, de tener un derecho con el otro, es diferente (mayo de 2015).

Entre los logros que destacan en el área de Economía Social y Solidaria, se encuentran la cantidad de emprendimientos y proyectos que se han podido desarrollar. De hecho, la mayoría de las personas que han pasado por el BPBF suelen expresar, tal como expresan las promotoras, que ha sido una de las experiencias más importantes y significativas de su vida. Porque en una época en la cual no hubieran tenido crédito en ningún lugar, el haberse sentido sujeto de la confianza configuró una experiencia significativa.

La cuestión de que desde el Estado Nacional habilitaran un programa que no es asistencialista, en tanto una de sus condiciones pasa por devolver el microcrédito todas las semanas en la *vida de centro*. De esa manera, sostiene una promotora, “no tocaba ese amor propio, ya que mucha gente no quería que le den un subsidio o que venían de experiencias de trabajo de toda la vida” (abril de 2015). El BPBF para la organización y para muchas personas que recibieron microcréditos, constituyó un logro importante en la articulación con el Estado Nacional. Se trata de una articulación que los referentes de la organización caracterizan como complicada con sus idas y vueltas con muchos aprendizajes realizados y por realizar. Por lo cual se tuvo que construir una sintonía entre la forma de trabajo de una organización que muchas veces pasa por lo artesanal, hacia cierta sistematicidad tecnificada y transparente para poder sostener el vínculo con el Estado. También, en ese sentido los referentes de *Poriajhú* reconocen que en esa asociación los aprendizajes son permanentes, ya que como organización se atravesaron crisis, problemas y rupturas por desacuerdos. Sin embargo, tanto las promotoras del BPBF como los referentes de *Poriajhú* rescatan que la experiencia política de poder participar de una política pública definitivamente amplía el campo de trabajo en la transformación social. Los Estados (nacionales, provinciales y municipales) tienen que estar presentes en los barrios, en los territorios con políticas inclusivas desde una perspectiva de derechos, porque cuando los Estados se repliegan, avanzan las bandas de narcotráfico e imponen otro modelo de Estado.

A continuación, se abre el derrotero de esta IAP (Montero, 2006). Se comparten los pasos que se dieron con las personas que recibieron un microcrédito y participan de la *vida de centro*, con el equipo promotor del *Banquito en Poriajhú* y referentes de la organización. Así, en cada uno de los pasos se logró hacer retroceder algo de la *intimidación* y el silenciamiento para que ese lugar liberado pueda ir siendo ocupado por la *resonancia íntima*. En el transcurso de ese proceso se resignifican diversas palabras que configuran *cronotopías culturales* y se desarrollan las *Narrativas del Banquito*, que se enmarcan en las Epistemologías del Sur y los conocimientos situados. Tal vez, la máxima expresión que pueda lograr un grupo humano es la *organización*. La organización se liga con la salud mental en tanto producción cultural, variable política y contrapoder (Ulloa, 2011).

- Primer paso: se empieza a transitar la experiencia desde la observación participante y los grupos de reflexión, con el intento de problematizar y propiciar interrupciones en torno a la cuestión de la inseguridad como situación límite, situándola desde el neoliberalismo, que se instala como un modelo civilizatorio único.

- Segundo paso: se realizan reuniones reflexivas con las promotoras del BPBF y referentes de la organización. Esas reuniones reflexivas, a su vez permiten enmarcar y situar nuevamente la experiencia, como una suerte de *barajar y dar de nuevo*, tal como lo planteó una de las promotoras del *Banquito*.

- Tercer paso: consiste en la pregunta en torno al microcrédito, al espacio común de reflexión en la *vida de centro*, lo que posibilita pensar *el pasaje del beneficio al derecho*. La propuesta entonces, no tiene que ver con sacar información, sino que pretende producirla: “acompaña, escucha, da soporte y soporta, ríe, pone el hombro, abraza, guarda silencio, habla, transmite o comunica y si es necesario, no dice nada” (Figari, 2010; p. 10).

- Cuarto paso: consiste en promover condiciones de juego para que la ubicación de la experiencia cultural, colectiva e histórica sean posible. Entre el cuarto y quinto paso, se ubicó la cuestión de los conocimientos situados y se sostuvo que los cuerpos situados sólo producen conocimiento político (Haraway, 1995).

- Quinto paso: la historización como posibilidad para reinventar la esperanza a partir del aprendizaje y el fortalecimiento colectivo. En ese sentido se reconoce la importancia de contar la historia tanto a nivel personal como grupal para que se puedan establecer conexiones que articulen procesos identitarios en torno a la solidaridad y la confianza.

- Sexto paso: se constituye en un momento para celebrar y festejar los diez años de la entrega del primer microcrédito. Entre el sexto y séptimo paso, se configuran las *cronotopías culturales* (Arán, 2016), las cuales se entienden como proceso material de producción de sentidos, en espacios ocupados por un grupo social. Las *cronotopías* que teje la cultura se expresan como relatos y narrativas. Los lugares cronotopizados contextualizan diferentes enunciados y formas de evaluación social, desde las estéticas afectivas y de allí su eficacia para promover modos simbólicos de interpretación de la vida social.

- Séptimo paso: se construye un documento colectivo con las personas que recibieron el microcrédito y participan de la *vida de centro*, las promotoras y referente de *Poriajhú*. El documento colectivo se denomina: *Narrativas del Banquito*. Se sostiene que la producción y elaboración de diferentes relatos es posible cuando se logra hacer retroceder e interrumpir la *intimidación* y el silenciamiento que produce la desconfianza y la inseguridad. Para hacer lugar a la necesaria intimidad que permita escuchar y ser escuchado, procurando encontrar resonancia en las palabras (Ulloa, 2011).

Se considera que, en cada uno de esos pasos mencionados anteriormente, algo de la *intimidación* y desconfianza generada por la cuestión de la inseguridad se logró interrumpir, ya que se pudo empezar a producir narrativas, entendidas aquí, como una acción social en el sentido de que, situado en un debate de ideas, precisamente habilita a tomar la palabra (Martínez-Guzmán y Montenegro, 2014). Entonces, cuando se logra tomar la palabra y se puede comunicar de manera más íntima con los otros y otras, se puede entrar en diálogo, condición necesaria para la apropiación, el ejercicio y el reconocimiento de los derechos.

IV.2. Primer paso: la queja, la mora y la inseguridad

*Porque el camino es árido y desalienta.
Porque tenemos miedo de andar a tientas.
Fragmento de la Canción de Caminantes
Walsh, M.E. (1973).*

Entre junio del año 2013 y comienzos del 2014, a través de la observación participante y los grupos de discusiones reflexivas (Montero, 2006), se pudo observar un profundo malestar y desánimo en la *vida de centro*. Debido a la *mora*, es decir, muchas de las personas que habían recibido un microcrédito no estaban asistiendo ni participaban de la *vida de centro* para devolver la cuota; tanto para compartir los logros como las dificultades de sus proyectos. En palabras de una de ellas “como el Banquito es solidario puede esperar” (marzo de 2014). Luego otro grupo reflexionó lo siguiente:

Solidaridad no significa que el Banquito te va a prestar y vos no vas a devolver y en cuanto a la *mora*, hay que darle más valor a la palabra y en caso de no poder pagar, dar la cara, para ver posibles soluciones (marzo de 2014).

Una de las promotoras llegó a decir, “estamos en una situación límite, el Banquito se puede cerrar” (marzo de 2014). Al mismo tiempo, en las reuniones predominaba la queja en relación a los robos sufridos por las personas que participan de la *vida de centro*. Asimismo, las situaciones de inseguridad que transmiten los medios masivos de comunicación vinculadas con la violencia, los linchamientos y la muerte. Se considera y utiliza como herramienta para sostener el diálogo, el planteo de Bleichmar (2006):

Lo que constituye el núcleo mismo del temor no es sólo el aniquilamiento físico, sino también la desaparición de la existencia como paso por el mundo; que no quede nada de nosotros, que hayamos sido solo una contingencia, un pasar sin señal, sin resto, lo cual incluye, en definitiva, no sólo una representación de la supervivencia biológica sino social, de nuestra identidad, de nuestros enclaves, de los modos con los cuales nos concebimos como sujetos y no sólo como organismos (p. 173).

También señala la necesidad de recomponer en la sociedad el reconocimiento de la igualdad ontológica, el derecho a la inclusión, no sólo en la supervivencia sino en la vida social, para colocar en la noción del semejante, en el marco de un proyecto histórico de patria (Bleichmar, 2006).

Galende (2015) vincula el poder de la ideología de mercado con la capacidad de incrementar la incertidumbre y la inseguridad, aislando individuos y potenciando su capacidad de consumir. A través de la desconfianza en los otros, la competencia y la conformación del otro como rival, la inseguridad de la vida en común, lleva a los individuos a un repliegue y ensimismamiento. En efecto, eso empobrece seriamente lo común de lo público, la política, la amistad y el amor. Lo que termina por producir un movimiento bastante complicado, fuente de muchos padecimientos en la actualidad. La crueldad, siguiendo a Bleichmar (2014) no sólo es el maltrato sino que también es la indiferencia ante el sufrimiento de ese otro. Al mismo tiempo, se trata del conflicto entre desentenderse y sospechar del otro para afirmar la supuesta libertad personal o bien, mantener la palabra, la promesa realizada y el compromiso asumido con el semejante en el BPBF.

La administración de la vida y la muerte en el universo neoliberal de gobierno conforma una cultura que pretende gobernar la vida bajo la constante presencia de la muerte como amenaza latente. Los principales rasgos de esa amenaza latente son la colonización de los lazos de afecto, la depredación de los territorios y la insistencia de los medios masivos de comunicación en significantes tales como *inseguridad* y *corrupción*. Significantes que remiten en el sentido común a una desvalorización de las relaciones públicas y el lugar del Estado (Murillo, 2015). La inseguridad obtura el desamparo existencial que recorre las subjetividades en la cultura actual y por ende

va más allá del hecho delictivo. Se trata de lo que Ulloa (2011 y 2012) denominó *mortificación cultural* y que Murillo (2015) sitúa como una compleja manera de gobierno de los sujetos, que implica modos de ser en el mundo con la constante sensación de inseguridad.

El miedo a la inseguridad no constituye un efecto indeseado, sino un estímulo promovido por la ideología de mercado a través de los medios masivos de comunicación para alentar la competencia individualista. La contracara de la inseguridad es la flexibilización de todas las relaciones, ya sea en lo económico, social, jurídico, político, laboral y que tiende a generar una fragilidad existencial experimentada como incertidumbre. El universo neoliberal construye una *encerrona trágica* que es necesario interrumpir. Mientras no se haga visible y pensable como sociedad los procesos que son obturados por esos significantes agitados sin cesar por los medios de comunicación, nada se puede avanzar en la reconstrucción de los vínculos solidarios.

Murillo y Seoane (2012) plantean que –tal vez como nunca antes en la historia– se trata de una cultura que se niega a aceptar la muerte como parte de la vida, que obtura el llanto y reniega de la angustia. Dicha cultura, en la que el efecto siniestro y la crueldad se naturalizan, encierra a los sujetos constantemente en situaciones que parecen no tener salidas y a menudo constituyen el tránsito por la vida como una profunda tragedia.

En el siguiente paso, se problematiza y aborda cómo desde el modelo neoliberal se produce el individualismo, a través de la inseguridad. Se reflexiona y discute con las promotoras y referentes de la organización sobre el proceso cultural, político y económico que tiende a sobrevalorar el *objeto-dinero*, tal como lo planteó una referente del área de Economía Social y Solidaria en *Poriajhú*. Para luego, poder valorizar en el marco del presente trabajo las acciones solidarias y volver a enmarcar la experiencia.

IV.3. Segundo paso: desnaturalizar la queja y el desanimo

*Porque esperando a solas poco se alcanza
Valen más dos temores que una esperanza.
Fragmento de la Canción de Caminantes
Walsh, M.E. (1973).*

En este segundo paso, mediante reuniones de discusión-reflexión (Montero, 2006), se pretende iniciar procesos de problematización para interrumpir y desnaturalizar la queja y el desánimo que las distintas situaciones referidas a la inseguridad provocan. Para ello, en marzo de 2014 se realiza una reunión con las promotoras del *Banquito* y referentes de la organización *Poriajhú*. En esa reunión se acuerda que es necesario buscar estrategias para desnaturalizar la queja y el desánimo, ya que genera una connivencia con lo que se quiere denunciar. La *inseguridad*, en dicho sentido, produce una *desresponsabilización* que no permitía implicar ni participar a las personas que recibieron un microcrédito, ni al equipo de promotores con el espacio de la *vida de centro*.

Ulloa (2012) señala que de inicio en una encerrona trágica lo que prevalece es el dolor psíquico; ese sufrimiento se diferencia de la angustia ya que ésta tiene momentos culminantes y otros de alivio. Quien sufre ese dolor no vislumbra que termine, ni puede llegar a tener esperanza de que cambie la situación. El pasaje de la mortificación a la toma de conciencia supone recuperar el sufrimiento embotado por

la mortificación. Eso mismo constituye el obstáculo que hace tan difícil superar la alienante anestesia.

En todo caso, al decir de Freire (1985) las situaciones límites generan una posibilidad y desafío para empezar a problematizar algunas de esas cuestiones, es decir, para poder poner en tensión cómo se constituye la confianza en la palabra y el compromiso asumido de estar y de participar. No son en sí mismas esas situaciones límites generadoras de un clima de desesperanza, sino la percepción que hombres y mujeres tienen de ellas en un momento histórico determinado, como un freno, como algo que no se puede superar. Cuando se logra instaurar la percepción crítica en la acción misma, entonces es posible desarrollar un clima de esperanza y confianza que conduce a hombres y mujeres al empeño de superar las situaciones límites (Freire, 1985).

Que algo se convierta en cotidiano no equivale a que sea normal, ya que suele denominarse normal a lo excepcional. La profunda inmoralidad de la cotidianidad produce un acostumbamiento a la inseguridad, a la arbitrariedad y a la muerte.

No alcanza con la repetición de un fenómeno para que devenga normal; es necesario que sea capturado ideológicamente como tal y entretejido en el imaginario colectivo para que asuma tal carácter. En esto consiste la profunda mutación que propusieron las ideologías no solo totalitarias sino del liberalismo degradado del siglo XX: la naturalización del horror y la injusticia (Bleichmar, 2006; p. 177).

A modo de anuncio, se reitera lo sostenido por Ulloa (2012) que la democracia es una oportunidad colectiva para la construcción crítica del bien común y de la verdad, una verdad no simulada como tantas veces suele presentarse. En consecuencia, se sostiene que en la *vida de centro*, se constituye un enclave como un modo de defensa para restituir una legalidad que pauté límites claros para la acción y la noción de semejante.

Para ello, la decisión que se toma con el equipo del área de economía solidaria del Centro Ecuménico *Poriájú* es vincular todas las actividades del área que se desarrollan en la organización. En la *vida de centro* de mayo del 2014, con el equipo del área se establece el siguiente marco:

El Banquito, el microcrédito no es solo para desarrollar lo económico, nosotros queremos apuntar a mejorar la calidad de vida, y la calidad de vida pasa por muchas cosas. Pasa por la posibilidad de contar con lo necesario para aportar en la familia, tener saberes, para que viéndolos aprender saberes en una casa, los jóvenes y los niños nunca van a retroceder ante una situación de aprendizaje. Y díganme si no es importante ver a un abuelo, a alguien grande en una casa aprendiendo algo. ¿Qué mejor ejemplo? Después no es, estudia que tenés que ser alguien en la vida y el que no estudia no es alguien en la vida. Ser alguien en la vida pasa por hacerse cargo de todos esos saberes que hay en la familia, en la comunidad, hacerlos propios y poder desarrollarlo, poder vincularlos (referente de la organización, mayo de 2014).

Cuando se logra trascender lo meramente económico y se construye confiabilidad en el tiempo, recién ahí se comparten diversas problemáticas vividas y sentidas por las personas que recibieron un microcrédito y participan en la *vida de centro*. Esas problemáticas son escuchadas, alojadas y aunque no siempre se puedan resolver, sí vale la pena destacar que en los intercambios de experiencias y saberes que se producen, posibilitan vincular distintos aprendizajes, lo cual fortalece el espacio grupal. De ese modo, se intenta promover los principios de la intersectorialidad, en tanto implica el conocimiento y la puesta en tensión con las distintas herramientas del

Estado y la sociedad civil. Así es posible emplear procesos de gestión y articulación que fortalezcan “las redes sociales, por considerárselos una modalidad que permite favorecer los procesos de inclusión social a partir del abordaje comunitario y territorial” (Acta N°6/14, Anexo III; p. 7).

La problematización es un proceso que comienza en el diálogo pero se desarrolla en la conciencia de las personas. Se evidencia en el *silencio* que se produce en el momento en que ya no es posible apelar al conocimiento naturalizado para responder sin poner en evidencia las contradicciones y las relaciones hasta entonces no percibidas. Son estas las que luego se expresarán en nuevas ideas y relaciones (Montero, 2006). Vale plantear la gran diferencia que existe entre el silencio significativo que activa la *resonancia íntima* y el silenciamiento o la cultura del silencio que intimida y apaga la necesaria intimidad para reinventar la disponibilidad de escucha solidaria.

En una *vida de centro* que transcurrió durante el mes de agosto de 2014, mientras se presentaban las actividades, talleres culturales y áreas de la organización comunitaria Centro Ecuménico *Poriajhú*, al hacer referencia a la misión institucional – *promover participación del pueblo para el protagonismo en la transformación de la realidad desde la educación popular*–, surge la siguiente pregunta realizada por una de las referentes: “¿Ustedes se sienten protagonistas de su historia?”. Silencio significativo. Por eso se considera que la primera función del proceso problematizador comienza cuando la pregunta o acción problematizadora produce lo que se podría llamar un efecto disparador, al decir de Montero (2006). Supone movilizar la conciencia de las personas que escuchan una reflexión o una pregunta, o que han sido testigos o receptores de la acción. Además, toda transformación pasa por la conciencia y esa conciencia tiene un contenido político, entendido este adjetivo en su sentido más amplio, no sólo como militancia partidaria sino como la apropiación y resignificación del espacio público en tanto sujetos conscientes de los derechos/deberes y del carácter histórico en su estrecho vínculo con la producción de subjetividad.

En otra *vida de centro*, durante el mes de septiembre de 2014, una referente del área de Economía Social y Solidaria sostuvo:

De hecho nosotros estamos conformando un proyecto diferente, donde la herramienta de microcrédito tenga que ver con todas las herramientas que necesita un emprendedor para fortalecerse en su emprendimiento que no es solamente recibir el dinero, que muchas veces pasa por otras cuestiones, acá, salieron muchas cosas que tienen que ver con el valor, que un emprendedor está con otro y sentirse fortalecido. Pero no se nos tiene que escapar y perder de vista que estamos valorando al Banquito más allá del dinero, que no es un simple crédito, es crédito con valor agregado que le da el conjunto, que le da el grupo, que le da el establecer el valor de la palabra, que hace que crezcamos como personas, al mismo tiempo que crezcamos como emprendedores.

Establecer el valor de la palabra, la construcción de la confianza y de las acciones solidarias implica, entre otras cosas hacer visible y pensable como sociedad que la cuestión de la inseguridad remite a una compleja sensación de desamparo ligada a diversas situaciones concretas y disímiles (Murillo, 2012). Los continuos pedidos de seguridad tienden a elevarse peligrosamente por encima del derecho tal como lo señalan Murillo y Seoane (2012). Dichos planteos hacen lugar para dar el tercer paso y empezar a situar la cuestión de los derechos en la *vida de centro*.

IV.4. Tercer paso: del beneficio al derecho

*Animo nos daremos a cada paso
Animo compartiendo la sed y el vaso.
Fragmento de la Canción de Caminantes
Walsh, M.E. (1973).*

El objetivo general que se sostiene en la presente IAP (Montero, 2006), consiste en describir y comprender los procesos dialógicos que se promueven y desarrollan en la *vida de centro*. Para que las personas que ingresan, integren y participan del *Banquito en Poriájú* se constituyan en sujetos de derechos. Asimismo, se produce un reposicionamiento del sujeto, ya que en el diálogo y el debate se pueden problematizar las marcas producidas por las políticas asistencialistas del neoliberalismo. En esas marcas predomina la fragmentación del sujeto, el individualismo, la competencia y el consumo que configuran un beneficiario-beneficiario.

De modo que la condición humana pasa también por conservar la posibilidad de retribución (Bleichmar, 2006). Por eso, cuando ya no hay nada para ofrecer a cambio de lo que se recibe, el sujeto ha sido totalmente despojado de su *heteroestima* (Fernández, 2011), de su condición de semejante en sentido estricto y por formar parte de una comunidad de derechos y prestaciones (Bleichmar, 2006).

En una previa reunión que se realiza con el equipo de promotores y referentes de la organización, se planifica la *vida de centro* que transcurre en mayo del 2014, surge la siguiente pregunta “¿Para qué queremos trabajar con el microcrédito?” A lo cual, una referente del área, ensaya la siguiente reflexión: “Para construir un espacio común. Para poner en juego los derechos, las oportunidades, las obligaciones, las responsabilidades, las igualdades de condiciones, como actores sociales” (mayo de 2014). Esto genera la propuesta de trabajar en grupos a partir de la siguiente consigna “¿Qué derechos y obligaciones tenemos como microemprendedores?” Una de las personas que participa en la *vida de centro* pregunta “¿derechos o beneficios?”, “¿es lo mismo?” se le responde.

Otra persona del mismo grupo cuenta cómo en las reuniones familiares, muchas veces le reprochan que ella reciba un microcrédito porque ellos (sus familiares) pagan los impuestos. Por eso piensa que es un beneficio y no un derecho. En una nota al pie de página, en el libro de Bleichmar (2006) figura la siguiente pregunta:

¿Sabrán los miles de desocupados que creen vivir de la caridad del Estado, que cada vez que compran un sachet de leche para sus hijos, una cerveza o un pedazo de carne están dando el 21 por ciento de sus ingresos al Estado, es decir pagando impuestos que deben redundar en mejor educación, salud y perspectivas de vida para sus hijos? (p. 65).

Se trata de retomar la función del Estado, vale insistir en su obligación para garantizar el ejercicio de los derechos. Eso mismo, no deja de irritar a quienes quisieran que el Estado se viera despojado no sólo de su función protectora, sino incluso de su función reguladora del malestar social, postula Bleichmar (2006). En otro grupo se escriben: “Para nosotros el microcrédito es un beneficio, que nos abre una puerta, para adquirir derechos que nos pertenecían y que no teníamos acceso; por ejemplo: monotributo, aportes, obra social, jubilación” (mayo de 2014).

Luego de continuar abordando las posibles diferencias entre el beneficio y el derecho durante junio, al finalizar la *vida de centro* de julio del 2014, una de las personas que recibió un microcrédito manifiesta, “hoy entré como beneficiaria de un microcrédito y me voy como sujeto de derechos”. Todo un logro que a través del diálogo y el debate, posibilita construir posiciones y lugares que dignifican el trabajo, los emprendimientos y la vida de las personas. Al mismo tiempo se define la insistencia de un compromiso, de una implicación y que:

determina en el sujeto una voluntad de apropiación de sus propios enunciados, similar, de uno u otro modo, a aquello que, de modo más sofisticado, se ha conocido posteriormente como “palabra plena”, y que hace a un cambio en la posición del sujeto respecto a su propia implicación subjetiva (Schenquerman, 2007; p. 12. En: Bleichmar, 2007).

En ese sentido, se siguen las recomendaciones de la CONISMA (2014), con respecto a “la movilización de los recursos que las propias comunidades desarrollan y de un trabajo con la singularidad que permita la emergencia de la palabra del sujeto” (Acta N°6/14; Anexo III; p. 10).

La producción efectuada en estas instancias encuentra asidero en lo que De Sousa Santos (2009) caracteriza como Epistemologías del Sur. Como ya se ha afirmado en el capítulo 1 de esta tesis, las Epistemologías del Sur hacen referencia al reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento. A partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de modo sistemático, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad. El valor de cambio, la propiedad individual de la tierra, el sacrificio de la madre tierra, el racismo, al sexismo, el individualismo, lo material por encima de lo espiritual y todos los demás monocultivos de la mente y de la sociedad (económicos, políticos y culturales), que intentan obturar la ilusión emancipadora y sacrificar las alternativas.

Se les ha negado el proceso histórico a un grupo de actores que, además, no viven en las grandes ciudades. Algunos de esos sujetos viven en aldeas en los andes, en las sabanas de África, en la selva de la India y no se organizan en partidos y sindicatos, como se suele acostumbrar; no hablan lenguas coloniales. Cuando se traducen esas lenguas nacionales a las lenguas coloniales (portugués, español, inglés, francés, alemán), no salen los conceptos que se podrían esperar, es decir, socialismo, comunismo. Aparecen otros conceptos como *dignidad, reciprocidad, respeto, escucha, autodeterminación, territorio, derechos*. Por eso mismo es que se produce una relación fantasmal entre la teoría y la práctica, ya que la teoría no habla con la práctica y la práctica no habla con la teoría. El Foro Social Mundial es un espacio muy interesante para analizar esta asimetría y la disociación entre la teoría y la práctica (De Sousa Santos, 2010). De modo que las Epistemologías del Sur constituyen un conjunto de epistemologías, no una sola, que parten de esa premisa, y de un Sur que, como ya se ha expresado, no es geográfico sino metafórico. Con ello se hace referencia al Sur antiimperial. Es la metáfora del sufrimiento sistemático producido por el capitalismo y el colonialismo, así como por otras formas que se han apoyado en ellos como, por ejemplo, el patriarcado.

Importa que cada ser humano pueda vivir la vida como vida humana, es decir para apropiarse de ella y realizar un proyecto en el mundo que le dé sentido y que no lo reduzca a la inmediatez de su cuerpo biológico (Bleichmar, 2006). En una entrevista con una de las personas que recibió un microcrédito asevera en relación a la *vida de*

centro, “esto que tenemos acá es un tesoro” (julio de 2014) y propone *actuar de buena fe* lo que se vincula con la *ética comunitaria del bien común* (Ulloa, 2011). En ese lugar de encuentro, siguiendo a Freire (1985) se puede dilucidar que no hay sabios absolutos, ni ignorantes absolutos. Sí hay hombres y mujeres que en comunión, en comunidad, buscan saber más. Asimismo, el diálogo es posible si hay una intensa fe en los hombres y mujeres. Fe en su poder de hacer y rehacer, de crear y recrear. Fe en su vocación de ser más, que no es privilegio de algunos elegidos sino derecho de todos. La fe es un dato a priori del diálogo, sin embargo, no es una fe ingenua, se sabe que ese poder de hacer y de transformar puede estar disminuido y enajenado en ciertas situaciones concretas. Aunque, exista esa posibilidad que se presenta como desafíos y obstáculos, se deben poder atravesar y ensayar respuestas. Ello no se constituye gratuitamente, sino mediante la lucha por su liberación, con la instauración del trabajo libre y no esclavo. Trabajo y emprendimiento que otorguen la alegría de vivir. En dicho sentido, se va instaurando la confianza y hace que los sujetos dialógicos se vayan sintiendo cada vez más compañeros y compañeras en su pronunciación del mundo (Freire, 1985).

Asimismo, otra de las personas que participa de la *vida de centro* dice:

Yo no pierdo la humildad, la humildad la voy a tener conmigo hasta el día que me muera, eso yo siempre lo voy a tener, y eso yo lo inculco a mi familia. Ustedes, si van a un lugar, hablan, respetan, entran por la puerta grande y se van por la puerta grande (julio de 2014).

Por ello, se destaca el intento de Roig (1993) para establecer una conexión entre el sujeto narrativo y el sujeto real-histórico que narra, entre lo narrado y el narrador. Esto último será posible “en la medida que se pueda descubrir y señalar que la narración se organiza, para quien narra, como un sistema metafórico” (p. 127).

Es a través de las condiciones de diálogo (Freire, 1985; 2009) y debate crítico (Ulloa, 2011; 2012) que se promueven en la *vida de centro* mediante la participación, que se produce el pasaje que implica entrar como beneficiario-beneficiaria de un microcrédito para constituirse en sujeto de derechos. Con la correspondiente apuesta de potenciar el espacio de la *vida de centro* desde la *ética del bien común* (Hinkelammert y Mora Jiménez, 2009; Ulloa, 2011). Ese diálogo se desarrolla entre las personas que recibieron un microcrédito, las promotoras y referentes de la organización.

Esta tarea implica reinventar el tiempo del *juego* y la *experiencia cultural* (Winnicott, 2003). Para así, poder poner en tensión la propia experiencia histórica y la subjetiva. De ese modo, se construye el escenario común a través del cual el sujeto se humaniza y puede empezar a conocer y reconocer así la historia de sus derechos. Territorio necesario y saludable, el único que hace sentir realmente vivo a un ser humano. Si ese territorio de frontera se angosta, si no se puede habitar, no queda más que la pura subjetividad, y por ende, la locura, o la mera acomodación al afuera, que es otra forma de muerte (Montes, 1999).

IV.5. Cuarto paso: jugando en la *vida de centro*

*Porque el silencio es cruel peligroso el viaje
Yo te doy mi canción tú me das coraje.
Fragmento de la Canción de Caminantes
Walsh, M.E. (1973).*

El artículo 33 de la Ley Nacional N° 26.657, en su punto veinticinco *Promoción de la Salud Mental*, consagra que mediante distintas intervenciones integrales a través de prácticas grupales, organizacionales y/o comunitarias se incorporen “estrategias alternativas tales como la educación popular, técnicas lúdico-recreativas, disciplinas o intervenciones artísticas, entre otras” (Acta N° 6/ 14, Anexo III; p. 10). A partir de este artículo, en el año 2015 se comienza la *vida de centro* con el juego del mapa.

El juego del mapa consiste en enlazar cuestiones personales para hacer público los acontecimientos culturales y políticos para contextualizarlos históricamente. De ese modo es posible promover condiciones para la emergencia de una experiencia colectiva. La consigna que se plantea es: escribir el nombre propio en una hoja en blanco como si efectivamente fuera un mapa, usando la extensión del territorio. Luego, que se detengan en diferentes partes del nombre para colocar una fecha, en ella ubicar acontecimientos culturales, políticos y económicos.

Algunos de los acontecimientos que se comparten y se ponen en común, entre las personas que recibieron un microcrédito y participan de la *vida de centro*, las promotoras y referentes de la organización, son:

1955: Golpe de Estado “Revolución Fusiladora”; 1969: rosario y cordobazo; 1973: elecciones democráticas; 1976, Dictadura y Terrorismo de Estado, la “Noche de los Lápidas”, lucha de los estudiantes por el boleto estudiantil; 1978: Mundial de fútbol mientras operaba fuertemente el terrorismo de Estado con desapariciones y tortura; 1982: Guerra de Malvinas; 1983: vuelta de la democracia, asume Alfonsín; 1989: Caída del muro de Berlín, Copamiento de la Tablada, saqueos, hiperinflación, se abre el primer comedor en barrio Copello; en los noventa menemista: convertibilidad, flexibilidad laboral, miedo por el robo de bebés en el Hospital de Granadero Baigorria (noticias en los medios masivos de comunicación), violencia de género, subocupación, supervivencia; 1994: reforma constitucional; 2001: crisis económica, desocupación, inflación, falta de trabajo, miseria, trueques; 2003: asume Kirchner la presidencia, Inclusión, país con derechos e igualdad de condiciones, Proyectos de Economía Social, Progreso; 2005: se empieza a pagar la deuda externa, empieza el Banquito en Poriajhú; 2007: asume Cristina; 2008: conflicto con el campo; 2009: decreto de la asignación universal por hijo; 2010: murió Néstor Kirchner y censo nacional (vida de centro, febrero de 2015).

Tal vez se encuentre la manera de ir apropiándose de los diversos trazos, de las distintas marcas con respecto al nombre propio, “para poder escribir nuevas producciones y sentir que nos pertenecen” (Manavella y Fausti, 2006; p. 91). Porque “somos seres *condicionados* pero no *determinados*” (Freire, 2009; p. 20). Desde ahí mismo los objetos y el pensamiento se construyen problematizándolos, poniendo a trabajar el texto de las diferencias y situarlas históricamente. Entonces surge la siguiente pregunta, ¿dónde se está en tanto sujeto histórico en relación con la experiencia del *Banquito* y el microcrédito?

Uno de los integrantes del BPBF que recibió un microcrédito y participa de la *vida de centro* dice, “yo empecé como un juego y hoy prácticamente estoy con una obligación y un compromiso” (marzo de 2015). Asumir el compromiso y responsabilizarse con el espacio y tiempo para poner en tensión ideas, proyectos, distintos modos de ver y estar en el mundo, es una de las condiciones que se consideran necesarias para el reconocimiento y el ejercicio de los derechos, cuyo horizonte es el sujeto político que si bien está en relación, no coincide con lo partidario. En las relaciones industriales, al mismo tiempo que se produce la pobreza, se genera una extraña relación entre la producción de riqueza y la producción de desigualdades. Este conflicto entre “atribución de derechos y distribución de bienes es de alguna

manera el límite infranqueable de nuestras sociedades contemporáneas y democráticas” (Ricoeur, 2002; p. 19).

Asimismo, en la *vida de centro* se va desarrollando la capacidad de producir experiencias y entender las necesidades de los demás, en relación con “las necesidades que pasa la gente” (marzo de 2015). Por eso, esa misma persona continuó sosteniendo que:

Hoy tenemos en Poriajhú, diferentes ideas, de cada persona, cada familia, cada crianza, pero bueno, tenemos muchas cosas en común como comentamos en otra charla en el otro mes, venimos de familias trabajadoras, siempre creer que las cosas con esfuerzo y esmero van a llegar yo siempre digo que a mí me cuesta, pero duermo tranquilo (marzo de 2015).

Dicho planteo se encuentra en consonancia con Roig (1993) quien sostiene que *lo político* debe entenderse como una toma de posición vinculada con las diversas manifestaciones conflictivas sobre las que se organizan las relaciones humanas. Así también con la definición realizada por Ulloa (2011) de salud mental, en tanto producción cultural y variable política.

En otra entrevista con una de las personas que recibió el microcrédito y participa de la *vida de centro*, hace alusión al *enigma del don*, tal como Ricoeur (2002) lo toma de Mauss apoyándose en la interpretación de Marcel Hénaf. En tanto, el *don* solicita al contra-*don* y el problema de Marcel Mauss, no es ¿por qué es necesario donar?, sino más bien ¿por qué es necesario restituir? En ese sentido la persona entrevistada ensaya lo siguiente:

Si cada uno de nosotros pudiera dar nuestro tiempo en ayudar a una persona que realmente necesite, o prestarle un poquito de atención, decirle: ¿que necesitas vos? ¿En qué te puedo ayudar? Bueno, comprometerla a esa persona también, y que esa persona también comprometa a la otra, después, porque esto es así, es compromiso, compromiso social, no es todo dar por dar no más, hay que dar y pedirles a ellos a cambio que te pueden dar (abril de 2015).

Dar a cambio, es hacer volver la fuerza contenida en el *don* a su donante. De modo que el funcionamiento del *don* estaría, no en la cosa donada, sino en la relación donante-donatario. Lo que es dado a través del reconocimiento implícito simbólicamente figurado por el *don*. Entonces surge el siguiente planteo:

Me parece que no es la cosa donada, que por su fuerza exige la restitución, sino más bien es el acto mutuo de reconocimiento de dos seres que no poseen el discurso especulativo de su conocimiento; la gestualidad del reconocimiento, es un gesto constructivo de reconocimiento a través de una cosa que es simbólica, que simboliza el donante y donatario (Ricoeur, 2002; p. 22).

Con Ricoeur (2002) se plantea que “tenemos una experiencia de lo que no tiene precio, por lo cual el título del libro de Hénaf, *El precio de la verdad*; en realidad es el sin precio de la verdad” (p. 22). Por eso, la cuestión de la ayuda o asistencia al otro humano no radica sólo en la utilidad instrumental del objeto, sino en su eficacia simbólica. Plantea Bleichmar (2006):

En lo que se da y en lo que se recibe se resume un vínculo solidario en el cual se perfila la visión que tiene quien dona de aquel que recibe; y en el acto de recibir se manifiesta el modo en que el don es concebido como reconocimiento y derecho. La asimetría que

implica dar y recibir no es humillante cuando quien ejerce la entrega sabe que está produciendo no un simple acto de misericordia sino un ejercicio de justicia, y quien recibe se supone acreedor del derecho a ser indemnizado por el mal sufrido (p. 98).

Toda donación que no contemple ese hecho, toda entrega que no parta de la restitución y ampliación de los derechos de quien recibe, constituye una nueva forma de despojo. Para ello, se reconoce como uno de los aciertos de la práctica la posibilidad de alojar diversidad de ideas y fomentar debates y consultas (Milagro, 2015).

Otra de las personas entrevistadas luego de una *vida de centro* decía lo siguiente, “hay que ir a la verdad, si vos no estás delinquiendo, no estás pidiendo, estás buscando tu dignidad que es el trabajo y eso no te quita nadie, eso es tu tranquilidad, tu independencia también” (abril de 2015). Se trata de una dignidad humana plena como una palabra cargada de esperanza “con profundas raíces en nuestra cultura” (Roig, 2002; p. 115-116).

La historia no sucede por fuera de los grupos, de las instituciones, sino que las atraviesa y marca. Asimismo, historia singular e historia colectiva están imbricadas. Por eso se subraya que, reconocer en sí los rostros y las marcas de la historia traumática es restaurar un texto grabado, *memoria inconsciente*, sin palabras, que es gravamen para la subjetividad y una amenaza para la vida psíquica. Existe una política del olvido, que es muy costosa para la subjetividad y la vida social. Esa política del olvido convoca al olvido de la política, como dimensión del presente histórico (García Reinoso, 2005). Si bien ya no hay dictadura, se soportan los dictados del poder económico, político y sobre todo el mediático.

No es conveniente descuidar el encuentro entre la historia singular con la historia social y política, en la que las figuras del poder mediático y económico imponen condiciones para la subjetivación, a través de las leyes del mercado que adaptan y angostan la *frontera indómita* (Montes, 1999). Las situaciones de extrema precariedad en las cuales no hay reconocimiento del otro como sujeto y donde los lazos sociales se quiebran, exponen al sujeto a ser capturados por el discurso del poder que aterra y al mismo tiempo fascina. El poder político anuda amor, terror y creencia e imbrica lo institucional con lo histórico. La relación que establezca el sujeto con el discurso político tendrá la marca de esa experiencia histórica (García Reinoso, 2005).

Entre el cuarto y el quinto paso, se estableció una relación con los conocimientos situados y las Epistemologías del Sur. El hecho de *situarlo*, es decir, explicitar la operación ideológica que supone esgrimir la idea de objetividad en la ciencia, se considera un aporte del feminismo al objetivismo científico. Haraway (1995) sostiene que es a través de las marcas en el cuerpo de las mujeres que construyen conocimientos desde una posición no objetiva e interesada. Consecuente con esa idea, plantea que el conocimiento objetivo que *ellos* postulan, haciendo referencia al punto de vista masculinista, es un conocimiento desencarnado. Es decir, no tiene cuerpo, no tiene tiempo ni espacio. *Ellas* en cambio, no pueden conocer objetivamente porque tienen cuerpo, por eso conocen, sienten y piensan desde la segada y parcial subjetividad. Si bien, habla del cuerpo femenino, también hace referencia a cualquier otro cuerpo que pretenda escapar de la posición objetivista.

Desde los conocimientos situados, la relación crítica de investigación se realiza de cuerpo a cuerpo y no de sujeto-objeto, es decir, como ya se afirmó anteriormente, como un lugar y no como una esencia. Para ello, el objeto de conocimiento debe ser representado como un actor y no como el esclavo del amo. Entonces, el objeto tiene que ser considerado como un sujeto y como un actor o agente. Investigar en lo social

requiere una doble hermenéutica por lo cual se explica y comprende lo que los actores sociales explican y comprenden (Giddens, 1987). Pero, en esa relación de conocimiento, tal como lo advierte Haraway (1995) se debe basar en una interpretación conversacional que no someta a la violencia de algún método. La conversación supone intersubjetividad y diálogo para construir conocimientos. Para ello se tiene que especificar las reglas y las condiciones de la conversación. Construir conocimientos, entonces, supone situarse en un campo de lucha.

En dicho sentido se produce el siguiente paso, en el que se procura historizar como posibilidad para reinventar la esperanza. Para ello se intentó crear un *clima crítico y reflexivo* en la *vida de centro*, tal como lo reconoce una de las personas que recibió un microcrédito.

IV.6. Quinto paso: la historización y la esperanza

*Animo que aunque hayamos envejecido
Siempre el dolor parece recién nacido.*
Fragmento de la *Canción de Caminantes*
Walsh, M.E. (1973).

La historia es tiempo de posibilidad y no de determinismo, y el futuro es problemático y no inexorable (Freire, 2009). La historia se fue creando porque hombres y mujeres se hicieron en la historia. Freire (2014) propone volver a discutir el tema de la concientización del sujeto como su hacedor, en tanto momento crucial en la formación del sujeto autónomo y solidario. Hay que combatir por todos los medios el fatalismo, como paso previo para cualquier otra modificación. Uno de los momentos más efectivos del discurso neoliberal es aquel en el cual los sujetos se asumen a sí mismos como meros objetos porque consideran que es inevitable aquello que está ocurriendo. “*No hay nada que esté fatalmente determinado en el mundo de la cultura*” (Freire, 2014; p. 78).

Por eso, en la *vida de centro* se produce “un clima de entusiasmo reflexivo” (abril de 2015), al decir de una integrante del *Banquito*. En ese sentido, cuando el malestar hecho cultura o cultura de la mortificación (de la cual resulta una amputación del pensamiento), se asume como malestar en la cultura se puede recuperar el contentamiento del cuerpo, el coraje y la alegría (Ulloa, 2011). Así, es posible sostener la producción de Salud Mental, como una experiencia cultural, variable política y como contrapoder. Esa misma persona, recupera en la *vida de centro* parte de su historia vivida durante el último golpe de Estado cívico-militar, cuando creía que el motivo por el cual había dejado de ver a sus amigos y compañeros del centro de estudiantes – que luchaban por el medio boleto estudiantil– era que se habían enojado con sus padres y se iban de la casa. En otra oportunidad, cuando visita el Museo de la Memoria empieza a ver fotos de alguna de esas personas que están desaparecidas, pasado el impacto se empieza a pensar lo que significa la historia y cómo es posible aprender de las luchas colectivas para transformar la vida.

El terror de la desaparición se dirige a toda la población y apunta a la muerte subjetiva. El poder convoca a desaparecer las desapariciones. Desde el discurso común, el discurso del poder transmite y promete una unidad sobre la base de la *desmentida*, que apela a la pasividad y al borramiento de la función subjetiva. El poder exige sacrificios, no sólo quienes fueron desaparecidos son ofrecidos en ese lugar mortificante por las políticas del olvido, sino que la adhesión o la indiferencia dejan al ciudadano ciego, sordo, sin propias palabras, es decir se borra como sujeto. Entonces, el discurso del poder económico y mediático decretó olvidar, borrar, desaparecer las

desapariciones, es decir que impuso una operación de despojo de la filiación y de la historia singular y colectiva, que toma su máxima expresión en el secuestro de niños y niñas y la usurpación de su identidad. Pero en ese espacio trágico y en esa inmovilidad mortificante, las Madres de Plaza de Mayo inauguran otro espacio en ese tiempo y empiezan a circular, convocando a recuperar la memoria. De esa manera, interrumpen el mandato de silencio y olvido, y hacen oír una voz cuya inadecuación se relaciona con el saber inconsciente que habita la ciudad, aplastado por el discurso de la unidad y de la omnipotencia. Si no se puede revalorizar la palabra y resignificar la memoria el riesgo es que retorne en lo real aquello que no pudo ser simbolizado. Las madres al decir *NO*, es decir rescatando el símbolo de la negación ayudaron a recrear un margen de libertad (García Reinoso, 2005).

Es necesario que las voces del pueblo encuentren, construyan, desarrollen y sostengan canales de expresión que refuercen identidades y aporten a la constitución de sujetos de derechos, críticos y protagonistas de la transformación de las realidades que viven (Milagro, 2015). En este sentido, se considera de suma importancia la función de las organizaciones sociales que articulan e inciden en la implementación de políticas sociales. Para así, promover y sostener experiencias culturales, a través de las cuales se pueda desarrollar el ejercicio, la apropiación y reconocimientos de los derechos, con tendencia a dignificar la vida humana y seguir pensando la historia en la que se debe tomar posición.

Reinstalando la idea de que el presente y el futuro son terrenos de la construcción colectiva, que el cambio es tanto una posibilidad como una necesidad, que la historia está andando nuevamente y su resolución se encuentra abierta y se abre permanentemente bajo la acción colectiva de los pueblos (Murillo y Seoane, 2012; p. 209).

Un nuevo relato, en este contexto, no es sólo una variante de una historia que ya se conoce, sino un dispositivo que permite refutar la hipótesis de que la historia llegó a su fin y que no puede ser de otra manera. Así, la elaboración de diferentes relatos permite “traer a la luz que ninguna historia y, ciertamente, ninguna forma de leer o interpretar una historia, es definitiva e inevitable” (Martinez-Guzman y Montenegro, 2014; p. 123).

Por eso, se considera que la producción y elaboración de diferentes relatos son posibles cuando se logra hacer retroceder o interrumpir la *intimidación* que produce la inseguridad, para hacer lugar a la necesaria intimidad que posibilite escuchar y decir, procurando encontrar resonancia en las palabras (Ulloa, 2011). Eso mismo se puede relacionar con la búsqueda y resignificación de *huellas dispersas* (Roig, 1994), en sus *comienzos* y *recomienzos* que no terminan. Como lo planteo en una entrevista una de las personas que recibió un microcrédito y participa en la *vida de centro*, “sería bueno que esto no se termine” (septiembre de 2014). Se buscan indicios de esas *huellas* en la *vida de centro* del BPBF en *Poríajhú*, para ir tras la aventura de producir metáforas en situaciones ancladas, que tensen y pongan en cuestión lo establecido.

Roig (1993) describe como una trama de relatos, entre los cuales incluye los populares, pero también los discursos políticos, los textos poéticos y todos aquellos en que la referencialidad permite la vinculación con el resto del patrimonio de un grupo o de una comunidad. La finalidad es poder traducirlos (De Sousa Santos, 2009) en prácticas sociales que dignifiquen la vida humana. El trabajo de traducción permite crear alternativas a la *razón indolente*. Esa alternativa se basa en la idea de que la justicia social global no se puede concretar sin una justicia cognitiva global. El trabajo de traducción que se basa en la sociología de las ausencias y en la sociología de las

emergencias requiere de la imaginación epistemológica y de la imaginación democrática con el propósito de construir diversas concepciones de emancipación social sobre las ruinas de la emancipación social automática del proyecto moderno. No hay ninguna garantía de que un mundo mejor es posible y tampoco de que aquellos y aquellas que sigan luchando lo conciben del mismo modo. El objetivo del trabajo de traducción es el de crear y coleccionar saberes y prácticas suficientemente fuertes para proporcionar alternativas confiables a lo que hoy se designa como globalización neoliberal que pretende sujetar la totalidad inagotable del mundo a la lógica mercantil.

De ahí que la *razón cosmopolita* (De Sousa Santos, 2009) prefiere imaginar el mundo mejor a partir del presente. Por eso propone la dilatación del presente y la contracción del futuro. Aumenta el campo de las experiencias y así es posible evaluar mejor las alternativas que son hoy posibles y se encuentran disponibles. En esta diversificación de las experiencias se tiende a recrear la tensión entre experiencias y expectativas. El nuevo inconformismo resulta de la verificación de que hoy, y no mañana, será posible vivir en un mundo mejor. Las expectativas son las posibilidades de reinventar las propias experiencias, confrontando las experiencias hegemónicas que son impuestas.

La dignificación de la vida humana no es sin la lucha que resiste y se opone al poder que oprime a los pueblos. De igual modo, se piensa que la resignificación de las luchas históricas de otras generaciones que soñaron un mundo más justo implica filiación y no se trata de la mera herencia. En dicho sentido, se entiende la apropiación, el reconocimiento y el ejercicio de los derechos y se comparte otro fragmento de una poesía de Juan Gelman (1998) en *Interrupciones I* (p. 110):

*Ahora son pedacitos desparramados bajo todo el país
hojitas caídas del fervor/la esperanza/la fe/
pedacitos que fueron alegría/combate/confianza
en sueños/sueños/sueños/sueños/
Y los pedacitos rotos del sueño/ ¿se juntarán alguna vez?
¿se juntarán algún día/pedacitos?
¿están diciendo que los enganchemos al tejido del sueño
general?
¿Están diciendo que soñemos mejor?*

En el siguiente paso se pudo celebrar y festejar los diez años de la entrega del primer microcrédito. En la preparación de esos encuentros se resignificaron palabras en relación a la *confianza, los derechos, los microcrédito, los proyectos y emprendimientos*. Otra de las palabras que surge en torno a esta cuestión es la *organización*.

IV.7. Sexto paso: momento de celebración

*Siempre nos separaron los que dominan
Pero sabemos que hoy eso se termina.*
Fragmento de la *Canción de Caminantes*
Walsh, M.E. (1973).

En agosto de 2015 se celebran y festejan los diez años de la entrega del primer microcrédito del *Banquito* en *Porajhú*. La celebración se plantea como un encuentro reflexivo a partir de la entrega del primer microcrédito en el año 2005. En las *vidas de centro* que transcurren entre junio y julio del 2015 se prepara el encuentro con los

integrantes y participantes del *Banquito*, las promotoras y referentes de la organización. Se reflexiona sobre la fragmentación. Eso permite ir entramando y construyendo puentes, cuyo punto en común gira en torno a la promoción y el ejercicio de los derechos. A raíz de dicha celebración se resignifican cinco palabras: *confianza*, *emprendimiento*, *sujeto de derechos*, *microcrédito* y *organización*. Con esas palabras se arma una invitación para leer en la radio comunitaria FM *Poriajhú*.

Con respecto a *la confianza*, uno de los grupos que participa en la *vida de centro* pudo reflexionar y armar la siguiente definición: “es una construcción, de una relación de intercambio de conocimientos, de escuchar y comprender” (julio de 2015). En relación a los *microcréditos* se construye la siguiente definición: “es una oportunidad laboral, donde uno puede realizar un intercambio de saberes entre los compañeros y es una elección de trabajo” (julio de 2015). Es decir, no se piensa al microcrédito y la economía solidaria como una economía de pobres para pobres, sino como una elección y una forma de construir otro mundo posible.

Otra de las palabras que se resignifica en la *vida de centro* es *emprendimiento*. Tal vez sea una de las palabras más ambiguas en este contexto, sin duda tiene una fuerte connotación neoliberal, con un mandato de convertirse en un empresario de sí mismo. Pero en el *Banquito* esta palabra se relaciona con la posibilidad de empezar un proyecto personal que se enlace con otros proyectos que apunten a la construcción de lo común y se articulen con la idea de lo nacional, popular y latinoamericano. La definición que se elabora de *emprendimiento* en la *vida de centro* es, “proyecto de vida, negocio sustentable con compromiso para alcanzar las metas y enfrentar los desafíos a futuro con perseverancia y constancia” (julio de 2015).

También se resignifica la idea de *sujetos de derechos*, “aprendimos a ser conscientes que somos sujetos de derechos junto al otro conteniéndonos, escuchándonos, respetándonos, sin olvidarnos de ser responsables, celebrando este hecho como una conquista” (julio de 2015).

En el momento que se releen esas definiciones en la *vida de centro* para compartir en la radio comunitaria, una integrante del *Banquito* planteó que faltaba una palabra. Esa palabra es *organización*. Se sostiene que la *organización* es una de las máximas expresiones y manifestaciones a las que puede aspirar un grupo humano. La problematización permite propiciar interrupciones de las sombras intimidatorias que degradan la palabra, silencian y quiebran la solidaridad a través de la inseguridad, requiere de un movimiento constructivo y una *organización* que aloje eso que irrumpe con tendencia a la justicia social. De ahí la importancia del testimonio del testigo que colabora en promover organización para que algo en relación a la apropiación, el reconocimiento y el ejercicio de los derechos puedan ser posibles, en función de los procesos dialógicos.

Desde esa perspectiva, se considera la celebración y su preparación como un ritual que marca un pasaje de la *resistencia* al *proyecto* político enclavado en la *organización* y la construcción de legalidades (Bleichmar, 2014). De ahí que, ese pasaje implica superar los momentos fundacionales con respecto a la dinámica de funcionamiento del Centro Ecuménico *Poriajhú*. Por eso la celebración constituye un momento inaugural. En definitiva, lo que se celebra es la aparición de nuevas generaciones que advienen como referentes.

Otro momento significativo de la celebración en agosto de 2015, es cuando recuerdan la historia de una de las primeras personas en recibir un microcrédito del *Banquito* y que luego se transformó en promotora antes de su fallecimiento.

El Banquito Popular de la Buena Fe llegó a mi vida en un momento crucial, sin esperanzas de cambio del vivir cotidiano. Ese día recuerdo, era como esos días de desesperación, donde nada me cerraba, llega una vecina y amiga, que no me dice... ¿quisiera acceder a un crédito en el que puede comprar productos que vende o empezar un pequeño negocio que sea todo suyo y así tener ganancias donde usted es su propio patrón?...venga y si no le gusta se vuelve a su casa, pero yo creo que le va a gustar, ¿gustar? Se quedó corta, me enamoré.

Bueno y aquí estoy, esto nos recambió la vida, pusimos en marcha no sólo el telar, sino nuestras ilusiones, las de nuestros hijos, por eso le pusimos La Familia como nombre, nuestros nietos se sientan en los paños, y yo los miro y pienso, ellos les van a contar a sus hijos del emprendimiento de sus abuelos.

Este camino no es todo de rosas, también hay espinas, pero cuando hay ganas no es nada imposible, que juntos, no lo podamos solucionar, para eso debemos asistir a la vida del Banco, bien puesto está el nombre Vida de eso se trata, vivir en comunidad (Fragmentos de una carta escrita por una de las primeras integrantes del Banquito en Poriajhú).

En el próximo paso se comparte una producción de narrativas que se elaboraron de manera colectiva con los referentes de *Poriajhú*, las promotoras y las personas que recibieron un microcrédito y participan en la *vida de centro* del BPBF en *Poriajhú*. Esa producción grupal como documento es lo que permite sostener que algo de la *intimidación* se pudo problematizar e interrumpir. En dicho sentido, los recuerdos fragmentados de muchos recrean la memoria de todos y todas, en esa instancia se aportan ideas útiles y que el contacto con las palabras de otros enriquece, transforma y promueve acciones, decisiones (Montero, 2006). Esto importa de modo especial, ya que al poder hacer retroceder la *intimidación* que muchas veces acompaña el debate de ideas, ese lugar liberado comienza a ser ocupado por la *resonancia íntima*. Por ende, surge la posibilidad de dar cierto espesor a la producción de la subjetividad y puede hacer de alguien un sujeto con capacidad de estar solo sin ser un solitario (Ulloa, 2011 y 2012).

Entre el sexto y séptimo paso se puede situar la noción de *cronotopías culturales* que desarrolla Arán (2016), quien la entiende como el proceso material de producción de sentido en espacios intervenidos por un grupo social. En la direccionalidad este trabajo, la idea de *cronotopías culturales* se articula con las políticas sociales y el proceso que se pretende habilitar en la resignificación del espacio público y la producción de subjetividad. Acontecimiento que se materializa en la construcción de nuevos sentidos a través de la comprensión de los procesos dialógicos.

Las palabras y nuevos sentidos que se construyen en este paso giran en torno a *la escucha, la confianza, la solidaridad, la inclusión, los proyectos, los emprendimientos, la dignidad, los derechos, la redistribución de la riqueza y de las palabras*. Eso mismo implica un darse cuenta, es decir una toma de conciencia que posibilita la construcción de relatos y *narrativas del Banquito*. De modo concreto, se puede plantear, tal como lo expresan algunas personas que pasaron por la *vida de centro*, entrar o ingresar al BPBF desde el mero beneficio individual, encontrarse con otras personas y celebrar esos encuentros. En los encuentros que surgen en la *vida de centro* se produce confianza y al interrumpir el individualismo competitivo también se construye dignidad.

IV.8. Producciones narrativas

Las narrativas no son sólo palabras sino acciones que construyen, actualizan y mantienen la realidad. De ese modo construyen significados y transforman la realidad en la que se producen dando lugar a diversas lecturas. Por eso, no resulta posible estudiarlas en forma desligada del contexto en el que se producen. Cabruja, Iñiguez y Vázquez (2000) sostienen que desde la perspectiva de la psicología crítica, las narrativas son prácticas discursivas que constituyen y atraviesan el mundo. La labor de quienes investigan se puede comparar con la de una bordadora que confecciona un texto en el que se va cosiendo los hilos desprendidos de las narrativas con hilos que provienen de otros lugares de referencia. De esa manera se establecen conexiones y articulaciones parciales que complejizan y enriquecen la visión de la temática. Vale subrayar que en las *producciones narrativas*, el diálogo, el debate y la reciprocidad se vuelven herramientas indispensables a la hora de validar el conocimiento. El proceso de ida y vuelta del texto de la narrativa por las manos de quienes participan e integran la experiencia, con la relectura y discusión del texto constituyen encuentros dialógicos con potencial transformador.

El resultado de las *producciones narrativas* no es reflejo de la subjetividad política de las participantes ni de los discursos presentes en la sociedad, sino que constituye un nuevo producto del entramado hecho entre tres posiciones, investigadores, participantes y contexto (Pujol, Montenegro y Balasch, 2003). Esa producción final está mediada por la relación asimétrica de poder entre investigadores y participantes. No se parte de que quienes participan tengan mayor autoridad en la construcción de la narrativa, sino de un proceso dialógico, a través del cual se construye el texto definitivo. Dicho de otra manera, no se prioriza una posición por sobre otra, sino que se asume la multiplicidad de conocimientos para entender un fenómeno. Por eso mismo, no se trata dar voz sino desde dónde y cómo se visibiliza a las mujeres y los hombres que se sitúan en los márgenes. Pujol y Montenegro (2013) critican la idea de un sujeto a quien es políticamente deseable otorgar la palabra y otro, que investiga, quien tiene la potestad de otorgarla. En el caso de las *producciones narrativas* se trata de un trabajo conjunto en el que participantes e investigadores constituyen co-autoría en una práctica articulada con otros y otras compañeras y compañeros diferentes, pero entramados. Además, las *producciones narrativas* validan el conocimiento y la experiencia de quienes participan al mismo nivel de quienes investigan. Vale insistir en que no son material empírico a interpretar, sino que se presentan como *miradas parciales* que tienen el mismo valor epistémico que otros textos referentes del tema estudiado.

En ese sentido, las narrativas que se construyen tienen efecto sobre la realidad a la vez que permiten múltiples lecturas. Tanto, las personas que recibieron el microcrédito, las promotoras, referentes de la organización e investigadores son responsables de la producción de conocimiento y al finalizar las *Narrativas del Banquito* nadie está en la misma posición en que empezó o ingresó. Considerar el campo de trabajo como proceso dialógico implica que la situación investigada es estructurada por los diversos participantes. Entonces, se puede concebir el campo de trabajo como una continuidad entre quien investiga y las personas que participan en la investigación. Por eso, el campo de investigación penetra e interpela la vida personal tanto más cuando se estrecha el vínculo con la temática estudiada.

Uno de los aspectos a destacar en el estudio de las narrativas se articula con la potencialidad que adquiere fuerza cuando se trata de sujetos que han sido históricamente invisibilizados por la narrativa hegemónica dominante, tal como suele

denunciar el feminismo en el caso de las mujeres. No obstante, tampoco se pretende idealizar la visión de los menos poderosos. En ese sentido, Haraway (1995) señala que mirar desde abajo no exime de la posibilidad de crítica y revisión, y que estar posicionado en los márgenes no implica necesariamente contener posiciones adecuadas y transformadoras. También, se considera que la visibilización de la posición de las participantes se encuadra desde la agencialidad y no desde relaciones condescendientes de victimización. Otra de las particularidades pasa por explorar futuras acciones que derivan de las formas de narrar el mundo que presentan las narrativas. De modo que, el accionar político desde la perspectiva feminista se dirige a transformar las relaciones de opresión generadas por los diferentes ejes de diferenciación (género, clase, edad, sexualidad, origen), se traduce en las posibilidades semióticas-materiales que abren las narrativas en tanto herramienta de transformación de la realidad.

En el caso de esta Tesis se aprecian las *Narrativas del Banquito*, donde la mayoría de las integrantes son mujeres oprimidas que reciben un microcrédito y que buscan interrumpir el círculo de la beneficencia y el asistencialismo para apropiarse y ejercitar los derechos. En este punto, la perspectiva crítica que ha sido fundamental para dismantelar las posiciones de dominación, puede llegar a convertirse en un arma de doble filo para algunos movimientos sociales, señalan Martínez-Guzmán y Montenegro (2010). Por un lado, esas identidades se pueden utilizar como herramientas para reivindicar derechos y denunciar las situaciones de opresión. Por otro lado, eso puede tener el peligro de solidificar identidades que acarreen procesos de estigmatizaciones contra las cuales se lucha. Con respecto a quienes integran el BPBF, se torna relevante tener en cuenta la vulneración de derechos que atraviesan y las discriminaciones que sufren. En esta experiencia correr ese riesgo significaría, entre otras cuestiones, reforzar el círculo de beneficencia y asistencialismo sin hacer el pasaje al reconocimiento, la apropiación y el ejercicio de los derechos.

Ante esa situación que se puede presentar como un obstáculo para los movimientos y organizaciones sociales, Haraway (1995) propone los conocimientos situados, como alternativa para superar esa tensión política y epistemológica. Asimismo, los conocimientos situados son lugares materiales y semióticos a través de los cuales se pueden relacionar con la experiencia. Es decir, se producen conocimientos que lejos de representar una realidad por fuera de sus integrantes, son producto de la relación (Pujol, Montenegro y Balasch, 2003).

Para ello, se retoma la propuesta de la *producción de narrativas* de Balasch y Montenegro (2003), que consiste en la producción conjunta de un texto híbrido construido conjuntamente a partir de: a) sesiones donde investigadores y participantes hablan y discuten sobre aspectos del fenómeno que se quiere estudiar, b) la textualización, que funciona como revisión y reflexión sobre la sesión, en el que la conversación se traduce a un texto organizado y comunicable que refleja las posiciones y argumentos que se desarrollan a lo largo de la sesión, c) el reconocimiento de la agencia de los participantes para modificar, corregir, reescribir o expandir la textualización realizada hasta que validen la narrativa creada. Las *producciones de narrativas* interpelan a las y los participantes con el objetivo de producir un texto del que serán explícitamente autoras y autores en tanto que, deciden lo que debe contener y ser dicho. En su conjunto, se resignifican fragmentos de entrevistas con las personas que recibieron un microcrédito y que participan e integran la *vida de centro*. También, de las propuestas que surgen en la *vida de centro* que se acompaña desde el 2013 al 2016 y de las reuniones con las promotoras y referentes de la organización.

El mundo está plagado de relatos, narraciones e historias que organizan la vida social. Constituyen modos espontáneos y cotidianos con que se da cuenta y organizan los mundos que se habitan. Las historias tejen relaciones sociales, que simultáneamente se distribuyen a través de ellas. Las narrativas crean tramas y dramas, por ende producen sentido sobre la experiencia quienes la van contando, de las distintas situaciones sociales y de la historia (Martínez-Guzmán y Montenegro, 2014). Por ende, el abordaje narrativo intenta dar cuenta de cómo se articulan la dimensión biográfica, la histórica y la social. Esa articulación, se comienza a profundizar a partir del cuarto paso, en el que se trabaja en relación al *juego del mapa* y la *resignificación de lo lúdico* (Cullen, 2008), en la *vida de centro* del BPBF. En esta tesis se pone énfasis en la *resignificación de lo lúdico* ya que muchas de las personas que recibieron un microcrédito y participan de la *vida de centro* consideraban que jugar era *perder el tiempo*. De modo que, la creación de condiciones de tiempo y espacio para jugar brinda un marco en el cual se enlazan procesos personales y sociohistóricos. Además, la aproximación a la singularidad de una narrativa es producto del atravesamiento de una experiencia en común y colectiva.

En dicho sentido, las *producciones narrativas* se vuelven una indagación cultural y política. De modo similar, la producción de relatos y narraciones en el espacio social y político de las relaciones de género es una vía de entrada a un campo de batalla que implica la toma de decisiones concretas: ¿Qué palabras se utilizan, personajes o sucesos quedan incluidos o excluidos, de qué manera se organizan las relaciones, qué principios o finales se confeccionan, cómo se describen las escenas? Así mismo, la narrativa permite que la subjetividad suba a escena con un papel relevante, una subjetividad *encarnada y situada* en un contexto histórico y social específico.

La irrupción de la teoría feminista en la epistemología y la metodología supone un desafío a la negación positivista de la relación entre el conocimiento, es decir, las prácticas que generan ese conocimiento y el poder. Esto juega un papel clave en la conceptualización y sistematización de la investigación como proceso relacional, responsable y reflexivo (Haraway, 1995). La perspectiva feminista promueve un conocimiento que se genera a partir de una red de relaciones en la que el rol de quienes investigan no se excluye. Por consiguiente, se liga la experiencia y la acción, por eso es praxis. Adoptar este enfoque permite problematizar y criticar a las representaciones occidentales del *otro*. De ese modo, se visibilizan una diversidad de experiencias y condiciones materiales de los sujetos postcoloniales enmarañados en los actuales procesos de globalización. Esa cuestión materializada en la investigación exige que se reconozca como las diferentes posiciones de poder, mediante la interrelación del género y la clase entre otras, impactan en el proceso mismo de la investigación.

IV.9. Séptimo paso: Narrativas del *Banquito*

*Dame la mano y vamos ya,
dame la mano y vamos ya.*
Fragmento de la *Canción de Caminantes*
Walsh, M.E. (1973).

En este paso se desarrollan las *Narrativas del Banquito*, como un documento que se construye de manera colectiva con fragmentos de entrevistas e ideas que acontecen durante los encuentros en la *vida de centro*. Se presenta, debate y reescribe en esas reuniones reflexivas que se realizan de marzo a junio del 2016,

momento en el cual finaliza la experiencia. Se considera que en cada uno de los pasos que se transita, algo de la *intimidación* y la desconfianza producida por la cuestión de la inseguridad se logra interrumpir. Se empieza a producir narrativas, entendidas aquí, como una acción social en el sentido de que, situado en un debate de ideas, precisamente posibilita tomar la palabra (Martinez-Guzman y Montenegro, 2014).

Entonces, cuando se logra tomar la palabra y comunicarse más íntimamente con los otros y las otras, se puede entrar en diálogo y se desarrollan *producciones narrativas*. Algo de eso se materializa a través del enunciado de una de las personas que recibió un microcrédito y participa de la *vida de centro*, cuando en una entrevista sostiene, “En un momento me di cuenta que era pobre, que era mujer y que tenía derechos” (julio de 2014). En esta narrativa se expresa un acto de autodefinición y afirmación de la propia identidad que se realiza desde una vivencia singular del cuerpo. Ese darse cuenta implica una toma de posición con respecto a los derechos y las políticas de inclusión, en tanto participa en los juegos dialógicos a través de los cuales “se construyen nuestras formas de vida y, entre otras cosas, lo que asumimos como verdad y conocimiento” (Martinez-Guzman y Montenegro, 2014; p. 121). Al mismo tiempo, al tomar la palabra, narrar, producir discurso, la narradora se constituye como sujeto de la enunciación y también actúa, en el sentido de lo que implica asumir una posición en un entramado de relaciones.

Cuando los grandes relatos son puestos en cuestión y pierden su halo de universalidad y trascendencia, se abre la posibilidad a la emergencia de múltiples relatos más cotidianos, contextualizados, encarnados en la práctica, situados y diversos entre sí. Así, se torna posible generar articulaciones que promuevan nuevos sentidos y resignificaciones. En la presente tesis, las *Narrativas del Banquito* forman parte de la posibilidad de contar historias, de reivindicar la posición del testigo que puede contar aquello que colabora en promover. En este contexto, un nuevo relato no es sólo una variante de una historia ya conocida, sino un dispositivo que refuta la hipótesis de que la historia había llegado a su fin. Por eso, la *producción de narrativas* y nuevos relatos permite entender que ninguna historia y modo de interpretar una historia son definitivos e inevitables.

Desde la perspectiva feminista, los procesos de investigación son intensamente políticos; como queda de manifiesto en la frase *lo personal es político*. Se puede afirmar que los procesos de investigación son campos en los cuales lo *personal* y lo *político* se entran con potencial para transformar las relaciones de dominación, de discriminación, de estigmatización y así construir vínculos más igualitarios. A su vez se trata de poner cuerpo a las incertidumbres, de habitar *las incomodidades* que se presentan y generar nuevas espirales, no tan lineales que interrumpan y transformen las intrínsecas relaciones de poder que atraviesan la producción de conocimientos (Goikoetxea, 2014).

Para continuar se comparten fragmentos de las *Narrativas del Banquito*, elaborados con las personas que recibieron un microcrédito y participan en la *vida de centro*, las promotoras y referentes de la organización:

El *Banquito* llegó cuando más se lo necesitaba. Muchas personas que se encontraban con las puertas cerradas en los Bancos para acceder a un crédito por no tener recibo de sueldo y garantía propietaria, con el *Banquito* pudieron acceder a un crédito y llevar adelante un emprendimiento como proyecto de vida. La *vida de centro*, momento central del *Banquito* es como una gran puerta que se nos abre. Se dan muchas cosas, constantemente se está viendo cómo ayudar al otro, qué dificultades tienen y como echarle una mano (vida de centro, marzo de 2016).

De ese modo, se rescata la importancia de considerar que en el BPBF no se trata sólo de pedir un crédito, sino de asumir un compromiso para participar de la *vida de centro*. En el proceso dialógico que media entre el dar, recibir y devolver un microcrédito se propician interrupciones del individualismo y el ensimismamiento para integrar una experiencia común y compartida. En dicho sentido una referente de la organización señala que “el microcrédito más bien es una excusa para lograr un encuentro con otros” (abril de 2016). Las promotoras comentan que las personas que recibieron el crédito además de hacer preguntas por cuestiones del emprendimiento encuentran cierta disponibilidad para la escucha, es decir, para poder hablar de sus problemas familiares sintiéndose acompañadas y comprendidas. Asimismo, algunas de las personas que recibieron un microcrédito y las promotoras ponen énfasis en los valores que se promueven en la *vida de centro*:

En la *vida de centro* se devuelve la cuota del microcrédito pero lo más importante es el compañerismo que se construye y el descubrimiento de lo que se trabaja desde la organización, lo que se hace solidariamente por el otro desde la salud, la educación, la comunicación, es decir, desde la política y las necesidades del barrio. En el *Banquito* se va conociendo al otro y no sólo se piensa en los propios problemas. Se promueve el valor de la palabra, los vínculos, el ser solidarios ya que parecen valores olvidados, de otra época y cuando llegan las distintas personas al *Banquito* remiten a esos recuerdos pero no confían en que se puedan vivir en el presente. El primer pensamiento parece ser ayudarse a sí mismo y nada más, pero cuando empiezan a participar en la *vida de centro* por más cerrada y descreída que se encuentre la persona al recibir ayuda de otro empiezan a producirse transformaciones, algo se abre y se da vuelta. Empiezan a registrar que hay otros que piensan en nosotros y viene a través del Estado. En la *vida de centro* también se han tratado temas de salud, derechos de la mujer y seguridad comunitaria (marzo de 2016).

Resulta notable la apreciación de que para algunas de las personas que participan del BPBF en *Poriajhú* es la primera vez que reciben algo del Estado. En ese sentido es de suma importancia el hecho de que no está planteado como un regalo, es decir, como una dádiva, ya que tienen que participar en *vida de centro* y devolver el microcrédito. Eso se convierte en una herramienta para utilizar, devolver y para que otra persona pueda recibir un microcrédito y así siga circulando. Al mismo tiempo, se va interrumpiendo y problematizando el círculo del asistencialismo y la beneficencia que en muchas ocasiones acompaña a las políticas sociales. Una de las personas que recibió el microcrédito cuenta que al escuchar la publicidad del *Banquito* en la radio consideraba que era para gente más humilde o que no les correspondía por cobrar alguna pensión. Estas dudas se saldan averiguando, preguntando al equipo promotor, lo que posibilita el acceso al mismo y el reconocimiento de que la diferencia del BPBF con los otros Bancos, está en relación con la solidaridad. Además, se intercambian conocimientos y experiencias desde lo que hace el otro en su emprendimiento, cómo lo hace y la creatividad que pone en juego para enfrentar las dificultades. Por consiguiente, hay testimonios de personas que ingresan de una determinada manera y en el transcurso de las *vidas de centro* se vinculan con otros saberes y experiencias que la transforman, por ejemplo, entraron con un emprendimiento de reventa de ropa y se transforman en artesanas del telar. También, entre las personas que recibieron un microcrédito y las promotoras reflexionaron en torno a ciertas dificultades que se presentan:

En la *vida de centro* se construyen respuestas colectivas como por ejemplo a otros problemas como puede ser la dificultad para pagar la cuota. Una dificultad que aún con

toda la tecnología disponible resulta muy difícil de superar es la falta de comunicación y deriva en una debilidad. Si falta alguno de los emprendedores a la *vida de centro* debería nacer del resto interesarse por esa persona, preguntar qué le pasa. Sí lo hacen en otros espacios como por ejemplo el trueque y se cuestionan por qué no lo hacen en la *vida de centro* y concluyen en que estaría bueno hacerlo porque se trata de algo más que un momento compartido para obtener un microcrédito ya que es un programa que promueve la inclusión social (abril de 2016).

En la reflexión de estas experiencias surge el enlace con las dificultades para sostener la solidaridad, la confianza, la cuestión de pedir un microcrédito y no devolver. También, de faltar o ausentarse de la *vida de centro*, de dar la palabra y no poder cumplir. En dicho sentido, se expresa que es necesario poner en cuestión que el ingreso al BPBF fuera solamente desde la necesidad económica. Es decir, desde el objeto que es el dinero, en lugar que fuera desde la persona como sujeto de derecho, como sujeto político. Una de las promotoras consideró que:

Quedamos muy enmarcados en el objeto, en dar dinero, en el emprendimiento, en su viabilidad y quedamos todos enmarcados en el objeto de la recuperación del crédito porque de esa forma se vuelve a entregar en otro microcrédito que es uno de los requisitos del Programa. Pero, haciendo autocrítica al *Banquito*, faltó trabajar la solidaridad, la confianza y el valor de la palabra. La necesidad del recupero, el objeto, se fue robando la mística desdibujándose el valor de las personas y que la persona no es número según el monto que recibe. Hubo un momento del *Banquito* en que nos pasó eso, nos quedamos en el número y en la queja (marzo de 2016).

La promotora rescata que los aprendizajes que se construyen en esa crisis, posibilitan pensar los procesos y las responsabilidades. Igualmente, la comprensión de los tiempos históricos, la solidaridad en la redistribución de recursos a través de una política pública encarnada en un Estado de Derecho y su presencia en la vida de la organización para promover la participación del pueblo en el protagonismo de la transformación de la realidad desde la Educación Popular. En ese sentido, una de las promotoras sostiene la siguiente reflexión:

En contra de este vínculo del Estado con los emprendedores actúan los medios de descomunicación carcomiendo los pensamientos y la *vida de centro* es un espacio para analizarlo y compartir miradas con los compañeros y compañeras entrando en un debate para analizar lo que nos pasa, sin pelear. Se ha hecho, pero debería hacerse más seguido, comentó una emprendedora que además, recuerda que cuando explicó su tarea como Promotora de la Seguridad Social en el Punto de Contacto de Anses que funciona semanalmente en *Poriahú* promoviendo la accesibilidad a los derechos sociales en el Barrio Copello. Una de las emprendedoras le responde, “A nosotros no nos dan nada, todo para los vagos”. En esa *vida de centro* se habló mucho de esa idea. Algunos decían, ¿Y esto qué es? Nos están ayudando. Pero no pueden verlo y son muchos los que piensan así y aunque se vuelva permanentemente a la ruta del microcrédito es como si no quisieran reconocerlo, cuesta muchísimo entender esta forma de relacionarse con el Estado. Cuando se explica el acceso a los Derechos de la Seguridad Social surgen preguntas sobre el origen del dinero porque hay que explicar que no se le saca la plata a nadie y que hay que reunir determinados requisitos para participar y además asumir compromisos en torno a la salud y la educación como por ejemplo con la Asignación Universal por Hijo, esta política social que forma parte de los derechos ganados como el Progresar (marzo de 2016).

En la *vida de centro* formando parte del BPBF en *Poriajhú*, se comparten experiencias y se hacen actividades. De ese encuentro surge la posibilidad de crear o pensar distintas maneras de construir una sociedad distinta desde los saberes de las personas que reciben un microcrédito, las promotoras y referentes de la organización consideran que aportan *pequeños granitos de arena* para la concientización de que otro mundo es posible. En este sentido, se trabaja sobre la diferencia de conocer las leyes con su historia de luchas y así poder defenderse, a partir de la apropiación, el reconocimiento y el ejercicio de los derechos.

Las personas que recibieron un microcrédito reconocen algunas transformaciones, desde el momento en que ingresan al BPBF y participan de la experiencia que se desarrolla en la *vida de centro*. Es decir, en el proceso que media entre el dar, recibir y devolver un microcrédito, se promueven cambios significativos en los distintos posicionamientos de las personas. Esos cambios significativos se vinculan con la producción material de nuevos sentidos que comienzan a transcurrir cuando se logra compartir distintas historias que se ponen en común en las *vidas de centro*. Una promotora del BPBF retoma y comparte la siguiente anécdota haciendo referencia a una de las personas que recibieron un microcrédito:

Mucha gente, aún los familiares discriminan cuando alguien recibe apoyo del Estado y dicen que eso ocurre porque ellos pagan los impuestos. Casi siempre esas críticas vienen de gente que tiene un buen trabajo y lo expresan en reuniones familiares todo el tiempo. Los que no tienen un trabajo formal muchas veces piensan que los emprendedores no trabajan (marzo de 2015).

No obstante, una de las cuestiones que se pudo reconocer es que las personas que reciben el microcrédito al comprar materiales para llevar adelante sus proyectos también están pagando impuestos. Esto permite pensar que la mayoría de las personas que concurren al BPBF son mujeres luchadoras con proyectos de vida. En la *vida de centro* de manera grupal se elaboran estos entredichos y se ponen en común historias de trabajo social comprometido y la posibilidad de soñar proyectos colectivos que quedan en el olvido cuando no se puede contar con otras personas.

Una de las mujeres que recibió un microcrédito comentó que había sido presidenta de mesa en las elecciones y cuando fue a cobrar al Correo, el Jefe dijo: “ésta es la cola de los vagos y ésta la de los Presidentes de Mesa” (octubre de 2015). El dolor se hizo presente en la *vida de centro* porque no pudo contestar nada a ese Jefe de Correo en ese momento, le habían faltado palabras, pero aún allí había gente que pensaba así. Ese dolor, silencio y falta de palabras, es un indicador del estado opresivo provocado por la *intimidación* (Ulloa, 2011). Pero cuando se logra problematizar y propiciar interrupciones sobre la *intimidación* empieza a retroceder y ese lugar liberado va siendo ocupado por la *resonancia íntima*. De esa forma es posible la emergencia del sujeto solidario y la construcción de la confianza en el semejante. También pueden surgir reflexiones como el planteó de una de las personas que recibió un microcrédito en una entrevista luego de *una vida de centro*, encuentra un vínculo significativo con la Educación Popular y los procesos de aprendizaje:

Aprender de otra manera o re-aprender un montón de cosas como por ejemplo reconocer que tenemos derechos y el ser sujeto de derechos. Tal vez, nos habían enseñado sobre el derecho en la escuela pero hay mucha gente que no lo aprendió en ningún lado y en el *Banquito* es un derecho diferente, una nueva conciencia, es decir, transformarse en sujeto de derechos. Algunos emprendedores manifiestan que nunca

consideraron al microcrédito como un beneficio aunque para la mayoría todo lo que viene del Estado se considera así (junio de 2015).

Desde *Poriajhú* plantean que al caminar en la ruta del microcrédito se reconoce que el Estado interpreta una necesidad de diversas personas y se materializa en un derecho a través de leyes y programas. En ese sentido, otra de las personas que recibió un microcrédito cuenta su experiencia sobre cómo fue pasando de empleada administrativa, no registrada y que de ese modo, al no estar en la casa, no podía criar a sus hijos. Por eso decidió trabajar desde su casa para poder estar con sus hijos. También, hace referencia a los momentos de crisis más difíciles que vivió y que sufrían con vergüenza estar recibiendo algún plan social porque sentían que les quitaba dignidad. De esa forma, lamenta el hecho de cobrar un beneficio sin dar nada a cambio.

En definitiva, se destaca el hecho de que a través del diálogo y el debate promovido en la *vida de centro* del BPBF en *Poriajhú*, cuando se logra hacer retroceder la *intimidación*, ese lugar liberado va siendo ocupado por la *resonancia íntima*. En consonancia con la apropiación y ocupación de ese lugar liberado se articula lo planteado por una promotora cuando articula “la redistribución de las riquezas con la redistribución de las palabras” (marzo de 2016). Asimismo, la redistribución de las palabras estrecha vínculos con la creación de una zona de íntima confiabilidad en la que es posible jugar con las palabras, tal como lo sostiene Rodari (2007) “No para que todos sean artistas, sino para que nadie sea esclavo” (p.8).

En el siguiente capítulo, se abordan las políticas sociales y la producción de subjetividad. Se realizan algunas consideraciones acerca del Estado, la cuestión social y colonial, y se recapitulan algunos aspectos significativos de la *vida de centro* del BPBF en *Poriajhú*. En ese sentido se pone en tensión la idea de *inclusión y derechos*. Por último se realiza una lectura crítica de la actual coyuntura política como un tiempo de restauración neoliberal.

Capítulo V: Políticas sociales y producción de subjetividad

*Ebro de mil amores, los bastidores soy tejedor.
Lo que pueden las manos, primero lo siente el corazón.
Pobre del hombre que no me nombre como trabajador.
Pobres los hombres sin memoria.
Que coloridas ferias, calmen miserias de la ciudad.
Alambre y pinza en mano me han condenado a la libertad.
Tengo trabajo, soy artesano dispuesto a modelar,
con cientos de manos el rumbo*
Fragmentos de la canción *Soy artesano*
Dúo Eliseo (2012)

V.1. Algunas consideraciones acerca del Estado

En principio, conviene señalar, tal como lo plantean Ingamaro y Polola (2016) que solo el Estado puede y tiene la obligación de garantizar el cumplimiento de las reglas de juego necesarias para habilitar la trama de una nueva institucionalidad para la apropiación y el ejercicio de los derechos. Si bien el mercado, las familias y las organizaciones sociales y comunitarias son también proveedores de bienestar y protección social, ninguno de ellos puede jugar el papel central en la promoción de los derechos económicos y sociales que tiene el Estado.

Dejar la protección social en manos del mercado, implica dejar excluidos a los más vulnerables, por ejemplo con la falta de cobertura de trabajadores informales. Dejar la protección en manos de las familias, implica profundizar la problemática del cuidado en el mundo privado femenino y reproducir situaciones de desigualdad en relación al uso del tiempo y al mercado de trabajo. Y por último dejar la protección en las organizaciones sociales y comunitarias implica tener en cuenta la insuficiencia de recursos y mecanismos de dichas organizaciones para representar al conjunto de la ciudadanía y asumir la responsabilidad social completa en este espacio (Cecchini y Martínez, 2011). Por eso, anteriormente se mencionó que alojar problemáticas en los espacios de las organizaciones sociales no implica necesariamente resolverlas, sino empezar a dialogar y poner en tensión con las políticas de Estado para su abordaje.

Oszlak (2011) plantea que las instituciones del Estado manifiestan las instancias que articulan las relaciones sociales en una sociedad, a modo de tejido conectivo que une y sostiene a dicha sociedad, cumpliendo la función de armonizar intereses y dirimir los conflictos emergentes de las interacciones sociales. En el ejercicio de sus funciones, el Estado cumple tres roles fundamentales: un rol que implica asegurar la gobernabilidad de la sociedad y la reproducción de esa sociedad en el marco del sistema capitalista, un rol en cuanto al desarrollo económico de la sociedad de las fuerzas productivas y un tercer rol relacionado con la equidad distributiva en el marco de las desigualdades que por su propia naturaleza tiende a generar el sistema capitalista.

O'Donnell (2008) señala que el Estado es una entidad que delimita un territorio frente al de otras entidades similares y proclama autoridad sobre la población de ese territorio, siendo reconocido por otros Estados y diversas instituciones internacionales. Los Estados son producto de un proceso histórico y de decisiones en el debate político, entidades sujetas permanentemente a procesos de construcción y reconstrucción. Dicho autor considera al Estado como un conjunto de instituciones y

relaciones sociales, la mayoría de ellas sancionadas y respaldadas por el sistema legal. Asimismo, incluye cuatro dimensiones: 1) conjunto de burocracias, organizaciones complejas y jerárquicamente pautadas; 2) sistema legal, entramado de reglas que penetran y co-determinan numerosas relaciones sociales, donde existe una íntima conexión entre las burocracias y el sistema legal ya que se actúa en el marco de facultades y responsabilidades legalmente asignadas; 3) foco de identidad colectiva, invitando al reconocimiento generalizado de un nosotros y 4) filtro, que regula los espacios del adentro y del afuera, del territorio, los mercados y la población que delimita. Las intervenciones del Estado se traducen, entonces, en la eficacia de las burocracias, la efectividad de su sistema legal, de su papel como foco de identidad y de su capacidad de filtraje.

Es posible analizar la influencia del Estado en la sociedad a partir de dos perspectivas. Una de ellas entiende al Estado en tanto actor, sujeto que toma decisiones frente a otros sujetos sociales. Desde la otra perspectiva se considera al Estado en tanto marco institucional, como sistema de reglas de organización de la vida política y social, de acuerdo con Skocpol (1985). En ese sentido, se puede considerar al Estado como un sujeto con agencia que se desenvuelve frente a otros sujetos mediante un colectivo de funcionarios que cuentan con la facultad y posibilidad de desarrollar políticas públicas y ser una entidad con capacidad de incidir socialmente. Y como un conjunto de instituciones o conjunto de reglas que inciden de manera particular en el desarrollo de las acciones colectivas, generando distintas formas y estrategias de acción política.

El Estado como actor desarrolla políticas públicas a partir de un colectivo de funcionarios que, a través de sus intervenciones, incide socialmente en relación a una problemática. Al mismo tiempo que actúa como marco institucional, expresa un sistema de reglas, procedimientos, influencias y dinámicas de intervención frente a las problemáticas sociales. Como toda relación social, el Estado es una relación de fuerzas. Y por eso mismo, sus instituciones a pesar de su faz de neutralidad que recomponen continuamente, se encuentran atravesadas por las luchas y contradicciones de la sociedad, sostiene O'Donnell (2008).

Ahora bien, el Estado (tal como se lo puede pensar actualmente), fue adquiriendo sus características y atributos en el marco del surgimiento, desarrollo y expansión del capitalismo, lo que le otorga un carácter insoslayablemente clasista. En este sentido, el sociólogo greco-francés Poulantzas (1980) define al Estado como una relación social, esto es, “como la condensación material de una relación de fuerzas entre las clases y fracciones de clases, tal como se expresa, siempre en forma específica, en el seno del Estado” (p. 154). Esto significa que el Estado capitalista no es un ente separado e independiente de la sociedad y sus luchas (como lo piensa la tradición liberal), sino que por el contrario constituye su expresión material. En otras palabras, se configura históricamente al calor de los proyectos y las diversas disputas sociales. En cierto modo la materialidad en el Estado no se produce de un modo lineal, no se refleja como un espejo de la sociedad. Sino que el Estado presenta opacidades y resistencias propias, diferenciales según sus instituciones.

Grassi (1996) entiende al Estado como un complejo espacio de lucha y a sus políticas y aparatos como la materialización de la situación y condiciones de estas confrontaciones. El Estado, en tanto institución dotada de sus aparatos burocráticos y bajo determinadas circunstancias es capaz de transformarse en un actor corporativo. También, es el representante de los intereses universales de una sociedad y en la expresión orgánica de la comunidad racional (Borón 1990/91). En esa distancia entre ser *expresión de relaciones* y *representante de los intereses universales*, se juegan

los problemas de legitimidad y de la reproducción de un orden político, cultural, económico, socialmente reconocido y relativamente estable (Grassi, Hintze, Neufeld y equipo, 1994). Por ende, el Estado es inmediatamente el ámbito de referencia privilegiado de la reproducción social. En el sentido de la recreación del reconocimiento de las pautas básicas que orientan la vida social y de la consecuente continuidad elemental de las prácticas sociales, es decir aquellas que se imponen en el proceso de hegemonización (Giddens, 1987 y 1995).

En esta tesis se acuerda con los planteos de García Linera (2015), cuando piensa al Estado como otra institución de lo común que tiene una sociedad. En ese sentido se pregunta ¿acaso los derechos no son comunes; acaso la ciudadanía no es una forma de construir un tipo de comunidad de derechos culturales, cívicos, políticos? El Estado es una forma de comunidad. Pero, desde la perspectiva marxista, se sostiene que es una comunidad ilusoria, porque también el Estado por definición es monopolio y concentración de decisiones. También es comunidad, son derechos, símbolos, conquistas, memorias, son instituciones construidas con el trabajo común de las anteriores y contemporáneas generaciones.

Por eso mismo García Linera (2015) sostiene que el Estado es una forma de un yo-colectivo, pero si se fetichiza al Estado como el único escenario de ese yo-colectivo se corre el riesgo de olvidar que es *deforme* a la vez. Porque si bien es un yo-colectivo que unifica a todos; es un yo colectivo que está concentrado en sus decisiones principales por grupos, es un monopolio. Y la manera de interrumpir algo de esa monopolización es cultivar las esferas de la autonomía, de las estructuras autónomas de la sociedad, en comunidades, en barrios, en fábricas, en grupos colectivos de asociación, de comercialización y de la producción. Ahora bien, si solamente se dedican los esfuerzos a mantener los ámbitos de autonomía y no se quiere nada con el Estado porque todo lo contamina, tal vez se pueda vivir bien, pero ¿y el resto de las personas? Esa postura implica renunciar ante los poderosos, a los que sí saben administrar de manera monopólica, abusiva y autoritariamente esos bienes comunes para su uso privado. En consecuencia, si se considera al Estado como otra institución de lo común, es necesario luchar por el poder del Estado, pero sin ser absorbidos por ese poder, es decir, desde adentro y a contracorriente. Al mismo tiempo que se sostiene esa lucha en esa correlación de fuerzas, García Linera (2015) recomienda no olvidar reforzar lo local, lo autónomo, lo diferente al Estado.

Entonces, es posible avanzar en el camino hacia la liberación con los dos pies, construyendo sociedad para poder re-direccionar el Estado como garante de ampliación de derechos. Y a la vez se refuerza lo social y lo autónomo para impedir que lo común se enajene, se privatice y se vuelva contra la propia sociedad. Por eso, es un falso debate la dicotomía que se presenta entre autonomía o Estado, ya que cuanto más se lucha por el Estado, más se debe pelear por la autonomía de la sociedad. Y cuanto más se lucha por la autonomía de la sociedad, más se debe pelear por la transformación del poder del Estado, lo uno para lo otro plantea García Linera (2015).

Los Estados en el contexto latinoamericano tienen el desafío de gobernar en contextos políticos plurales y autónomos, de alta intensidad ciudadana y con grandes problemas irresueltos (Aguilar Villanueva, 1992). En este contexto se torna fundamental gobernar mediante políticas y gobernar con sentido público administrando las tensiones que se producen al interior del tejido social.

La implementación de las políticas estatales expresa una perspectiva del *Estado en acción* (Oszlak y O'Donnell, 1976). De esa manera se puede observar al Estado, las clases y grupos en movimiento. Por añadidura, las políticas estatales se

definen como los *acordes* de un proceso social tejido alrededor de un tema que adquiere significación. Asimismo, las políticas estatales se vinculan con las temáticas que las originan, con el ámbito de acción social en que se insertan, con los actores que intervienen en el proceso de resolución de la cuestión y a sus respectivas y sucesivas políticas.

Toda formulación e implementación de políticas públicas de modo implícito o explícito expresa una teoría del cambio social, una posición del sujeto, del Estado y disposiciones que fundamentan la acción gubernamental. La política social es la forma en la que *la cuestión social* se constituye en cuestión de Estado, ya que la política social es la forma en que el Estado recrea las condiciones para producir el acceso y la distribución de bienes y servicios para satisfacer necesidades de reproducción de todas y todos sus miembros. Las intervenciones públicas regulan las formas en que la población se socializa y reproduce (Grassi, 2003; Danani, 1996).

A continuación se realizan algunos planteos en torno a las políticas sociales y se establece relaciones con la cuestión social y la cuestión colonial.

V.2. Políticas sociales, cuestión social y colonial

La *cuestión social* es el abismo existente entre los principios planteados en la Revolución Francesa que propuso como derechos naturales la libertad, la igualdad, la seguridad, la propiedad y la realidad social concreta, sostiene Murillo (2012). Por eso llega a afirmar que la historia contemporánea de las políticas sociales pueden leerse en clave de los diversos *remedios* aplicados a ese problema y las sucesivas resistencias a tales enmiendas. También, desarrolla lo que denomina la *cuestión colonial*, como la contradicción entre el proceso de conquista desarrollado durante siglos a fuerza de violencia y sangre y la denegación de esa violencia, obturada bajo diversos nombres: *civilización, progreso, modernización*. Dussel (2011) afirma que el *ego cogito* planteado por Descartes en el S. XVII, considerado como el inicio de la entrada del hombre en la edad de la razón y de la ciencia, está subtendido por el *ego conquiro* (yo conquisto), iniciado a fines del S. XV y sistemáticamente denegado. La *cuestión colonial* alude a los remedios practicados para resolver problemas planteados por las colonias en relación con el gobierno de las poblaciones dentro de la gestión del mercado mundial (Murillo, 2012).

Grassi (2003) asevera que el Estado democrático no es un simple aparato de dominación, aunque supone un orden constituido sobre un principio de subordinación. De ese modo considera que deviene *activo* en el proceso de acumulación desde el momento en el que se politiza el conflicto económico. Desde que se constituye la *cuestión social* en cuestión de Estado y se politiza, por lo tanto en la esfera de la reproducción. Cuando se activan políticas dirigidas a consolidar un proyecto hegemónico, el Estado construye un orden político social que, por definición es transitorio pero no indeterminado. Las políticas activas del Estado son *intervenciones del Estado en el Estado* (De Sousa Santos, 2004) y que al mismo tiempo transforman la capacidad de intervención estatal en un momento siguiente.

De ese modo se puede sostener que las políticas sociales son un espacio crítico de disputa de sentidos. Las políticas de Estado condensan la hegemonía y tienen capacidad de *normatizar y normalizar*. En tanto, el Estado se constituye en un actor en la producción de los problemas sociales, en la delimitación de su propia responsabilidad, en la definición de los sujetos *merecedores* de sus intervenciones y en las condiciones para ese merecimiento (Grassi, 2003). Asimismo, la forma en que la *cuestión social* es constituida en cuestión de Estado, se asume como el resultado

de la politización del ámbito de la reproducción. Esas políticas expresan los principios que pretende organizar la vida social, respecto de la igualdad, y que tengan efectos en la libertad. Asimismo, se expresan la medida en que una sociedad se acerca o aleja del reconocimiento de las necesidades de sus integrantes y su capacidad de protección. También, respecto del derecho que todos y todas tienen de constituirse, de reconocerse y ser reconocido como sujetos valiosos para la sociedad y de proyectar su vida más allá de la mera supervivencia.

El desarrollo de las políticas sociales constituye un proceso político, social, económico y cultural. Ocupa un lugar central en la definición de las características que tendrá el proceso de producción y reproducción social en un contexto histórico determinado. En este sentido, Danani (2004) señala que en ellas se expresan y se construyen, simultáneamente, los modos de vida y las condiciones de reproducción de la vida de una sociedad, los sujetos, los objetos y los medios legítimos de la satisfacción de las necesidades de una sociedad. Por ello, la autora afirma que las políticas sociales hacen sociedad y construyen subjetividad. Lo dicho hasta aquí permite advertir que es necesario revisar el tratamiento y regulación de la *cuestión social*. Así, es posible develar las formas en que las políticas en general y las sociales en particular, crean subjetividades y configuran modelos y estructuras de sensibilidades. En efecto, al hacerlo instituyen y reproducen (provocando, imponiendo y/o anulando, reprimiendo) ciertas imágenes, modelos y estereotipos de sociedad, del sujeto, de la mujer, del trabajo, de la familia, de las emociones. De esa forma se configuran estructuras de sensibilidades que afectan las formas de *vivenciar(se)* de los sujetos intervenidos (De Sena, 2016).

Fleury (1999) enumeró cinco formas posibles de definir el concepto de política social. Llamó *finalísticas o teleológicas*, a aquellas que se basan en un conjunto de valores que orientan las definiciones y estrategias, para poner el énfasis en la finalidad última valorativa, en el deber ser. Las *sectoriales*, que delimitan el campo social a partir de sectores institucionales y estructuras gubernamentales. Las que pueden ser denominadas *funcionales*, que se basan en la función que esas políticas suelen cumplir. Las *operacionales*, que implican procesos políticos, institucionales y operativos de recursos movilizados para el fin propuesto. Y, por último *relacionales*, a las políticas que se inscriben en la dinámica de relaciones de poder en cada sociedad. Dicha autora considera que el Estado es un actor privilegiado y arena en la cual se enfrentan los intereses constituidos y organizados.

Ahora bien, antes de caracterizar las políticas sociales que se desarrollaron en Argentina durante la década del noventa se considera necesario mencionar algunas de las marcas que las políticas siniestras del terror –en los años de la dictadura– imprimieron en la subjetividad. Brevemente se puede mencionar la cuestión de la desaparición forzada de personas, la tortura y la muerte orquestada desde el Estado por los grupos clandestinos de tareas. En efecto, también vale citar la cuestión de la delación, la desconfianza y configuración de los demás como enemigos. La realización material del proceso genocida como un intento para frenar los movimientos y organizaciones con fuertes lazos de acciones solidarias, de la reciprocidad, de la cooperación y del valor en la palabra.

Dichas acciones, en gran medida lograron instaurar políticas económicas que en las siguientes décadas perpetuaron *la realización simbólica de las prácticas sociales genocidas* (Feierstein, 2011). Proceso que se da concretamente por medio de la *intimidación*, el silenciamiento, el sometimiento, la humillación y el asistencialismo.

V.3. Políticas sociales del Estado neoliberal en la Argentina

Las políticas sociales desarrolladas a lo largo de la década del noventa se manifestaron en políticas de reforma de sectores específicos y en la ampliación del asistencialismo, plantea Grassi (2003). Eso constituyó parte del trabajo político cultural de producción de hegemonía del proyecto neoliberal, tanto en la reconfiguración de lo social, que terminó en una situación grave de extrema desigualdad.

En los años noventa se profundizan los procesos de exclusión social enmarcados dentro de la instauración y hegemonización del modelo económico neoliberal. El Estado argentino desarrolla entonces políticas esencialmente orientadas hacia el asistencialismo y hacia la reforma de sectores específicos. El aumento de la pobreza y la indigencia, en parte asociado con la precarización de las condiciones de trabajo es consecuencia de los procesos de flexibilización laboral. Ese proceso se relaciona con la producción de un fenómeno nuevo: “la desvinculación institucional y la fragmentación de la política social.” (Grassi, 2003; p. 14).

El desempleo en la década del noventa se origina en la incapacidad del mercado de trabajo para garantizar de modo efectivo la distribución, tanto de las personas en los puestos de trabajo, como de los recursos para la reproducción. El mecanismo de asistencia social a los desempleados se organizó por fuera de las instituciones de trabajo. Es decir, la asistencia a la pobreza se vehiculizó a través de la Secretaría de Desarrollo Social, mientras que la asistencia al desempleo fueron llevados adelante por el Ministerio de Trabajo (Grassi, 2003).

Durante el período de consolidación del proyecto político neoliberal en la Argentina, el problema de las condiciones de vida y el desempleo se trataron fragmentaria y desarticuladamente. Como consecuencia, las medidas desarrolladas para paliar dichos problemas también se implementaron separadamente, siendo la asistencia el punto central de la política social de los noventa (Polola, 2004). En ese sentido, Grassi (2003) puntualiza en la asistencia social como un sector de políticas estigmatizantes y estigmatizada ella misma. Es una práctica estigmatizada porque se le atribuye la capacidad de generar dependencia y/o subordinación política que configura asistencialismo y clientelización. Ese hecho se relaciona con el origen de la asistencia social en la beneficencia, situación que condujo a que los planes asistenciales terminaran convirtiéndose en *asistencialistas*.

La cuestión *asistencialista* para Grassi (2003) se vincula con el orden político institucional que resultó de la direccionalidad neoliberal con sus correspondientes políticas de ajuste estructural. Esta direccionalidad se impuso como una “*solución* a la crisis del modelo de sustitución de importaciones y del Estado desarrollista vigentes, en Argentina hasta los años 70” (Grassi, 2003; p. 226). Esa concepción justificaba el hecho de que las políticas sociales fueran absolutamente focalizadas en el ámbito del Estado neoliberal. La asistencia estaba destinada a los más débiles, ya que supuestamente el mercado proporcionaría a través del empleo los mecanismos para procurar bienestar económico de la población. Muy por el contrario, los procesos de flexibilización laboral sólo contribuyeron al aumento cada vez mayor del número de desempleados que no estaría incluido en el espectro de focalización de las políticas sociales.

La política social se circunscribió a los ámbitos más pauperizados. En ese sentido, desde el Estado Neoliberal en los años noventa se generaron programas y planes en los cuales los *beneficiarios* y las *beneficiarias* recibían una ayuda monetaria a cambio de algún tipo de contraprestación (Polola, 2004). Grassi (2003) realiza una diferencia entre la categoría de *beneficiarios* y de *empleados*. En la concepción de

beneficiarios y beneficiarias, implica o conlleva poseer una carencia que el Estado puede subsanar pero sin alterar el mercado de trabajo. Por consiguiente, en esa categoría se está por fuera de las políticas de empleo. De ese modo, se reciben ayudas económicas que no equivalen a lo que se obtiene en el proceso económico del empleo formal. De hecho, la política laboral del universo neoliberal que hegemonizó la dirección del Estado en los años noventa, fue una política que se construyó a partir de “la consideración de la fuerza de trabajo exclusivamente como factor de producción cuyo uso/consumo se define en el mercado; es decir, de su máxima mercantilización posible” (Grassi, 2003; p. 280). En paralelo se llevó a cabo un proceso de tercerización de las intervenciones sociales. En ese proceso las organizaciones de la sociedad civil o no gubernamentales comienzan a hacerse cargo de gran parte de los servicios sociales no rentables. Al mismo tiempo que se lleva un profundo proceso de privatización. Es decir, el Estado se fue desligando de sus funciones básicas en relación a garantizar derechos, delegando cada vez más esas responsabilidades en la sociedad civil.

Al compás del achicamiento del Estado a su mínima expresión sobre todo en los lugares más desfavorecidos, la pobreza crecía en los barrios periféricos con migrantes que padecieron la flexibilización laboral. A tal punto que Suaya (2010), llega a plantear siguiendo a Ulloa que el síntoma contemporáneo es el de la *mortificación* y es en el mundo del trabajo en el cual este síntoma se hace oír como un grito acuciante.

La situación que nos depara esta realidad está relacionada con la bastardización del trabajo, específicamente, en la sociedad de mercado regida por una política neoliberal. Y en este sentido, no se llega a visualizar la significación de trabajo-valor en tanto potencia creadora (Suaya, 2010, p. 21).

Cuando los trabajadores y las trabajadoras de empleos formales sufrieron las consecuencias de esas políticas *achicaron* sus economías, entonces cerraron pequeños y medianos talleres. Con la falta de trabajo muchas personas se convierten en beneficiarios-beneficiarias de las políticas asistencialistas, clientelistas y compensatorias. Se cierran los puestos de trabajo y distintos empleos. Son varias las semejanzas con la actualidad y no es pura casualidad. Con el triunfo de la coalición *Cambiamos*, muchos trabajadores y empleados son intimidados y tildados de “ñoquis; grasa del Estado; inútiles; vagos”, por parte de distintos funcionarios, ministros del gobierno y despedidos de sus trabajos en los distintos sectores del Estado.

Grassi (2003) denomina como *sujeto vergonzante* de esas políticas, acotadas en términos del tipo de la vulnerabilidad que legitimaba la asistencia estatal. Asimismo, con el aumento de la pobreza y la desocupación, también esas personas portaban el estigma de *que en este país no trabaja el que no quiere*. De hecho, el sujeto de tantas intervenciones estatales era uno, aunque totalmente fragmentado según la condición de “*pobre* (nuevo, estructural, con empleo, sin empleo protegido o informal; jubilado, menos); *ocupado* (pobre, no pobre, protegido, precario); *desocupado* (sin experiencia, no calificado, calificado devenido obsoleto, reconvertido)” (Grassi, 2003; p. 15).

La dispersión de planes y programas sociales, a la vez superpuestos, producían y reproducían la fragmentación del sujeto, en un sentido pasivo, porque expresaban categorías tales como *población objeto de intervención* (Danani, 1996). Las políticas sociales asumieron cierta heterogeneidad social y la devolvieron como fragmentos individualizables, cuyo intereses, casi siempre colisionaban entre sí (Grassi, 2003).

Los procesos que constituyen las transformaciones más significativas en las políticas sociales de ese período son tres: la *focalización*, la *privatización* y la *descentralización* (Hintze, 2006). Tanto la intensificación de las prácticas clientelares,

el auge de punteros barriales como la derivación de fondos y de bienes públicos hacia fines espurios, son efectos no deseados de esos procesos. La segmentación de las necesidades y de las demandas con los programas asistenciales para dar respuesta a los problemas sociales, estaban destinados a un *sujeto fragmentado*.

Por otra parte, De Sena (2015) remite el análisis de las políticas sociales al modelo de acumulación vigente. De esa forma observa la regulación sobre los cuerpos, las emociones y las acciones de las personas que conforman los grupos sociales en cada ciudad. En esa regulación se configuran los modos de vida y las percepciones que consolidan el sentir de una población. También sostiene que en un contexto de crisis estructural y aumento de la pobreza, surgen programas contrapuestos al modelo de intervención conocido como Estado de Bienestar y se implementan acciones de asistencia a quienes más necesitan. En esos programas, las mujeres ocupan un papel central.

Las políticas sociales que el modelo neoliberal promovió en los noventa se orientaron hacia las diversas situaciones de pobreza con distintas redefiniciones de los sujetos de intervención que ellas implicaban. Eso significó el predominio de los planes asistencialistas focalizados como recomendación de los organismos multilaterales de crédito (Sojo, 2007). Uno de los efectos más perdurables de esas intervenciones del Estado para asegurar la reproducción del capital fue la *feminización* de la tasa de empleo. Pero respecto a las políticas públicas referidas a la mujer parecen obviar la inequidad de género existente, que se suma a la desigualdad en la distribución del ingreso y la riqueza, prolongando de ese modo la división sexual del trabajo (Pautassi, 2009). Por eso, De Sena (2014) propone analizar el rol real de esas intervenciones. Es decir detecta que en las últimas décadas, no solo se da una feminización de los programas sociales. Sino que también observa cómo esas mismas mujeres inician y continúan un camino que las coloca como beneficiarias de diversas formas de intervención estatal.

Se constituye una supuesta transitoriedad del programa que se instala en el territorio sabiendo que cada plan tiene un tiempo determinado y luego aparece otro y se arma otra trayectoria como *beneficiaria* y receptoras de ayuda (De Sena, 2015). La generalización de los planes hace que se deban superar obstáculos económicos y culturales, ya que se comprueban en las diferencias de actitud y de aptitudes vinculadas significativamente al origen social (Bourdieu y Passeron, 2009). De esa manera, la distancia social se profundiza y las sitúa como *beneficiarias* (De Sena, 2015). Esas mujeres tienen su destino direccionado marcado de modo cruel por la pobreza que se manifiesta en la continua reproducción de la misma, en su dimensión material y simbólica, en forma deliberada. Esa modalidad de ayuda a las personas deja al descubierto que esos programas en ningún momento apelan al concepto de ciudadanía, ni reconocen la titularidad de derechos, sólo tienden a paliar algo que redundaría en la reproducción de la vulnerabilidad.

En dicho sentido De Sena (2015) considera que esas ayudas implican la desaparición del derecho a tener derechos, dejando a muchas mujeres en el lugar de beneficiarias pero no de ciudadanas. Es decir, cada plan se ubica como un remiendo que colabora a la construcción de sujetos sin autonomía e instala la dependencia y sometimiento mediante una estructura de *beneficiarias*. Así se llegan a encontrar barrios de planes que dejan paso a la cultura del subsidio que se instala como una modalidad permanente de la intervención social, que es naturalizada por gran parte de la población beneficiaria. De ese modo, las políticas sociales compensatorias no compensan sino que cercenan cruelmente la ilusión de mejorar las condiciones de vida. La vida se transforma en un tránsito de plan en plan, pero sin proyecto en común,

es decir, de ayuda en ayuda, en los cuales el anterior marca el siguiente como un destino irreversible que cierra y se abre en una mera ayuda. La trayectoria de esas mujeres como *beneficiarias* de un programa social genera una herencia de capital social de desigualdad.

Existe una fuerte interpelación de la población pobre a consumir. Así, los modos en los cuales el mandato de mercantilización es internalizado, se hace cuerpo y emoción (Chahbenderian, 2015). Entonces, se puede registrar un desplazamiento de las consecuencias de los antagonismos de las políticas sociales que responsabilizan a los sujetos por su situación en el actual régimen de acumulación. Así, los beneficiarios y las beneficiarias son quienes deben internalizar las tensiones propias del capitalismo y gestionar sus propios riesgos (De Sena y Scribano, 2014).

En base a eso Chahbenderian (2015) destaca cuatro supuestos fundamentales detrás de los argumentos de los organismos multilaterales de crédito: en primer lugar que el sector financiero es generoso por dirigirse a los pobres; en segundo lugar, la *financiarización* de los pobres es buena para el conjunto de la sociedad; en tercer lugar, los sujetos deben asegurarse individualmente frente a los riesgos; y por último, las mujeres pobres son especialmente compelidas a ocuparse de gestionarlos. Por eso, como resultado de estas políticas, los sujetos pobres y en particular las mujeres, se encuentran en deuda doblemente. Por un lado, reciben una transferencia que *no merecen*, por la cual deben demostrar el buen ejercicio de la ciudadanía civil a través de las contraprestaciones, para sí ser merecedoras de las mismas. Y por otro, son interpeladas a endeudarse y ser buenas ciudadanas mediante el acceso garantizado a créditos para el consumo.

Esas estrategias analizadas tienen por objetivo dar dinero en manos de los pobres para re-mercantilizarlos, de ese modo enseñan a “ser pobres con tarjeta” (De Sena y Scribano, 2014; p. 75). Eso mismo se puede vincular con las sensibilidades sociales que se estructuran en torno a la figura del beneficiario, al consumo y al endeudamiento. Chahbenderian (2015) sugiere que en ese proceso bajo condiciones de expulsión, el sálvese quien pueda es reemplazado por consuma lo que quiera, lo que beneficia a la industria bancaria y financiera. En esa perspectiva, De Sena y Cena (2014) pretenden dilucidar las conexiones entre la sociología del cuerpo/emociones y políticas sociales retomando el concepto de *imagen mundo* (Scribano, 2002). Sostienen que las *imágenes mundo* no solo afectan el diseño e implementación de las políticas públicas, sino que también logran tener cierto impacto en los esquemas perceptuales de los agentes destinatarios. Ello supone producir y reproducir determinadas estructuras de valor y de subjetividades al condicionar lo que se espera de alguien a quien destinan un determinado programa social. De esa forma se habilitan unas y no otras prácticas sociales, afectando la capacidad de acción de los sujetos, mediante la afectación de los esquemas perceptuales de clasificación y división del mundo que habilitarán determinados comportamientos.

Entonces, las políticas sociales al normatizar y normalizar determinadas problemáticas del mundo social habilitan, deshabilitan y regulan las emociones en cada momento de la vida. En el diseño e implementación de las políticas sociales, el Estado establece clasificaciones y categorías sociales que se consolidan en ciertas valoraciones. Quienes conocen el mundo a través de sus cuerpos, las impresiones de los objetos, los procesos y la relación con los demás, estructuran las percepciones que éstos acumulan y reproducen (Scribano y De Sena, 2013). Las políticas sociales desde este posicionamiento configuran *vivencialidades*. Por un lado, la *vivencialidad* es definida como una expresión de los sentidos que adquiere en estar-en-cuerpo con los demás como resultado del *experimentar* la dialéctica entre cuerpo individual y

social. Por otro lado, Scribano (2015) considera las lógicas de apropiación de las energías corporales y sociales. Las políticas de las emociones son permeadas por las imágenes del mundo que supone cada política social y las sensibilidades que crean y recrean. De ese modo, las políticas sociales al crear sociabilidades construyen *vivencialidades* y sensibilidades intrincadas en el supuesto teórico de que su diseño se hace cuerpo y se produce una dialéctica entre la práctica estatal y las prácticas sociales, sostienen Scribano y Cena (2014).

Scribano (2015) identifica una política de la perversión cuando las políticas dicen una cosa por otra, cuando simulan una situación y manipulan para gestionar la sensibilidad de las personas. Eso mismo se manifiesta en una política del mostrar para ocultar. Es una forma de la renegación de lo real, en tanto bloquea lo que incomoda. La perversión de la política es la aceptación desapercibida de la renuncia al cambio social, por ejemplo, la frase fatalista *pobres habrá siempre o no hay nada que hacer*. Es un énfasis en el ensimismamiento del yo. Las políticas de la perversión arman un simulacro, es decir, simulan que se hace lo que no se hace, de ese modo disuelven la ficción de la igualdad. Ahora bien, en este punto Scribano (2015) plantea que el hecho de tener más planes sociales, con una mayor cobertura pero que se transforman en una aceptación perversa de la desigualdad, equivale a la reproducción de las resignaciones. Mediante ciertas políticas, lo que queda como *vivencia* de los sujetos es una hiperbolización épica de la aceptación de que *nunca habrá nunca más*, es un *dar* para que todo siga igual y que sea sentido como una transformación radical. En ese marco Scribano (2015) asevera que se producen escenarios fantaseados en los cuales la acción estatal se vuelve efecto perverso.

En los siguientes apartados se retoman algunas consideraciones del surgimiento del Centro Ecuménico *Poriajhú* para plantear cómo en determinado momento histórico pudo comenzar a implementar políticas públicas. Luego se abordan ciertas consideraciones entre las luchas históricas y las políticas públicas.

V.4. Las organizaciones sociales y el Estado

Desde la práctica en los talleres y espacios culturales, la organización popular asume la corresponsabilidad que como actor social tiene frente a la promoción de los derechos de los niños, niñas y adolescentes. También apunta a sostener un trabajo articulado con otras instituciones, centros de salud y especialmente con las escuelas. La escuela se concibe como una institución privilegiada mediante la cual el Estado se presenta como garante de uno de los principales derechos, a saber la educación. Así es posible tomar contacto y alojar una diversidad de problemáticas de un amplio sector poblacional, fundamentalmente la infancia y la adolescencia.

Desde esa corresponsabilidad se intenta abordar algo del complejo entramado de relaciones entre el Estado, las organizaciones populares, las políticas públicas, la salud mental y la comunidad. Por ello resulta valioso recuperar una dimensión de la historia del Centro Ecuménico *Poriajhú*, para reflexionar sobre los modos históricamente determinados de vinculación entre el Estado y las organizaciones sociales. Hoorn y Yovovich (2015) plantean la siguiente pregunta: “¿Nos encontramos con la comunidad intentando suplir lo que el Estado no aporta (reconoce) o nos organizamos junto a la comunidad en torno a los derechos que el Estado defiende?” (p. 35).

En lo que respecta al vínculo entre el Estado y las organizaciones, “el ordenamiento noventoso, implicó una mirada de auxilio solidario, de reemplazo del Estado, de tercerización de las políticas sociales, de consigna clientelar” (Hoorn y

Yovovich, 2015; p. 35). Refugio estéril de la resistencia o rol de fiscalizador o tercerizador, eran los casilleros que la configuración económica y social les reservaban. Estos lugares bien pueden justificarse desde el discurso de la responsabilidad comunitaria, pero si la apelación a la responsabilidad de la comunidad se da en el marco de un desentendimiento de parte del Estado de sus responsabilidades ¿cómo se sostiene esta apelación?

Ulloa (2011) describía por medio de la idea de *encerrona trágica* la situación de los sujetos que no pueden recurrir a un tercero que proporcione miramiento, ternura y buen trato. Cuyo efecto es una *cultura de la mortificación* que acentúa, al mismo tiempo, el desamparo de las víctimas y la crueldad de los victimarios. Se presenta como situación sin salida, en tanto no existe un tercero que represente a lo justo y rompa el cerco de los dos lugares. Con el Estado ausente en su responsabilidad de garante de los derechos y la protección social, los sujetos expuestos a la crueldad del capitalismo salvaje, ¿qué responsabilidad puede producirse a nivel de la comunidad? Proliferan los efectos de políticas neoliberales impresos en la subjetividad: el individualismo, la fragmentación, el sálvese quien pueda y el consumismo.

En esta perspectiva es posible relacionar las consideraciones de Ulloa (2011) en torno a la *mortificación cultural* con lo abordado por Scribano (2015) sobre las políticas de la perversión. Incluso, con los planteos de Murillo (2011b) que vincula la *cultura del malestar* con el universo neoliberal como un núcleo cultural que atraviesa el mundo y genera una forma de gobierno a distancia de los sujetos. Uno de los signos fundamentales en la construcción de ese malestar es la constante sensación de *inseguridad* que se manifiesta como angustia. Al mismo tiempo esa angustia flotante se troca en inseguridad, instando al centramiento en el cuidado de sí, al olvido del prójimo y a la pérdida de los lazos amorosos. Además, el ensimismamiento produce un mayor malestar que profundiza la angustia en los sujetos individuales y en las poblaciones.

En gran medida es contra esa *mortificación cultural* que se lucha y surgen algunas organizaciones comunitarias. El Centro Ecuménico *Poriajhú* surge en un momento de resistencia al avance de las políticas neoliberales de los años noventa. No obstante, en otro periodo histórico empieza a articular e implementar políticas públicas para promover condiciones que posibiliten el ejercicio y la apropiación de los derechos. Concretamente, es contra la fragmentación que se intenta accionar en *Poriajhú*. Igualmente, los talleres que se desarrollan procuran no ser prácticas aisladas. Asimismo, se busca en la articulación del trabajo entre las áreas la potencia creativa que interrumpa las marcas que políticas neoliberales imprimieron en torno a la fragmentación. En la interioridad de la organización *se da la gran batalla; cuesta años y cuesta vida trabajar desde la articulación y la integración*, plantea en una asamblea una referente. Por eso, *Poriajhú* encuentra en la debilidad de la fragmentación uno de los principales motivos que preocupa y ocupa en la cotidianidad. Fueron varias las crisis atravesadas debido a la modalidad de trabajo y constituye un avance fundamental el hecho de poder pasar a otro momento institucional con más organización y representatividad colectiva que se construye para aportar al proyecto político común.

Se puede considerar que el momento fundacional de la organización social *Poriajhú* se vincula con la propuesta de Ulloa (2012) sobre el tríptico salud mental, ética y derechos humanos en sectores populares. De ese modo, al atravesar los senderos de la numerosidad social, se enfrenta el desafío que implican esas cuestiones estructurantes de lo social con relación a la Salud Mental (Ulloa, 2011). Esto está en consonancia con la Ley Nacional de Salud Mental N° 26.657, en el

artículo 3° donde se reconoce a “la salud mental como un proceso determinado por componentes históricos, socio-económicos, culturales, biológicos y psicológicos, cuya preservación y mejoramiento implica una dinámica de construcción social vinculada a la concreción de los derechos humanos y sociales de toda persona” (2010; p. 14).

Por eso mismo, con marchas y contramarchas se postula que a partir del año 2003 se asiste a la configuración de un modelo de Estado que “recupera su rol como mediador privilegiado de la dinámica social. Restablece su protagonismo en la construcción de políticas públicas y transforma su capacidad de articulación con organizaciones y movimientos” (Hoorn y Yovovich, 2015; p. 36). Esto modifica los modos de vinculación entre el Estado y las organizaciones sociales bajo formas inéditas, que contemplaban la construcción de una política pública participativa y una agenda social compartida, en el marco de una perspectiva de trabajo por la defensa y promoción de los derechos humanos. La reivindicación de reclamos históricos de la comunidad organizada y la promoción del debate social trazan nuevas condiciones que desplazan a las organizaciones de sus lugares tradicionales respecto al Estado, el asistencialismo y la beneficencia. Asimismo, entre las organizaciones sociales y el Estado se puede producir una articulación relevante en la construcción e implementación de políticas públicas en los territorios con mayor vulnerabilidad. De esa manera, se promueven condiciones más favorables para el reconocimiento, la apropiación y el ejercicio de los derechos.

Asimismo, se subraya que las políticas públicas y sociales que se lograron materializar en estos últimos años se vinculan con las luchas históricas de los organismos de derechos humanos, movimientos y organizaciones sociales. La voluntad política de los gobiernos es importante en ese sentido, para establecer un diálogo con los movimientos y organizaciones sociales y el Estado como otra institución de lo común que tiene una sociedad (García Linera, 2015).

Los movimientos y organizaciones sociales con sus luchas por el reconocimiento y la redistribución van marcando agenda en lo público para incidir en la formulación e implementación de ciertas políticas públicas. Por eso mismo, se sostiene que la historia de los derechos humanos coincide con la historia de las luchas por la liberación, la igualdad y la autonomía. A su vez, esta historia es también la de las luchas contra las diversas formas de opresión y desigualdad. En tal sentido, los derechos son el producto de luchas populares y no meras adquisiciones de una conciencia jurídica abstracta, sostiene Garin (2008). En América Latina, se pudo vislumbrar durante casi un poco más de una década un cambio significativo en las políticas de derechos humanos. Así, es posible considerar que existió una fuerte tendencia al reconocimiento de nuevos derechos, promovidos por Estados que centran sus planes de gobierno en la mejora de la calidad de vida de la ciudadanía a través de leyes y políticas públicas específicas.

Para Ulloa (2012) la ternura constituye un concepto profundamente político y es el fundamento de los derechos humanos. Además, se pone el acento en la necesidad de resistir la barbarización de los lazos sociales que se atraviesan en estos tiempos. En la organización se despliegan actividades que buscan tender puentes con la comunidad porque en palabras de Freire (2009) "Enseñar no es transferir conocimientos, sino crear las posibilidades para su producción o construcción" (p. 47). De este modo, se intenta enlazar con aquello que el educador brasileño planteaba en los años sesenta, acerca de *la educación como práctica de la libertad*. En dicho sentido, uno de los temas en cuestión es la solidaridad, ya que no se trata solamente de compensar las desigualdades, sino de abrirse y aprender con los demás. La solidaridad no tiene sólo el sentido negativo de la compensación y la tolerancia; sino

que se resignifica el sentido positivo del cuidado, la responsabilidad y el compromiso. Discutir más la eficacia de los sistemas que la justicia de las políticas es un síntoma preocupante (Cullen, 2008). En *Poriajhú* se sostiene desde sus comienzos que *la solidaridad sin justicia es caridad*. La justicia exige democracia y la democracia exige reconocer que el espacio público se define como espacio educativo, para enseñar y aprender consensos y disensos. Cullen (2008), sostiene que el carácter público de la justicia es intrínsecamente un problema educativo.

V.5. Recapitulando: la *vida de centro* del *Banquito* en *Poriajhú*

Como ya se ha afirmado, la *vida de centro* es el tiempo y espacio de encuentro y reflexión entre aquellas personas que recibieron el microcrédito, las promotoras y referentes de la organización social, en este caso *Poriajhú*. El encuentro consiste en devolver la cuota del microcrédito para que otros puedan recibir y también se comparten y socializan los logros y dificultades que se presentan en los diferentes proyectos y emprendimientos. La *vida de centro* se considera un espacio socioeducativo.

Al atender el proceso que se establece entre la resignificación del espacio público y la producción de subjetividad, se articula la noción de *cronotopía cultural* (Arán, 2016) con las políticas sociales. Se entiende la producción de subjetividad como la posibilidad de hacer retroceder la *intimidación* para que ese lugar y territorio liberado pueda ser ocupado por la *resonancia íntima* (Ulloa, 2011). Eso mismo constituye un movimiento dialógico, dialéctico y concreto que se liga con la apropiación, el reconocimiento y el ejercicio de los derechos.

Se destaca que aunque las formaciones cronotopías son procesos de la dinámica cultural, su designación en cambio “es un metalenguaje, una categoría descriptiva condensadora para ciertos fenómenos sociales espacio-temporales que se interpretan como relatos situados y se leen como textos” (Arán, 2016; p. 154). El cronotopo es una categoría epistemológica y metodológica que posibilita describir e interpretar formas *modelizantes* de la dinámica cultural de grupos colectivos cuya experiencia se liga a los espacios, a las identidades y a lo que Castoriadis (1999), llama los imaginarios, que desatan conflictos de una época como por ejemplo se puede pensar en los indignados, las demandas de seguridad, la *violencia*, la *impunidad*.

En un primer momento del atravesamiento de la experiencia de la *vida de centro* del BPBF en *Poriajhú*, se plantea la cuestión de la *dialogicidad* como punto de partida. El investigador empieza a participar en la *vida de centro* y comienza a percibir una atmósfera mortificante, de queja y desánimo. Sólo se hablaba de las distintas situaciones de *inseguridad*, los robos, la violencia y linchamientos. Otro tema que predomina y preocupa es *la mora*, es decir muchas de las personas que habían recibido el microcrédito no participaban de la *vida de centro* y por lo tanto no devolvían el préstamo, ni tampoco compartían las dificultades y logros de sus proyectos. Es decir, se había quebrado algo en relación con el compromiso asumido de estar para participar y la confianza en la palabra. Por eso, lo que se propone como punto de partida, más bien constituye un punto de llegada para volver a trazar los senderos del diálogo y la *numerosidad social*.

También se retoma en esta recapitulación la afirmación de Murillo (2015) respecto de que la administración de la vida y la muerte en el universo neoliberal de gobierno conforman una cultura que pretende gobernar la vida bajo la permanente presencia de la muerte como amenaza latente. Amenaza que en la cultura actual

adquiere diversas formas, cuyo rasgo principal se relaciona con la colonización de los lazos de afecto y la depredación de territorios. Incluso, con la insistencia de los medios masivos de comunicación en significantes como la *corrupción e inseguridad* que preparan el terreno para el individualismo, la flexibilización y el consumismo. Por eso, estos significantes remiten en el sentido común a una desvalorización de las relaciones políticas y el lugar del Estado en su función de garante de derechos. Estos significantes obturan el desamparo existencial que recorre las subjetividades en la cultura actual y que va más allá del hecho delictivo.

En esa perspectiva, Alemán (2017) plantea que existen diversos programas en las cadenas televisivas de Argentina, cuyos protagonistas actúan sin ningún tapujo como psicópatas. En cierto modo adquieren la forma y la enunciación del torturador. De ese manera, estos locutores actúan realizando *interrogatorios, imputaciones y sospechas* sobre los entrevistados que suelen tener como matriz discursiva la parte oscura de la lógica de los servicios de inteligencia. Asimismo, asevera que esa operación realizada a través de la televisión en Argentina exige un tiempo histórico-cultural para su coacción y circulación. De hecho, Alemán (2017) sostiene que la dictadura genocida ha funcionado como una *escena primaria* de la Nación, en la que algunos de sus dispositivos de producción de subjetividad, prosiguen de un modo eficaz su tarea. Incluso, en cierta forma se asiste a una reactivación de esos dispositivos que permanecían sedimentados en el orden socio-simbólico argentino.

Se trata de lo que Ulloa (2011 y 2012) denomina *mortificación cultural* y que Murillo (2015) sitúa como una compleja manera de gobierno de los sujetos, que implica modos de ser en el mundo desde el *malestar hecho cultura*, con la constante sensación de inseguridad que expresa. En ese punto, la cultura neoliberal construye una encerrona trágica que es necesario interrumpir. Mientras no se haga visible y pensable como sociedad los procesos que son obturados por esos significantes agitados sin cesar por los medios de comunicación, nada se puede avanzar en la reconstrucción de procesos dialógicos y acciones solidarias que apunten a la construcción de la *ética del bien común*.

El proceso de hegemonía neoliberal extiende los modelos empresariales hacia la sociedad en general, con la entronización de la idea de emprendedor (Murillo, 2015). Las organizaciones socioeconómicas de la llamada economía social y solidaria se constituyen en uno de los terrenos sobre los cuales se despliega toda una serie de estrategias destinadas a la reconfiguración de los sentidos del trabajo humano, a partir de formas de interpelación ética de los sujetos involucrados. En ese sentido, las acciones solidarias son el fundamento de la recreación de los lazos sociales que se orientan tanto al beneficio colectivo como individual. En la experiencia que se atraviesa en la *vida de centro* del BPBF en *Porijhú* aparece la figura del emprendedor pero con la apuesta de construir garantías solidarias, revalorizar la palabra y tener en cuenta al prójimo como un semejante. También implica emprender un camino con otros y otras a través del cual se problematice el individualismo, es decir eso de entrar como beneficiaria-beneficiario objeto de una política social y constituirse en sujeto de derechos.

Para ello, en un segundo momento de la experiencia se realizan reuniones con las promotoras y referentes de *Porijhú* para empezar a problematizar y desnaturalizar la queja y el desánimo que producen las distintas situaciones de inseguridad. De ese modo, se reitera la posición de Ulloa (2012) respecto de que la democracia es una oportunidad colectiva para la construcción crítica del bien común y de la verdad, una verdad no simulada como tantas veces suele presentarse. En consecuencia, se sostiene que en la *vida de centro*, se constituye un enclave como un modo de defensa

para restituir una legalidad que pauté límites claros para la acción y la noción de semejante.

Así, en el tercer momento de la experiencia se construye la pregunta “¿para qué queremos trabajar con el microcrédito?” (mayo de 2014). De ahí que se empieza a problematizar y desnaturalizar las marcas que imprimieron las políticas neoliberales en torno a las ideas de beneficencia, asistencialismo y clientelismo. Incluso a través del diálogo y el debate se promueven condiciones para el ejercicio de los derechos. Asimismo, desde la *vida de centro* del BPBF en *Poriajhú* se pretende resignificar la confianza y el valor de la palabra, a través de la construcción de una garantía solidaria mediante la cual se tiene en cuenta si los demás pueden devolver o no cuota. De ese modo, en diversas ocasiones se planifican y realizan actividades y eventos para colaborar con aquellas personas que tienen dificultades en sus proyectos.

Se considera que éstas son maneras estratégicas de interrumpir lo que Grassi (2003) llamó el *sujeto vergonzante*, el *objeto de intervenciones* estatales (Danani, 1996), *fragmentado* en un sentido pasivo e individualizable. Finalmente, la *vida de centro* del BPBF es una instancia que reúne a las personas para reflexionar y compartir experiencias. En dicho sentido es posible reorientar las prácticas inclusivas de las políticas públicas hacia el reconocimiento, la apropiación y el ejercicio de los derechos.

En el cuarto momento, se pudo generar un clima de reflexión e historización con el juego del mapa. A partir de la escritura del nombre propio en una hoja utilizando toda la extensión del territorio, como si efectivamente fuera un mapa, se buscó la manera de que surja la apropiación de los diversos trazos, de las distintas marcas, para así poder contar y escribir nuevas producciones narrativas. Porque los seres humanos están *condicionados* pero no *determinados*, es necesario aprender a leer la realidad para escribir la historia (Freire, 2009). Entonces surge la siguiente pregunta, ¿dónde se está en tanto sujeto histórico en relación a la experiencia del BPBF y el microcrédito?

De ese modo, en el quinto momento se aborda la experiencia histórica como posibilidad para reinventar la esperanza de que otro mundo sea posible. Freire (2014) propone volver a discutir el tema de la concientización del sujeto como hacedor de la historia, como un momento crucial en la formación del sujeto autónomo y solidario. Hay que combatir por todos los medios el fatalismo, como paso previo para cualquier otra modificación. Uno de los momentos más efectivos del discurso neoliberal es aquel en el cual los sujetos se asumen a sí mismos como meros objetos, porque consideran como inevitables las situaciones de injusticia y desigualdad. “*No hay nada que esté fatalmente determinado en el mundo de la cultura*” (Freire, 2014; p. 78).

En la *vida de centro* se crea “un clima de entusiasmo reflexivo” (abril de 2015), al decir de una de una de las personas que recibió un microcrédito, cuando el malestar hecho cultura o *cultura de la mortificación* (de la cual resulta una amputación del pensamiento), se asume como malestar en la cultura recuperando el contentamiento del cuerpo, el coraje y la alegría, como contrapoder (Ulloa, 2011). Es decir, poder hacer algo aún en condiciones adversas, lo cual es imprescindible para la producción de Salud Mental, como una experiencia cultural y variable política.

Esa misma persona que recupera en la *vida de centro* parte de su historia vivida durante el último proceso cívico-militar, también plantea cierto *desconocimiento* con respecto a la desaparición de sus compañeros y compañeras de la escuela secundaria. Cuenta que “creía que sus compañeros del centro de estudiantes que luchaban por el *medio boleto estudiantil* y dejaba de ver, se habían enojado con sus padres y se iban de la casa” (abril de 2015). En otra oportunidad, durante el transcurso

de una visita al Museo de la Memoria ve fotos de algunas de esas personas que se encuentran desaparecidas. Pasado ese impacto, empieza a pensar lo que significa la historia y cómo es posible aprender de las luchas colectivas para transformar las vidas de las personas. Desde ahí es posible reinstalar la idea de que el presente y el futuro son terrenos de la construcción colectiva, que el cambio es tanto una posibilidad como una necesidad, que la historia está andando nuevamente y su resolución se encuentra abierta y se abre permanentemente bajo la acción colectiva de los pueblos (Murillo y Seoane, 2012).

Rinesi (2016) plantea que durante los últimos años en la Argentina se produjeron una serie de transformaciones relevantes. Retoma dos palabras que aquí se ponen en diálogo. Esas palabras acompañaron y organizaron una serie de prácticas y de decisiones tomadas desde la cima del Estado en favor de una distribución más justa de los bienes públicos y de las posibilidades vitales la ciudadanía. A saber, dichas palabras son la *inclusión* y los *derechos*. En ese sentido, considera que se desarrollaron políticas que se pueden calificar de modo general como *inclusivas*. Esas políticas buscaban *incluir* en un cierto sistema a quienes estaban por fuera, a quienes nunca habían estado adentro o a quienes habiendo estado adentro alguna vez, fueron desplazados de ese sitio como efecto de los procesos de desindustrialización, de privatización y la severa reducción de las funciones protectivas del Estado en los anteriores años. Algo que da cuenta de esas políticas *inclusivas* fue el hecho de que cientos de miles de familias de trabajadores podían viajar todos los veranos, las semanas santas y los fines de semana largos a centros turísticos que, durante décadas les habían estado vedados.

Lo interesante de ese discurso y esas prácticas de la *inclusión* es que estuvo acompañada por una retórica que ponía el acento en otra idea. Si bien, la cuestión de los derechos no se opone a la idea de inclusión, sí tiene un conjunto de diferencias importantes. Por lo tanto, la idea de *derecho* supone la noción de un Estado activo, promotor y garante. Es decir, si se tienen derechos es en gran medida porque hay un Estado que los defiende, los garantiza y los promueve.

Una primera diferencia entre la idea de *inclusión* y la idea de *derecho*, es que el Estado tiene la obligación de garantizar esos derechos y la ciudadanía se constituye en sujeto de esos derechos, señala Rinesi (2016). El mismo autor en este punto introduce una vital discusión al plantear que el tema de los derechos cuyo sujeto no es, o al menos no es un sujeto individual, sino un sujeto colectivo. Por ejemplo en las audiencias como sujeto colectivo a recibir información de calidad, o el *pueblo* como sujeto colectivo de derecho a usufructuar los beneficios y el trabajo de la Universidad que se sostiene con sus impuestos.

En cambio, de las políticas de inclusión, de las medidas de inclusión, de los planes de inclusión y de los discursos de la inclusión, no se es sujeto sino como objeto. Es decir, el Estado se presenta como el protagonista, como sujeto y responsable de las acciones de *inclusión* social, educativa, previsional, sanitaria y la ciudadanía, los grupos son los objetos. Entonces, si los discursos sobre los *derechos* interpelan sujetos a los cuales se les atribuyen derechos, los discursos sobre la inclusión solicitan beneficiarios como objetos de esa inclusión.

La segunda diferencia hace referencia a la relación que establecen las ideas de *derecho* y de *inclusión* con la noción de *igualdad* (Rinesi, 2016). La idea de derecho reclama la idea de igualdad entre las personas y por esa razón los derechos son universales. Los derechos son de todos y todas o no son, es decir sino se convierten en privilegios. La idea de derecho no sólo supone una relación igualitaria entre las personas sino que la crea si no existe. La idea de *inclusión*, en cambio no supone la

igualdad entre las personas, por el contrario, supone la desigualdad. El diferente acceso a un conjunto de posibilidades de las que gozan quienes están adentro de los beneficios de tal o cual sistema y de los que no gozan quienes están afuera de esos beneficios y que justo por eso es necesario *incluir*.

Es interesante como se expresan y tensionan estas cuestiones en una de las personas que recibió un microcrédito y que pudo elegir participar e integrar un proyecto a través del BPBF. Esa persona expresó que entró marcada y posicionada como objeto beneficiaria y a través de la participación y el compromiso en la *vida de centro* llegó a plantear:

Si bien yo me considero una persona muy informada porque me gusta leer, miro los noticieros, me gusta informarme y me gusta saber, igual que me gusta preguntar de todo, soy muy preguntona, porque necesito saber porque hago lo que estoy haciendo, nunca lo había interpretado como que no era un beneficio. Estamos acostumbrados como si era un plan social, o sea, estamos acostumbrados a todas las posibilidades que te da el Estado ya se planes, ya sea becas, ya sea todo lo que sea beneficios y nunca como que es un derecho que el Estado nos está proporcionando y que es un derecho que bueno, no viene por sí sólo, seguramente alguien se encargó de visibilizarlo para que de esto se hagan leyes o se implementen programas para nosotros, o sea para las emprendedoras o para gente que vuelvo a decir, elige trabajar de otra manera. Si bien yo no soy una emprendedora porque fuera un sueño o una meta, o en mi vida yo quise ser una emprendedora o tener algo propio, surge de la necesidad, surge de la sobrevivencia, de la necesidad de trabajar y estar en mi casa y criar a mis hijos, así comienzo yo a trabajar. O sea, yo tenía un trabajo, era administrativo, obviamente era subocupada, no ganaba mal, pero no estaba con mis hijos, entonces así es como yo empiezo a trabajar. Y así es como empiezo y siempre digo en broma con mis amigos, me di cuenta que era pobre, mujer y tenía derechos, o sea que podía gestionar cosas. Y bueno ahí fue cuando empecé a investigar y a darme cuenta que como nunca este Estado, estas políticas o este proyecto. Así también descubrí con la vida de centro lo que es un proyecto, o sea que este país tiene un proyecto nacional y popular (Entrevista realizada en julio de 2015 luego de una vida de centro).

También esa persona pudo relatar situaciones críticas vivenciadas antes del año 2003, que llegó a tener algún plan social y siempre lo vivenció como algo que la *avergonzaba*, y le quitaba la *dignidad*. Es decir, sostiene que *no se daba cuenta* de que tener ese beneficio, cobrar algún dinero sin dar nada a cambio, o sea recibir sin tener ninguna responsabilidad y que en muchos casos esos planes se implementaban por medio de punteros políticos de manera clientelar. Por eso, la entrevistada sitúa que de ahí surge la idea de sentirse beneficiaria y que el Estado le está regalando algo, “por lo menos en lo que me sucedía a mí, no me sentía digna de estar cobrando algo por más que lo necesitara sin hacer nada a cambio” (julio de 2015). Por eso, plantea que necesitaba encontrar una justificación para recibir ese dinero y en un momento recuerda que estaba esperando en uno de los Bancos comerciales de la localidad y leyó algo que nunca había leído. El papel que tenía para cobrar decía Programa de Inclusión Laboral. Entonces, en ese momento se dio cuenta de que ella podía trabajar con eso, que podía cobrar ese plan y hacer proyectos. Lo primero que realizó fue una revista solidaria de distribución gratuita y dice que así como ella, otras personas también empezaban a realizar proyectos. En la revista ponían información sobre distintos talleres gratuitos en los centros comunitarios y clubes, horarios de los centros de salud. Finalmente, esa experiencia quedó trunca rápidamente, pero a ella le sirvió para resignificar la idea de la *inclusión* y realizar otras tareas. De esa manera

entra en diálogo con la posibilidad de tener los *derechos* y ubicarse desde otros lugares con más dignidad.

Las políticas de inclusión buscan corregir una desigualdad, operan en el terreno de los hechos y producen resultados que se pueden constatar. Por ejemplo, cuando se habla de personas incluidas, de trabajadores o de amas de casa o de jóvenes o de ancianos incluidos en algún dispositivo laboral, educativo, o previsional, se puede verificar en el terreno empírico, comprobable en general con cifras, por ejemplo seis millones de puestos de trabajo, tantos millones de nuevos jubilados.

La situación cambia cuando se plantea en el plano del *derecho*. En primer lugar, porque el reconocimiento legal de ciertos derechos puede ser un paso importante en la lucha por la efectiva vigencia de éstos, el asiento de tales derechos en los textos normativos no lo vuelven ciertos y efectivos. En segundo lugar, Rinesi (2016) sostiene una paradoja, ya que difícilmente alguien diga que tiene un derecho cuando efectivamente lo tiene. Estas cuestiones se pudieron pensar en la Argentina bajo el estímulo de un gobierno nacional que no sólo sostuvo una retórica de la inclusión y los derechos, en el campo de la educación, la economía solidaria y la salud; sino que acompañó con líneas concretas de políticas que pretendieron hacer efectiva la inclusión y garantizar esos derechos. Esta situación ha cambiado en la actualidad, lo cual exige un esfuerzo por la conceptualización y resignificación de esos debates. De todas maneras, se trata de pensar el lugar y responsabilidad del Estado como garante de derechos y no como preservador de los privilegios de las minorías que se ajusta al funcionamiento de las leyes del mercado.

En el sexto momento se pudo celebrar y festejar los diez años que se cumplieron de la entrega del primer microcrédito del BPBF en *Poriajhú*. Se articula la concepción de políticas sociales como aquellos procesos que permite la resignificación entre el espacio público y la producción de subjetividad. Es decir, cuando se logra hacer retroceder la *intimidación*, el silenciamiento y la vergüenza ese lugar liberado comienza a ser ocupado por la *resonancia íntima* (Ulloa, 2011). Este proceso de liberación en esta tesis se denomina *cronotopía cultural* (Arán, 2016), y constituye un movimiento dialógico, dialéctico y concreto que se liga con la apropiación, el reconocimiento y el ejercicio de los derechos.

Cuando algo de eso ocurre, se resignifican palabras, se generan multiplicidad de alternativas y se construyen nuevos sentidos en torno a la *confianza*, *la escucha*, *la solidaridad*, *la inclusión*, *la dignidad*, *los derechos*, *la organización*, *los proyectos*, *los microemprendimientos*, entre otros. Ello implica un darse cuenta, es decir una toma de conciencia que posibilita la construcción de relatos y narrativas. De modo concreto se puede plantear, tal como lo expresa una de las personas que recibió un microcrédito e integró la *vida de centro*, “hoy entré como beneficiaria y me voy como sujeto de derechos” (julio de 2014). Esa misma producción narrativa se profundiza y amplía en los sucesivos encuentros acontecidos en la *vida de centro* y se logra sintetizar del siguiente modo a través de procesos dialógicos propiciados por las reuniones de discusión-reflexión en la *vida de centro* y mediante entrevistas participativas con personas que recibieron un microcrédito, con promotoras y referentes de la organización: *entrar con vergüenza*, *con la cabeza mirando al piso* y *salir con la frente en alto*, *sabiendo sobre los derechos con dignidad*.

En el séptimo momento se comparten fragmentos del texto-documento colectivo en la *vida de centro* con las personas que recibieron el microcrédito, las promotoras, referentes del área y de la organización. Esa producción marca el cierre de la experiencia y se denomina *Narrativas del Banquito*. Dichas narrativas se

enmarcan en las Epistemologías del Sur (Sousa Santos, 2009), se articulan con la noción de cronotopías culturales (Arán, 2016) y los conocimientos situados.

Desde un contexto sociopolítico preocupante para los movimientos y organizaciones sociales que luchan por una sociedad y un mundo más justo, el problema se plantea de la siguiente manera: *tan difícil es imaginar el fin del capitalismo como difícil es también imaginar que este no tendrá fin*. En muchas organizaciones y movimientos sociales sobresale de la agenda la dificultad de imaginar el futuro poscapitalista, al mismo tiempo que el presente capitalista se vuelve más y más salvaje, más discriminador, más desigual. De hecho, se vive el temor a volver al siglo diecinueve, con trabajos sin derechos, inestabilidad, un Estado social sin bienestar que no interviene en la redistribución de la riqueza (De Sousa Santos, 2009).

V.6. Tiempos de restauración neoliberal

En las siguientes consideraciones se abordan algunas de las medidas económicas y políticas implementadas desde 2016 como un momento de restauración neoliberal. Asimismo, se historizan algunos aspectos con respecto al surgimiento de esa fuerza política que llega a la presidencia en el año 2015. También se plantean cuáles son los primeros pasos del plan económico y político de la restauración neoliberal que no cierra sin discurso único. Luego, se analiza un discurso del presidente, para sostener que igualdad de oportunidades no es lo mismo que la igualdad de derechos. Por un lado, la idea en relación a la igualdad de oportunidades apela a un individuo que se constituye como emprendedor de sí mismo, en el sentido empresarial. Vale agregar que si no se logran aprovechar las oportunidades bondadosas que brindan las leyes del mercado es por su propia responsabilidad y de esa manera se culpabilizan al sujeto. Por otro lado, la idea de igualdad de derechos hace referencia en principio a un Estado activo que garantice el ejercicio de los derechos. Desde esta concepción no se apela a un emprendedor sino al sujeto de derechos.

El triunfo del gobierno de Macri durante el año 2015 generó un cambio de rumbo con respecto a las políticas sociales y la concepción de Estado del gobierno anterior. Vuelven las recetas del Fondo Monetario Internacional, es decir, endeudamiento, ajuste y flexibilización. Una de las primeras medidas económicas que tomó fue la de levantar las retenciones a las mineras y en consecuencia, una de las fábricas del cordón industrial del sur santafesino cerró sus puertas, despidiendo a sus empleados y empleadas, para instalarla en otro país. Del mismo modo, tuvo un fuerte impacto en las economías regionales. Otro tanto ocurre en el campo de las políticas de la memoria, verdad y justicia, en el cual se están desmantelando los distintos programas de derechos humanos y acompañamiento en los juicios contra los genocidas de la última dictadura. Es más, el gobierno tuvo intención de beneficiarlos con el 2 x 1 con respecto a las condenas y a varios de ellos ya tienen prisión domiciliaria.

Por otro lado, el gobierno estigmatiza el trabajo de las organizaciones sociales, a los militantes, a los pueblos originarios, a los cuales reprime y quiere despojar de sus tierras. Lamentablemente, en una brutal represión de gendarmería contra una comunidad mapuche, un joven desapareció y apareció muerto a los setenta y ocho días. Testigos cuentan que lo llevó la gendarmería cuando los quisieron desalojar y se encontraron con resistencia.

Con respecto a esta fuerza política que asumió el gobierno nacional en 2015, Murillo (2008) en *Colonizar el dolor*, plantea que buena parte de la ciudadanía argentina durante el 2004 se *blumberizó*. Con el transcurso del tiempo, los hechos y

la agitación mediática, en las elecciones legislativas de octubre de 2005 en la ciudad de Buenos Aires triunfó Mauricio Macri, del partido Propuesta Republicana (PRO). Macri es un empresario de centroderecha cuya familia estuvo ligada a los negocios y reformas iniciadas en los años setenta. Resulta difícil no señalar que las siglas PRO, que se pusieron de moda durante la campaña por las elecciones y que actualmente se constituyeron en una fuerza a nivel nacional, coinciden *extrañamente* con los dichos de un dictador argentino:

Ese ser argentino, basado en madurez y en sentido de unidad, permitirá inspirar para elevarnos por encima de la miseria que la antinomia nos ha planteado, para dejar; de una vez por todas, ese *anti* y ser de una vez por todas, *pro: pro-argentinos* (Jorge Rafael Videla, discurso del 25 de mayo de 1976. En: Murillo, 2008; p. 168).

Parece incomprensible pero la ciudad que en el 2001 se transformaba en el emblema de la lucha contra el neoliberalismo, cuatro años más tarde, votaba masivamente a uno de sus representantes más sólidos. Esa situación sólo puede leerse adentrándose en los pliegues de la memoria histórica, señala Murillo (2008). El candidato de derecha basó su campaña en desplegar el significativo flotante *inseguridad* en una multiplicidad de significados que van desde las calles rotas hasta los asesinatos por secuestros extorsivos (Caso Blumberg). Con ello, de modo sutil volvió a colocar en el lugar de la promesa del retorno a la mítica comunidad perdida. Poco después de ganar las elecciones legislativas, los parlamentarios del PRO, con apoyo de modo acríptico de otros, colonizarían el dolor por la masacre de Cromañón y votarían en equívocas circunstancias el juicio político al jefe de Gobierno de la Ciudad, Aníbal Ibarra. Por lo cual, se trata de pensar cómo se construyen ciertas estrategias políticas que evocan el espectro ideológico de la participación, pero más bien se constituyen en nuevas maneras de obturar la vieja *cuestión social*.

Los sucesos de Blumberg y Cromañón marcaron de diversos modos una inflexión en las relaciones de fuerza en favor de *la judicialización del Estado*. La transformación en las relaciones de fuerza fue facilitada por una estrategia de pedido de rendición de cuentas social hacia el Estado. La estrategia ha consistido en impulsar un pedido de rendición de cuentas en nombre de la *seguridad*. En Buenos Aires, la sensación de *impunidad* es alta. Blumberg primero y familiares y sobrevivientes de Cromañón más tarde, encarnan de diversa forma esa desconfianza. El país que lideró el pedido y la estrategia de exigencias de rendición de cuentas es México en 1997. De ese modo, la pregunta que surge es ¿Cuáles son los efectos de exigir caer en el estado de excepción a fin de tomar decisiones? No se niega el dolor ni las atrocidades a los pueblos de América, por el contrario se sostiene que los mecanismos de resistencia que esos mismos pueblos desarrollaron durante largo tiempo contra quienes violaron y vulneraron sus derechos son colonizados y resignificados por estrategias que precisamente van a sostener los fenómenos que han causado esas heridas. Esa estrategia colonizadora intenta construir, más allá de las intenciones conscientes de las víctimas, un *fascismo societal*, que conduce a la criminalización de los pobres y a la vigilancia generalizada en la que el otro es siempre un ser del cual hay que desconfiar. De ese modo, el terror denegado se trocó en apatía, esta en indignación, la cual se constituyó en consenso y en demanda de seguridad y este en exigencia de justicia. No obstante, Murillo (2008) señala que al mismo tiempo, los hechos indican que la palabra *seguridad* antes sólo se vinculaba a *los delincuentes*, y que paulatinamente ha comenzado a connotar otros significados ligados al reclamo de los *derechos sociales*.

V.7. Primeros pasos del plan económico del macrismo

Una de las primeras medidas que operó como puntapié inicial del plan económico del gobierno de Macri fue la megadevaluación, la cual fue presentada por el poder mediático como la salida del cepo cambiario, ya que también estuvo acompañada de una desregulación de las divisas. Así se pasó de un esquema regulado de acceso a las divisas a la habilitación creciente de compra automática, cuyo tope se amplió primero a dos millones de dólares por mes, luego a cinco millones, hasta la eliminación final del tope. El impacto de esa política cambiaria se amplificó por su combinación con una baja de las retenciones a la soja y una eliminación masiva del tributo a la exportación para el resto de los productos agropecuarios, industriales y mineros.

La megadevaluación del peso se convirtió en una megadevaluación del salario a través de un nuevo auge del proceso inflacionario. Los precios de exportación arrastraron a los precios en el mercado interno. Uno de los rubros más afectados fue el de los alimentos, con aumentos como en el caso de la carne que superaron el 60%, debido al agravante proveniente de la liberalización del comercio exterior mediante la eliminación de cupos de exportación, los cuales habían sido puestos para proteger el consumo popular, señala Varesi (2016). Al permiso de exportar, le sumaron el desmantelamiento de parte del sistema de control de precios, de hecho quitaron productos a la canasta básica del programa *Precios cuidados*. A eso, le agregaron luego los efectos del tarifazo en los servicios públicos y transporte. De ese modo, cayó el salario real de los trabajadores y las trabajadoras, provocando un deterioro del poder adquisitivo. Se trató de una transferencia directa de los sectores populares a los sectores económicos más concentrados. Asimismo, eso no es la primera vez que acontece, asevera Varesi (2016), similar proceso realizó Martínez de Hoz, el primer ministro de Economía de la última dictadura.

La coalición del gobierno de Cambiemos, sostiene la necesidad de combatir la inflación a través del libre mercado, eso de *sincerar* la economía aplicando una fuerte devaluación, quitando el sistema de control de precios y las retenciones. Todas esas medidas junto con *tarifazos* en los distintos servicios, llevan a que los trabajadores y las trabajadoras pierdan un tercio de su salario real en pocos meses. Esas políticas materializan lo que se puede denominar como *shock distributivo*, es decir la activación de mecanismos rápidos de transferencias de recursos que redefinen el cuadro de distribución del ingreso en una sociedad. Esa analogía histórica permite pensar que tanto entonces como ahora, se emprendió una potente revancha de clase contra la clase trabajadora. Esto se produce debido a que los grandes grupos del capital concentrado tomaron el control casi directo del Estado, mediado entonces por la corporación militar y en la actualidad por una coalición política, pero con un elemento en común, los referentes de las principales empresas privadas fueron llevados para colonizar el Estado, al punto de motivar la denominación de CEOcracia (Zaiat, 2015; Rosso, 2016).

Basualdo (2006) plantea que otra de las características del neoliberalismo argentino se relaciona con las ganancias extraordinarias que los grupos económicos obtuvieron, entre 1976 y 2001 sobre la base de la denominada *valorización financiera*. Esa misma tomó distintas formas en el tiempo, pero su fórmula más conocida es la *bicicleta financiera*, que consiste en que los grupos toman deuda barata, es decir a bajas tasas en el exterior, y la vuelcan en colocaciones financieras a altas tasas de interés en el mercado local. Luego de ello realizan una renta, así se fuga ese capital y toman nueva deuda para volver a comenzar ese ciclo. Y como el monto de capital

que se va siempre es mayor al que ingresa, el Estado se endeuda externamente para proveer las divisas para estos grupos, que las fugan una y otra vez. Esa práctica sistemáticamente deterioró las cuentas públicas y agravó la dependencia por endeudamiento de forma duradera al implicar el pago por generaciones enteras, de altos intereses y amortizaciones de capital. Cuando estos grupos tuvieron problemas con esa *timba financiera*, el Estado absorbió su deuda externa, haciendo que la pague el conjunto de la población. La *valorización financiera* implica además que las rentabilidades más altas tienden a no ubicarse en la producción sino en la especulación, la cual lejos de generar empleo, lo destruye. De ese modo, en los tiempos de restauración neoliberal avanzan los procesos de desindustrialización.

Desde la asunción gubernamental de Cambiemos son decenas de miles los despidos de los gobiernos nacionales, provinciales y municipales, en un proceso de achicamiento del Estado, en el que se desmantelan áreas y programas de inclusión. Ejemplo de ello es la eliminación de los programas de salud reproductiva y salud mental del Ministerio de Salud involucrando despidos en esa área. Igualmente, se suman los despidos masivos en la Secretaría de Agricultura Familiar y en el ministerio de Educación, ligados con recortes de programas sociales como el Progresar, el plan FINES y Conectar Igualdad. En ese sentido, en una carta de data en mayo del 2016, el grupo de curas de Opción por los Pobres sostienen que hay una estrategia para expulsar del sistema a los pequeños productores, que ya se empobrecieron sin la Secretaría de Agricultura Familiar y que lo mismo sucede con los numerosos *Bancos Populares* que en la década pasada ayudaron a muchas familias con sus economías emergentes.

Además de los numerosos despidos que empresas estatales como Atucha, YPF y ARSAT, vuelve a ponerse en boga la tesis liberal del Estado mínimo (Matus, 2007). Así, se puede sostener que el mercado es consustancial a la libertad del individuo y que este usa los recursos mejor que el gobierno y que la acción estatal perturba su buen funcionamiento. Por lo que debería interferir lo mínimo indispensable y así el desarrollo económico y social llegaría inevitablemente con la economía de libre mercado. Al seguir estos dogmas, el gobierno de Cambiemos impone una política de ajuste en todas las áreas a lo que suma una quita de subsidios que conlleva aumentos en las tarifas de servicios y transporte. Por lo tanto, el *cambio* en la Argentina parece traer el antiguo rostro neoliberal, es decir, pobres más pobres y ricos más ricos. De la mano de la reforma impositiva más regresiva de las últimas décadas cuyos primeros mojonos fueron la quita de las retenciones que siguieron con la disminución de los impuestos a la compra de autos de alta gama y barcos de lujo y aeronaves por ejemplo.

Entonces, la quita de subsidios en servicios y transportes que orientaban recursos a los sectores populares y a las PyMEs. Al mismo tiempo que se le quitan las cargas impositivas a los principales grupos económicos y a los sectores con mayores ingresos del país, erosionando las cuentas públicas. Así compensan la pérdida de recursos estatales por las bajas de impuestos a los sectores más poderosos del país. Por lo cual, recargan los costos sobre la clase subordinada y de esa manera se evidencia la estrategia del *shock distributivo* sobre la que se funda la restauración del régimen de acumulación neoliberal en el país.

También, se puede sostener que este régimen no cierra sin un discurso único, en ese sentido tras profesar en campaña un supuesto apego a la libertad de expresión atacaron sin tregua a la Ley de Medios, la más consensuada de la democracia que fue debatida por organizaciones sociales en foros y aprobada por el Congreso. De ese modo, intervinieron y eliminaron la Autoridad Federal del Servicios de Comunicación

Audivisual (AFSCA), modificando sus aspectos centrales como las cláusulas que limitaban la concentración, habilitando al grupo Clarín no solo a comprar nuevos canales sino también ingresar al negocio telefónico con la compra de Nextel. De esa manera, el actual gobierno a partir del año 2016 forjó un blindaje mediático que constituye un genuino *cepo* a la información, como principal vía para legitimar las medidas que viene desplegando en contra de los intereses económicos de la mayoría de la población.

Además, la manera de aplicación de las políticas públicas de Cambiemos muestra un alto nivel de autoritarismo, emitiendo centenares de decretos en los primeros meses, sin convocar a sesiones extraordinarias al Congreso de la Nación, vulnerando la división de poderes, llegando al punto de buscar avanzar sobre la Corte Suprema de Justicia, tal como lo había hecho el menemismo, y vetar la Ley Antidespidos aprobada en el Congreso para contener la enorme crisis social.

Finalmente, este nuevo régimen abre paso hacia una estrategia revanchista y clasista, porque va contra los trabajadores y las trabajadoras, aumentando la desocupación y erosionando el salario. También, es una estrategia conservadora, porque impone un sesgo ideológico antipopular, discriminatorio, patriarcal, que pretende retrotraer todas las conquistas y derechos conseguidos en los últimos tiempos e incluso cortar el proceso de integración latinoamericana alineándose nuevamente con la estrategia de Estado Unidos para la región. De ese modo, el país vuelve a constituirse en un campo de batalla.

V.8. Igualdad de derechos no es lo mismo que igualdad de oportunidades

A propósito de las palabras del Presidente en el momento de dar los resultados de las evaluaciones del programa aprender. El 21 de marzo de 2017 el Presidente Macri sostuvo:

Cuatro de cada diez alumnos del primario que hizo la evaluación de sexto grado en la escuela pública no comprende textos; y en la escuela privada dos de cada diez, lo cual marca también otro problema de fondo que es la terrible inequidad entre el que puede ir a una escuela privada versus aquel que tiene que caer en una escuela pública; y lo dije el primero de marzo que nuestra tarea, mi tarea tiene que ser, que todos los chicos nazcan donde nazcan tengan las mismas oportunidades.

Sobre la cuestión de caer en la escuela pública se dijo mucho por esos días pero muy poco sobre la última frase. En ella reside el planteo cruel del universo neoliberal. Ciertamente, constituye una falsedad el intento de homologar la igualdad oportunidades con la cuestión que hace casi tres años vienen borrando y hasta desapareciendo, la igualdad de derechos. De hecho, desde esa perspectiva el Estado se retira de su función como garante de derechos.

En esta tesis se resignifica la función del Estado como garante de derechos. También se postula que la articulación con organizaciones y movimientos sociales promueven condiciones más favorables para la formulación e implementación de políticas públicas en los lugares más desfavorecidos en torno a la injusta distribución de las riquezas. Con este reclamo pendiente se produce un movimiento hacia adelante en términos de democratización, en el alcance del derecho a la educación, a la salud y al trabajo digno, como así también a recibir un microcrédito.

Si bien, la igualdad de oportunidades contribuyó a una ampliación en el acceso, a la distribución de recursos y efectivamente se compensaron las desigualdades materiales (Dubet en Thisted, 2015). Pero también, se afirma que la igualdad de

oportunidades conduce a engaños y profundiza la desigualdad y la injusticia. Por eso mismo, la igualdad de oportunidades, se podrían agregar las palabras del presidente *nazcan donde nazcan*, puede ser de una gran crueldad para quienes resultan perdedores de una competencia escolar o social que se encarga de distinguir a los individuos según su mérito. Ahora bien, en una sociedad más justa no puede sólo limitarse a seleccionar a quienes hagan más méritos; debe preocuparse y ocuparse también por la suerte de todos y todas.

En esa perspectiva sostiene Thisted (2015) la igualdad de oportunidades no preserva a quienes pierden de la humillación de la derrota. El riesgo de todo eso consiste en que las instituciones pueden llegar a legitimar perdedores y lo que es peor, culpabilizar al perdedor por su derrota. Dicho con otras palabras, se culpabiliza a quien no aprovechó las oportunidades que el libre mercado *ofrece*. Por eso, se sostiene que la igualdad de derechos no es lo mismo que la igualdad de oportunidades. La igualdad de derechos implica la concepción de un Estado activo que promocióne la formulación e implementación de políticas públicas que garanticen el ejercicio de los derechos para todos y todas. La igualdad de oportunidades postula un Estado gerencial que apela a un individuo comprendido como emprendedor de sí mismo, en el sentido empresarial. Desde las organizaciones y movimientos sociales que atraviesan el campo de la Salud Mental se torna indispensable abrir un debate a partir de la siguiente pregunta en el presente contexto ¿Qué condiciones de tiempo y espacio se pueden promover para garantizar la apropiación, el reconocimiento y el ejercicio de los derechos?.

A modo de conclusiones

El Centro Ecuménico *Poriajhú* es una organización social que surge a mediados de los años noventa como resistencia al terrible avance de las políticas neoliberales. Enclavada en el cordón industrial del sur santafesino, en el barrio Copello de la localidad de Capitán Bermúdez, la organización operativiza su funcionamiento articulando las áreas de educación popular, comunicación comunitaria y economía solidaria. La misión institucional de la organización es *promover la participación del pueblo para el protagonismo en la transformación de la realidad desde la educación popular*.

El área de Economía Solidaria funcionó como puente entre la comunidad y el Estado. Así, en el año 2004 aproximadamente comenzó a discutirse la implementación de un programa de acceso a microcréditos gestionado por el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, orientado al trabajo con sectores populares: el Banco Popular de la Buena Fe. La decisión de articular e implementar un programa del Estado implicó para la organización un camino de contradicciones y aprendizajes que se abordan a lo largo de la tesis.

Formulado y gestionado por el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, el programa BPBF propició la articulación con organizaciones sociales, entregando microcréditos con garantía grupal solidaria de palabra empeñada, con el objetivo de recuperar la confianza a partir del trabajo. Desde el año 2002 fue desarrollándose en dieciocho provincias y en el año 2005 comenzó a ponerse en práctica en Santa Fe.

Esta tesis recupera y narra el proceso de implementación del programa BPBF en el Centro Ecuménico *Poriajhú*. Asimismo, se aborda lo acontecido en la *vida de centro*, es decir, en el tiempo y el lugar en el que se reúnen los grupos que reciben los microcréditos, junto con el equipo promotor y, en algunas ocasiones, con referentes de la organización. En ese espacio se socializan tanto los logros como las dificultades que surgen en los proyectos y emprendimientos, configurándose un momento de reflexión grupal para resignificar el derecho a participar, a estar informado, a tomar decisiones, a tener proyectos de vida y a formar parte de uno más amplio, que comienza por el barrio transformándolo en una comunidad.

El estudio se sitúa temporalmente en el período comprendido entre mediados del 2013 –momento en el que se comenzó a percibir una serie de dificultades y tensiones en la *vida de centro* en *Poriajhú*– hasta junio de 2016. La metodología adoptada es la IAP, centrada en el abordaje de los procesos dialógicos que se promueven y desarrollan en la *vida de centro* del BPBF en el Centro Ecuménico *Poriajhú*. Las técnicas e instrumentos que se aplican para la recolección de datos son: observación participante, entrevistas participativas, reuniones de discusión-reflexión, producción de narrativas, discusión sistemática evaluadora y comunicación socializadora del conocimiento producido.

Se problematiza acerca del pasaje que implica entrar como beneficiaria-beneficiario de un microcrédito y mediante la participación en la *vida de centro* constituirse en sujeto de derechos con dignidad económica, sociocultural y política. Asimismo, se registra cómo y qué transformaciones significativas se generan en la *vida de centro*, en cuanto a la producción-construcción de posibles conocimientos, habilidades y valores en relación con la solidaridad, la confianza, la fe y el bien común. En el desarrollo de la investigación, se rescata la importancia de considerar que en el BPBF no se trata sólo de pedir un crédito, sino de asumir un compromiso para estar y participar de la *vida de centro*. En el proceso dialógico que media entre el dar, recibir y devolver un microcrédito se propician interrupciones del individualismo y el

ensimismamiento para integrar una vivencia común y compartida a través del encuentro y de la escucha, sintiendo acompañamiento y comprensión.

A lo largo de la experiencia, los participantes del BPBF en *Poriajhú* ponen en tensión algunas cuestiones: el hecho de recibir dinero del Estado pero en un formato de microcrédito, lo que implica la responsabilidad de devolver para que otra persona pueda recibir otro microcrédito y así siga circulando. De este modo, se logra interrumpir y problematizar el círculo del asistencialismo y la beneficencia que en muchas ocasiones acompaña a las políticas sociales, y también se facilita el pasaje del lugar de beneficiaria-beneficiario para constituirse en sujeto de derechos.

Por otra parte, la *vida de centro* emerge como un espacio para reflexionar y compartir miradas sobre los modos en que los medios masivos de comunicación producen prejuicios y creencias que discriminan y denigran a las personas de los sectores sociales más desfavorecidos. En este sentido, Alemán (2017) sostiene que los medios de comunicación corporativos en Argentina adoptan una modalidad perversa que se gestó en la última dictadura genocida del período 1976-1983 y que algunos de sus dispositivos de producción de subjetividad prosiguen de un modo eficaz su tarea.

En la reflexión de las experiencias que acontecen en la *vida de centro* se abordan las dificultades para sostener la solidaridad, la confianza, la cuestión de pedir un microcrédito y no devolver, faltar o ausentarse, dar la palabra y no poder cumplir. También se hace referencia a la queja mortificante y a los momentos en que sólo se priorizó la devolución y monto del microcrédito, es decir, cuando el objeto-dinero se fue *robando la mística*, desdibujando el valor de las personas. Quienes participaron e integraron el BPBF rescatan los aprendizajes logrados ante estas dificultades, que permiten pensar los procesos y las responsabilidades, la comprensión de los tiempos históricos, la solidaridad en la redistribución de recursos a través de la implementación de una política pública.

El relato de la experiencia se organizó en siete pasos, a través de los cuales se identifican momentos significativos; los mismos se vinculan con el ciclo de dar-recibir-devolver el microcrédito que se desarrolla en la *vida de centro*. Es decir, en el proceso que media entre el dar, recibir y devolver un microcrédito, se promueven cambios significativos en los distintos posicionamientos de las personas. Esos cambios se articulan con la producción material de nuevos sentidos que comienza a transcurrir cuando se logra compartir, contar y escuchar distintas historias en la *vida de centro*. Se destaca el hecho de que a través del diálogo, debate y el juego que se promueven en la *vida de centro* del BPBF en *Poriajhú*, se logra hacer retroceder la *intimidación*, el *silenciamiento* y el estado de *inseguridad* que propagan los medios masivos de comunicación. Estos tres indicadores estimulan el individualismo, el ensimismamiento y la angustia que conduce al consumismo, desprecio, desconfianza, competencia y discriminación hacia el semejante. De ese modo se considera que el estado de *inseguridad* que buscan estimular y propagar los medios masivos de comunicación constituye un fuerte obstáculo para el reconocimiento y ejercicio de los derechos.

La experiencia narrada deja como evidencia que es posible promover condiciones de diálogo, debate y juego –resignificaciones de la palabra, el espacio público, histórico y lúdico (Cullen, 2008) – y que ese lugar liberado, que es arrebatado a los estados opresivos, va siendo ocupado por la *resonancia íntima*, cuyo indicio se puede rastrear en el planteo que vincula *la redistribución de las riquezas con la redistribución de las palabras*. Ese espacio liberado a los procesos intimidatorios, que va siendo ocupado y apropiado por la *resonancia íntima*, configura lo que en esta tesis se denominan *cronotopías culturales* (Arán, 2016), que estrecha vínculos con la

creación de una zona de íntima confiabilidad donde las relaciones solidarias cobran nuevos sentidos. De esa manera la *resonancia íntima* se relaciona con la paradoja que Winnicott (2011) sostiene en torno a la capacidad para estar solo en presencia de alguien disponible. Esta capacidad manifiesta uno de los signos más importantes de madurez en el desarrollo emocional.

Cuando se logra hacer retroceder la *intimidación* y ese lugar va siendo ocupado por la *resonancia íntima*, es posible pensar la noción de *dialogicidad* freiriana. Se trata de uno de los conceptos que esta tesis aporta para el abordaje de la experiencia: el diálogo entre la propuesta de Ulloa y Freire, donde Ulloa resignifica desde el psicoanálisis la perspectiva freiriana a través de la *numerosidad social*. Esto da lugar al enlace entre el campo educativo y la Salud Mental que se juega en las organizaciones y movimientos sociales; a la vez que articula de manera concreta y material, a la Salud Mental –como producción cultural– con la justicia social.

En esta tesis también se establece una asociación novedosa entre el concepto de Ulloa (2011, 2012) en torno a la *intimidación* y la propuesta de Feierstein (2011) sobre la *realización simbólica de las prácticas sociales genocidas*. En este sentido, se aborda y vincula la funcionalidad de *las prácticas sociales genocidas*, como el intento de frenar los avances de la autonomía, la reciprocidad, la solidaridad y la cooperación. De ese modo, se caracteriza la cuestión de la crueldad, el efecto siniestro y la degradación de la palabra. La inseguridad como situación límite que quiebra la solidaridad y prepara el terreno para la implementación del neoliberalismo como modelo civilizatorio único. En esa perspectiva, se considera la propuesta de Winnicott (2009), quien afirma que la esencia de la crueldad consiste en destruir en un sujeto la esperanza que brinda sentido al impulso creativo que permite desarrollar la capacidad de la experiencia vital. Para Bleichmar (2014) la crueldad no sólo es el maltrato sino también la indiferencia ante el sufrimiento de otras personas. Al mismo tiempo, se trata del conflicto entre desentenderse y sospechar en los demás para afirmar la supuesta libertad personal o bien, mantener la palabra, la promesa realizada y el compromiso que se asume de estar, participar e integrar una experiencia como es el BPBF.

El miedo a la inseguridad no constituye un efecto indeseado, sino un estímulo que busca promover desde la ideología de mercado a través de los medios masivos de comunicación para alentar la competencia individualista. La contracara de la inseguridad es la flexibilización de todas las relaciones, ya sea en lo económico, social, jurídico, político y laboral. Ello tiende a generar una fragilidad existencial experimentada como incertidumbre. El universo neoliberal construye una *encerrona trágica* que es necesario interrumpir. Mientras que esos obstáculos no se hagan visibles y pensables como sociedad, nada se puede avanzar en la reconstrucción de los vínculos solidarios. Recomponer la esperanza es uno de los desafíos que se atraviesan en la *vida de centro* del BPBF en *Poriajhú*; recomponer la esperanza de que la palabra sea escuchada e implicarse en la construcción de otro mundo posible. En este contexto, se piensa la función de la organización social como *tercero de apelación* que aloja diversas problemáticas de la población.

Así pues, al retomar la hipótesis planteada en la presente investigación, se puede confirmar que la participación en la *vida de centro* –al promover el diálogo y el debate– hace posible problematizar y propicia interrupciones en torno a la *intimidación* y la degradación de la palabra, con el fin de configurar acciones solidarias hacia la búsqueda del bien común. Cuando se logra interrumpir la *intimidación* y levantar el silenciamiento como un acto político liberador, en ese paso se configuran las *cronotopías culturales*. Entonces desde la *vida de centro* se pueden configurar

acciones solidarias hacia la *ética del bien común* como ser acompañar el pasaje de beneficiaria-beneficiario a sujeto de derechos.

Posición del testigo y pregunta problematizadora

En el abordaje metodológico, se propone construir la posición del investigador participante como testigo en la experiencia que se desarrolla en la *vida de centro* del BPBF en *Poriajhú*. Para ello, se articuló algunos planteos de Ulloa (2012) y Montero (2006). Del primero se toma la reivindicación de la posición del testigo, como aquel que puede contar la experiencia que colaboró en promover. De Montero (2006) se toma la discusión sistemática evaluadora y la comunicación socializadora del conocimiento producido. El hecho de poder dar testimonio transforma el ruido que ensordece con su furia, en gritos y silencios humanos, sostiene García Reinoso (2005). Si se pueden oír, estos se transforman en palabras, en un llamado, en acciones subjetivantes.

Freire (1985) plantea que el testimonio en la teoría dialógica de la acción es una de las connotaciones principales del carácter cultural y educativo de la liberación. Entre los elementos constitutivos del testimonio se cuentan la *coherencia* entre el acto de quien testifica y la palabra; que conduce a la acción no sólo a quien testifica sino también a quienes da su testimonio. En efecto, es algo dinámico que pasa a formar parte del contexto social en el cual se construyó. Cuando los grandes relatos son puestos en cuestión y pierden su halo de universalidad y trascendencia, se abre la posibilidad a la emergencia de múltiples relatos más cotidianos, contextualizados, encarnados en la práctica, situados y diversos entre sí. En este contexto, un nuevo relato no es solo una variante de una historia ya conocida, sino un dispositivo que refuta la hipótesis de que la historia habría llegado a su fin, y que por lo tanto las diversas situaciones de injusticia que se viven, pueden ser de otra manera.

En ese sentido, un momento importante en la investigación se relaciona con la cuestión de la problematización, como un proceso que comienza en el diálogo, pero que se desarrolla en la conciencia de las personas. Se evidencia, entonces, en el *silencio* que se produce cuando ya no es posible apelar al conocimiento naturalizado para responder sin poner en evidencia las contradicciones y las relaciones hasta entonces no percibidas. Son éstas las que luego se expresarán en nuevas ideas y relaciones (Montero, 2006). Vale plantear la gran diferencia que existe entre el silencio significativo que activa la *resonancia íntima* y el silenciamiento o la cultura del silencio que intimida y apaga la necesaria intimidad para reinventar la disponibilidad de escucha solidaria.

En la *vida de centro* durante el mes de agosto de 2014, surgió una pregunta por parte de una referente de la organización: “¿Ustedes se sienten protagonistas de su historia?”. Silencio significativo. Entonces, se considera que la primera función del proceso problematizador comienza cuando la pregunta o acción problematizadora produce, al decir de Montero (2006), un efecto disparador: movilizar la conciencia de las personas que escuchan una reflexión o una pregunta, o que han sido testigos o receptores de la acción. Y esa conciencia tiene un contenido político, entendido no como militancia partidaria sino como la apropiación y resignificación del espacio público, en tanto sujetos conscientes de los derechos/deberes y del carácter histórico.

De esa manera se construye la posibilidad de vivenciar *experiencias culturales* en la *vida de centro*, con sujetos que habían sido excluidos del orden del derecho. Sujetos que venían siendo maltratados desde una cruel indiferencia como *clientes*,

planeros, negros, vagos, consumidores, y a lo sumo como beneficiarias- beneficiarios de algún programa o plan social asistencialista.

Los siete pasos

Los siete pasos que se dieron en la *vida de centro* constituyen momentos significativos en la experiencia investigativa, y se articularon con los objetivos planteados en la tesis.

El primer paso, se transita la experiencia desde la observación participante en la *vida de centro* del BPBF en *Porijhú*. En esa perspectiva se logra percibir que imperaba una atmósfera mortificante, de queja y desánimo. Solamente se hablaba de las distintas situaciones de *inseguridad*, de los robos, de la violencia y de los linchamientos. Otro tema que predominaba y preocupaba era la mora: muchas de las personas que habían recibido el microcrédito no participaban de la *vida de centro* y por lo tanto no devolvían el préstamo, ni tampoco compartían las dificultades y logros de sus proyectos. En esa situación, se observa el quiebre de algo en relación con la constitución de la confianza en la palabra y el compromiso asumido de estar y participar. Por esta razón, se propone volver a situar la experiencia y contextualizarla históricamente. Una suerte de *barajar y dar de nuevo*. De esta forma, el diálogo que había sido planteado como punto de partida más bien constituyó un punto de llegada para volver a trazar los senderos del debate y la *numerosidad social*.

En el segundo paso, se realizan reuniones de discusión y reflexión con el grupo promotor del BPBF y referentes de la organización para volver a enmarcar la experiencia de una política social, como es la entrega del microcrédito desde el BPBF en una organización social. Por este motivo, se problematiza la queja, el desánimo y las distintas situaciones referidas a la *inseguridad*. Después, en marzo de 2014 se realiza una reunión con los promotores del BPBF y referentes de la organización *Porijhú*, en la que se acuerda que no conviene naturalizar el desánimo y la queja. De ese modo, se logra percibir que la *inseguridad* estaba generando una desresponsabilización que no permitía asumir el compromiso ni la participación a las personas que recibieron un microcrédito, ni a las promotoras con el espacio en común de la *vida de centro*.

En todo caso, al decir de Freire (1985) las situaciones límites generan una posibilidad y un desafío para empezar a problematizar cómo se construye la confianza en la palabra y el compromiso asumido de estar y participar en la *vida de centro*. No obstante, esas situaciones límites no son en sí mismas generadoras de un clima de desesperanza, sino la percepción que hombres y mujeres tienen de ellas en un momento histórico determinado, como un freno, como algo que no se puede superar. Cuando se logra instaurar la percepción crítica en la acción misma, entonces es posible desarrollar un clima de esperanza y confianza que conduce a hombres y mujeres al empeño de superar las situaciones límites. En una encerrona trágica lo que prevalece es el dolor psíquico, señala Ulloa (2012); ese sufrimiento se diferencia de la angustia en tanto ésta tiene momentos culminantes y otros de alivio. Quien sufre ese dolor no vislumbra un fin de ese estado, ni puede llegar a tener esperanza de que cambie la situación. El pasaje de la mortificación a la toma de conciencia supone recuperar el sufrimiento embotado por la mortificación.

En el tercer paso se pudo problematizar la diferencia entre el beneficio y el derecho a partir de la pregunta por los derechos y las obligaciones que tiene una persona que recibe un microcrédito. En este paso se resignifica la pregunta ¿para qué seguir trabajando con el microcrédito? De ese modo se plantean algunas diferencias

con respecto al beneficio y al derecho. Se retoma la función del Estado, vale insistir, en su obligación para garantizar el ejercicio de los derechos. Lo cual “no deja de irritar a quienes quisieran que éste se viera despojado no sólo de su función protectora, sino incluso de su función reguladora del malestar social” (Bleichmar, 2006; p. 80).

Al respecto, se retoma a García Linera (2015) cuando piensa al Estado como otra institución de lo común que tiene una sociedad. Esto hace posible pensar en el camino hacia la liberación con los dos pies, construyendo sociedad para poder redireccionar el Estado como garante de la ampliación de derechos. Y a la vez se refuerza lo social y lo autónomo para impedir que lo común se enajene, se privatice y se vuelva contra la propia sociedad.

En el cuarto paso, se promueven condiciones de tiempo y espacio para que el juego y la experiencia cultural puedan ser posible. Winnicott (2003) valora de modo especial el jugar y la experiencia cultural, ya que vinculan el pasado, el presente y el futuro; ocupan tiempo y espacio. En ese sentido, cuando hay fe y confiabilidad existe un espacio potencial, que puede convertirse en una zona creadora de disfrute de la herencia cultural. Por ende se genera un clima de reflexión e historización con el "juego del mapa", a partir de la escritura del nombre propio en una hoja utilizando toda la extensión de la hoja, como si efectivamente fuese un mapa, es decir un territorio. Se busca la manera de que surja la apropiación de los diversos trazos, de las distintas marcas, para así poder contar y escribir nuevas producciones narrativas. Al mismo tiempo, se pusieron en común los distintos acontecimientos culturales y políticos que atravesaron a quienes participaban en la *vida de centro* del BPBF.

A continuación, en el quinto paso, se reivindica la historia como una posibilidad para reinventar la esperanza de que otro mundo es posible y se apuesta a reinventar la lucha por el reconocimiento, la apropiación y el ejercicio de los derechos. En la *vida de centro* con las personas que reciben el microcrédito y las promotoras se recuperan historias en relación a la lucha que llevaban estudiantes para ejercer el derecho al medio boleto estudiantil. También algunas personas plantean el desconocimiento en torno a la desaparición forzada de personas. De esa manera se reflexiona sobre las luchas colectivas que la dictadura cívico-militar y el genocidio de los años setenta quisieron cercenar de forma siniestra, para así poder implementar un modelo económico y cultural que favoreciera a los que más tienen.

En el sexto paso, se celebran y festejan los diez años de la entrega del primer microcrédito en la organización. Este hecho fue significativo, ya que implicó una interesante reflexión de los diez años de articulación entre una política social y la organización. La *vida de centro* adquirió un nuevo sentido, en tanto se la denomina espacio socioeducativo, en el cual se desarrolla una práctica de socialización con el propósito de interrumpir el individualismo, el pensamiento único y todo aquello que las políticas neoliberales hicieron de la fragmentación social. Un espacio socioeducativo es precisamente resignificar lo público estando y aprendiendo con los demás. Este hecho tiene un sentido amplio ya que no se trata solo de que las personas reciban el microcrédito. El BPBF para *Poriájhú* constituyó un logro importante en la articulación con el Estado Nacional. En ese sentido, se tuvo que poner en sintonía la forma de trabajo de una organización que muchas veces pasa por lo artesanal, con la sistematicidad tecnificada y transparente para poder sostener el vínculo con el Estado. También se reconoce que en esa asociación los aprendizajes son permanentes, a pesar de que en muchas ocasiones se deben afrontar crisis, problemas y rupturas. Pero, en definitiva se rescata la experiencia de poder participar de una política pública. Así, esa experiencia amplía el campo de trabajo en la transformación social. Por otra parte, se resignifican ciertas palabras como: *sujeto de derechos*, *microcrédito*,

confianza, fe, emprendimiento, nueva consciencia, dignidad, redistribución de las riquezas y de las palabras. La otra palabra que se expresa y manifiesta con fuerza es *organización*. De ese modo se sostiene que la *organización* es una de las máximas expresiones a las que puede aspirar un grupo humano. Cabe destacar que el universo neoliberal se basa en destruir la organización, principalmente mediante el silenciamiento y la *intimidación*.

En el séptimo paso se comparten fragmentos de las *Narrativas del Banquito*. Las narrativas no son solo palabras sino acciones que construyen, actualizan y mantienen la realidad. Construyen significados y transforman la realidad en la que se producen dando lugar a diversas lecturas. Tanto las personas que recibieron el microcrédito, las promotoras, los referentes de la organización y los investigadores son responsables de la producción de conocimiento y al finalizar las *Narrativas del Banquito* nadie está en la misma posición de cómo empezó o ingresó. En el caso de esta tesis, en las *Narrativas del Banquito* se puede apreciar que la mayoría de las integrantes son mujeres *luchadoras* que reciben un microcrédito y que buscan interrumpir el círculo de la beneficencia y el asistencialismo para apropiarse y ejercitar los derechos. Esto se materializa a través del enunciado de una de las personas que recibió un microcrédito y que participa de la *vida de centro*, cuando en una entrevista logra darse cuenta *que es pobre, que es mujer y que tiene derechos*. Esa narrativa muestra un acto de autodefinición y afirmación del propio posicionamiento que se realiza desde una vivencia singular del cuerpo. En ese sentido, se considera que *lo personal es político* y que los cuerpos situados solo producen conocimientos políticos, tal como postula la perspectiva feminista (Haraway, 1995). Ese darse cuenta implica una toma de posición con respecto a los derechos y a las políticas de inclusión, en tanto participa en los juegos dialógicos a través de los cuales “se construyen nuestras formas de vida y, entre otras cosas, lo que asumimos como verdad y conocimiento” (Martínez-Guzmán y Montenegro, 2014; p. 121). Al mismo tiempo, al *tomar la palabra y producir discurso*, quien narra se constituye como sujeto de la enunciación y asume una posición en un entramado de relaciones.

Lo que define la calidad del sujeto político es la posibilidad de retomar los temas y asuntos pendientes. Se considera que una persona politizada es la que pasó de la percepción de la vida como mero proceso biológico a la percepción de la vida como proceso biográfico, histórico y colectivo (Freire y Betto, 1985). En este escrito queda pendiente un octavo paso, que se abre a otras investigaciones de carácter interdisciplinario, con el desarrollo de actividades en torno a la consigna *todo consumo es político*. Al respecto, Galende (2015) vincula el poder de la ideología de mercado – cuyos máximos propagadores son los medios corporativos de comunicación– con la capacidad de incrementar la incertidumbre y la inseguridad, aislando individuos y potenciando su capacidad de consumir. A través de la desconfianza en los demás, la competencia y la conformación del otro como rival, la inseguridad de la vida en común lleva a los individuos a un repliegue y ensimismamiento. En efecto, eso empobrece seriamente lo común de lo público, la política, la amistad y el amor, y produce un movimiento bastante complicado, fuente de muchos padecimientos en la actualidad. Lo trabajado hasta el momento permite pensar la organización como un punto de llegada y no de partida, se llega a construir un proyecto común para pasar de la resistencia al proyecto y reinventar la esperanza en la construcción de otro mundo posible.

Queda entonces el intenso trabajo de seguir en el intento por interrumpir las sombras intimidatorias que deshumanizan, silencian, oprimen y aíslan a los sujetos. Dar testimonio y resignificar las políticas públicas que permiten la apropiación, el

reconocimiento y el ejercicio de los derechos, se constituye en uno de los desafíos y tareas que las organizaciones y movimientos sociales tienen por delante.

Referencias bibliográficas

- Aguilar Villanueva, L. (1992). Estudio introductorio, en Antología de políticas públicas, Vol. 1: El estudio de las políticas públicas, Miguel Ángel Porrúa Grupo Editorial, México.
- Albó, X. & Barrios F. (1978). Investigación activa desde la perspectiva rural boliviana. En: *Crítica y política en ciencias sociales: El debate teoría y práctica*. Vol. II, Bogotá, Colombia: Punta de Lanza.
- Alemán, J. (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Buenos Aires, Argentina: Grama Ediciones.
- (14 de abril de 2017). Perversos en la TV Argentina: La cultura que irrumpió en el 76. En: *La tecl@ eñe*. Recuperado de <http://www.lateclaene.com/jorge-alemn-tv>
- Antillano, A. (abril- junio de 2013): Reseña: El sentimiento de inseguridad: Sociología del temor al delito de Grabiell Kessler. *Espacio Abierto*, 22(2)349- 353. Maracaibo, Venezuela. Universidad del Zulia.
- Arán, P. (2016). *La herencia de Bajtin: Reflexiones y migraciones*. Córdoba, Argentina: Centro de Estudios Avanzados.
- Área de Derechos Humanos y Pedagogía de la Memoria, INFD (2015). Educación en Derechos Humanos: Clase 04: Abordajes de la Educación en Derechos Humanos en un contexto de políticas de restitución y ampliación de derechos. Especialización en Derechos Humanos. Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación.
- INFD (2015). Educación y derecho de la niñez, la adolescencia y la juventud: Clase 6: El sistema de protección integral de derechos y la escuela. Especialización en Derechos Humanos. Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación.
- Balbi, F. A. (2010). Prólogo: Obligación moral y relaciones personales en la producción social del Estado. En: Doudtchitzky, S. & Koberwein, A. (2010). *El microcrédito como política social y como proyecto político: Confianza, participación y compromiso en el Banco Popular de la Buena Fe*. Buenos Aires, Argentina: Antropofagia.
- Balash, M. & Montenegro, M. (2003). Una propuesta metodológica desde la epistemología de los conocimientos situados: Las producciones narrativas. En Revista: *Encuentros en Psicología Social*, 1(3), 44-48.
- Banco Popular de la Buena Fe (2010). Manual de trabajo: Hacia un proyecto Nacional y Popular. Comisión Nacional de microcrédito, Secretaría de Economía Social, Ministerio de Desarrollo Social de Nación, Argentina.
- Basualdo, E. (2006). *Estudios de historia económica argentina: Desde mediados del siglo XX a la actualidad*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Basualdo, E. (ed.) (2017). *Endeudar y fugar: Un análisis de la historia económica argentina, de martínez de hoz a macri*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (1999). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- Bautista, J. J. (2014) *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- Benjamin, W. (2007). *Sobre el concepto de historia: Tesis, apuntes, notas, variantes*. Buenos Aires, Argentina: Piedras de Papel.
- Binder, A. (1992). La sociedad fragmentada. En: *Revista Pasos. Nueva Sociedad*, 111 (3), 1-7. San José de Costa Rica.

- Bleichmar, S. (2006). *No me hubiera gustado morir en los 90*. Buenos Aires, Argentina: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara.
- (2007). *Dolor país y después...* Buenos Aires, Argentina: Libros del Zorzal.
- (2014). *Violencia social, violencia escolar: De la puesta de límites a la construcción de legalidades*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Centro de Publicaciones Educativas y Material Didáctico: Noveduc.
- Borón, A. (1990/1). Estadolatría y teorías Estadocéntricas: Notas sobre algunos análisis del Estado en el capitalismo contemporáneo. Revista *El cielo por Asalto*, N°1. Buenos Aires, Argentina
- Bourdieu, P. & Passeron, J-C. (2009). *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Cabruja, T., Iñiguez, L. & Vázquez, F. (2000). Como construimos el mundo: Relativismo, espacio de relación y narratividad. En: *Análisis*, 25(2), 61-94.
- Campeis, F. (21 de mayo de 2016). Poriahú fue declarado de interés municipal. En: *Periódico Síntesis*. Recuperado de <http://www.diariosintesis.com.ar/4142-poraihu-fue-declarado-de-interes-municipal>
- Castel, R 2004. *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?* Buenos Aires, Argentina: Editorial Manantial.
- Castoriadis, C. (1999). Imaginario e imaginación en la encrucijada. En: *Figuras de lo pensable*, (pp. 92-112). Madrid, España: Fronesis- Cátedra.
- Cecchini S. & Martínez R., (2011). *Protección social inclusiva en América Latina. Una mirada integral, un enfoque de derechos*, CEPAL, Santiago de Chile.
- Certeau, M. de. (1990). *La invención de lo cotidiano: 1. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. Instituto tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Chahbenderian, F. (2014). Reflexiones en torno a los Programas de Transferencias Monetarias Condicionadas y los Créditos al Consumo. En: De Sena, A. (Coord.). *Las políticas hecha cuerpo y lo social devenido emoción: lecturas sociológicas de las políticas sociales* (pp. 187-220). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Estudios Sociológicos Editora.
- Chahbenderian, F. (2015). La financiarización de los pobres en América Latina: Una aproximación desde las imágenes del mundo que crean los organismos multilaterales de crédito. En: Aguirre, R. S. (comp). *Sentidos y sensibilidades: Exploraciones sociológicas sobre cuerpos-emociones* (pp.97-119). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Estudios Sociológicos Editora.
- Cullen, C. (2006). *Perfiles ético-políticos de la educación*. Buenos Aires, Paidós.
- (2008). *Crítica de las razones de educar: Temas de filosofía de la educación*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Danani, C. (1996). Algunas precisiones sobre la política social como campo de estudio y la noción de población-objeto. En: Hintze, S. (org.). *Políticas sociales: Contribución al debate teórico-metodológico* (pp. 21-38). Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina: Colección Centro de Estudios Avanzados, Oficina de Publicaciones del Ciclo Básico Común.
- Danani, C. (2004). El alfiler en la silla: sentidos, proyectos y alternativas en el debate de las políticas sociales y de la economía social. En: Danani, C. (Comp.) *Política social y economía social*. Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, Argentina: Fundación OSDE. Ediciones Altamira.
- De Sena, A. & Cena, R. (2014). ¿Qué son las políticas Sociales? Esbozos de respuestas. En: De Sena, A. (ed.). *Las políticas hecha cuerpo y lo social*

- devenido emoción: lecturas sociológicas de las políticas sociales* (19-49). Buenos Aires, Argentina: Estudios Sociológicos Editora/ Universitas.
- & Scribano, A. (2014). Consumo Compensatorio: ¿Una nueva forma de construir sensibilidades desde el Estado? En: Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (Relaces) 15(6)65-82. Recuperado de <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/335>
- (2014). Las mujeres ¿protagonistas de los programas sociales? Breves aportes a la discusión sobre la feminización de las políticas sociales. En: De Sena, A. (ed.). *Las políticas hecha cuerpo y lo social devenido emoción: lecturas sociológicas de las políticas sociales* (99-126). Buenos Aires, Argentina: Estudios Sociológicos Editora/ Universitas.
- (2015). De plan en plan... Mujeres beneficiarias de programas sociales. / *Jornada Internacional El futuro de los Servicios Sociales en Contexto de Cambio*. Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Trabajo Social y Servicios Sociales. Universidad de Valencia, España.
- (2016). Políticas sociales, emociones y cuerpos. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 15(44)173-185. Recuperado de <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>
- De Sousa Santos, B. (2000). A crítica da razão indolente: Contra o des - perdício da experiência. Porto, Portugal: Afrontamento.
- (2002) Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista crítica de ciencias Sociais*, 6(3), 237-280.
- (2003). Poderá o direito ser emancipatório? *Revista crítica de ciencias Sociais*, 6(5) 3-76.
- (2004) *Reinventar la democracia: Reinventar el Estado*. Quito, Ecuador: Abya-Yala Ediciones.
- (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid, España: Trotta.
- (2008). El Foro Social Mundial y la Izquierda Global. *El Viejo Topo*. 240(5)39-62.
- (2009). Una epistemología del sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social. México: Siglo XXI/ CLACSO.
- (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo, Uruguay: Ediciones Trilce.
- Del Cueto, A. M. (2014). *La salud mental comunitaria: Vivir, pensar, desear*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Demo, P. (1985). *Investigación participante: Mito y realidad*. Buenos Aires, Argentina: Kapelusz.
- Doudtchitzky, S. & Koberwein, A. (2010). *El microcrédito como política social y como proyecto político: confianza, participación y compromiso en el Banco Popular de la Buena Fe*. Buenos Aires, Argentina: Antropofagia.
- (2006). *Más allá de una transacción monetaria. Un análisis antropológico de la implementación y circulación de valores en torno a un programa de microcréditos*. Tesis de Licenciatura, Depto. de Antropología, FFyL, UBA.
- (2010). Producción y circulación de valores en una política social de microcréditos: El gusto por pagar. En: Doudtchitzky, S. & Koberwein, A. (2010). *El microcrédito como política social y como proyecto político: confianza, participación y compromiso en el Banco Popular de la Buena Fe* (pp. 31-143). Buenos Aires, Argentina: Antropofagia.

- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, España: Trotta.
- (2007). *Materiales para una política de la liberación*. Universidad Autónoma de Nuevo León, México: Plaza y Valdés.
- (2011). Europa, modernidad y eurocentrismo. En: Lander (comp.) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 45-72). *Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Especialización Docente de Nivel Superior en Educación y Derechos Humanos (2016). Seminario de cuidado y prevención de adicciones en el ámbito educativo. Clase 3: Algunas ideas para pensar el abordaje de la prevención en el nivel secundario y en el primario. Especialización en Derechos Humanos. Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes de la Nación.
- Fals Borda, O. (1959). *Acción comunal en una vereda colombiana*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional, Monografías Sociológicas.
- (1978). Por la praxis: El problema de cómo investigar la realidad para transformarla. En: *Crítica y política en ciencias sociales: El debate, teoría y práctica*. Bogotá, Colombia: Punta de Lanza.
- (1985). *Conocimiento y poder popular*. Bogotá, Colombia: Siglo XXI.
- Feierstein, D. (2011). *El genocidio como práctica social: Entre el nazismo y la experiencia argentina. Hacia un análisis del aniquilamiento como reorganizador de las relaciones sociales*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura Económica.
- (2012). *Memorias y representaciones: Sobre la elaboración del genocidio*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- (2015). *Juicios: Sobre la elaboración de genocidio II*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández, A. (1995). Aburrirse = Aburrarse. En: Rodolfo, R. (Comp.), (1995). *Trastornos narcisistas no psicóticos: Estudios psicoanalíticos sobre problemáticas del cuerpo, el espacio y el aprendizaje en niños y adolescentes*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- (2011). *La atencionalidad atrapada: estudios sobre el desarrollo de la capacidad atencional*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Ferretti, P. (2016) Reflexiones sobre la memoria (engramillando sueños). Libro Virtual (Inédito) *Producciones de los Ateneos de la Cátedra: Perspectivas en Educación*. Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Rosario.
- Figari, C. (2010). Conocimiento situado y técnicas amorosas de la ciencia: Tópicos de epistemología crítica. Mimeo. Recuperado de https://epistemologiascriticas.files.wordpress.com/2011/05/figari_conoc-situado.pdf
- Fiori, E. M. (1969). Aprender a decir su palabra: El método de alfabetización del Profesor Paulo Freire. En: Freire, P. (1985). *Pedagogía del oprimido* (pp. 3-20). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Fleury, S. (1999). Políticas sociales y ciudadanía. Curso Diseño y gerencia de políticas y programas sociales. Banco Interamericano de Desarrollo/Instituto Interamericano para el Desarrollo Social (INDES).
- Freire, P. (1985). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- (1996). *Política y educación*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- (2002). *Pedagogía de la esperanza: Un reencuentro con la Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- (2008). *Cartas a quien pretende enseñar*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

- (2009). *Pedagogía de la autonomía: Saberes necesarios para la práctica educativa*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- (2012). *Pedagogía de la indignación: Cartas pedagógicas en un mundo revuelto*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- (2014). *El grito manso*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- & Betto, F. (1985). *Esa escuela llamada vida: Conversaciones entre Paulo Freire y Frei Betto. Educación popular, fe, cárcel y exilio*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Legasa.
- & Shor I. (2014). *Miedo y osadía: La cotidianidad del docente que se arriesga a practicar una pedagogía transformadora*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freud, S. (2013). El malestar en la cultura. *Obras completas: volumen 22 (pp. 3017-3067)*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Fuks, S. I. (2007). Reflexiones acerca de las paradojas del *empowerment*. En: Saforcada, E. (2007). *Aportes de la psicología comunitaria a problemáticas de la actualidad* (pp. 19-52). Buenos Aires, Argentina: JVE Ediciones.
- Gadotti, M. (1996). *Pedagogía de la praxis*. Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila.
- Galende, E. (2015). *Conocimiento y prácticas de Salud Mental*. CABA: Lugar.
- García Linera, A. (2015). América Latina y Europa en espejo. Ponencia oral en el *Primer Foro Internacional Por la Emancipación e igualdad*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=giVG177z9gk&t=5s>
- García Reinoso, G. (2005). Relaciones del psicoanálisis con lo social y lo político. En: Major, R. (comp.). *Estados Generales del Psicoanálisis. Perspectivas para el tercer milenio* (pp. 125-140). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Garin, J. M. (2008) Popular de Derechos Humanos, Talleres de División Formularios Continuos S.R.L, Buenos Aires, Argentina. Disponible en: <http://www.abuelas.org.ar/material/libros/ManualDDHH.pdf>
- Gelman, J. (1998). *Interrupciones I*. Buenos Aires, Argentina: Seix Barral.
- (2011). *Valer la pena*. Buenos Aires, Argentina: La Página S. A.
- Giddens, A. (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Bs. As.: Amorrortu.
- (1995). *La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Girardi, G. (1997). Investigación participativa y teología de la liberación. Cartagena, Colombia: ponencia presentada en el Segundo Congreso Mundial de Investigación participativa, junio.
- Gómez, M. (2013). *La esperanza canta*. Barcelona, España. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=iUMk2LG_M6M
- Guareschi, P. A. & Veronese M. V. (2009). Porque trabalhar com economia solidaria na psicologia Social? *Revista PsicoY 40(1)* 94-101
- Goikoetxea, I. (2014). Tensiones y distensiones en torno a las relaciones de poder en investigaciones feministas con Producciones Narrativas. En: *Quaderns de Psicologia, 16(1)*, 127-140.
- Grassi. E. Hintze, S. Neufeld, M. E. & equipo (1994). *Políticas sociales, crisis y ajuste estructural*. Buenos Aires, Argentina: Espacio Editorial.
- Grassi, E. (1996). Problemas Metodológicos: Políticas sociales e investigación antropológica (Problemas y propuestas). En: Hintze, S. (org.). *Políticas sociales: Contribución al debate teórico-metodológico* (pp. 63-85). Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina: Colección Centro de Estudios Avanzados, Oficina de Publicaciones del Ciclo Básico Común.
- (2003). *Políticas y problemas sociales en la sociedad neoliberal: La otra década infame (I)*. Buenos Aires, Argentina: Espacio Editorial.

- Haraway, D. (1995). *Ciencia, ciborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Madrid, España: Cátedra.
- Hinkelammert F. J. & Mora Jimenez, H. (2009). *Economía, sociedad y vida humana: Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Universidad Nacional de General Sarmiento. Buenos Aires, Argentina: Altamira.
- Hintze, S. (comp.) (1996). *Políticas Sociales. Contribución al debate teórico-metodológico*. Centro de Estudios Avanzados, UBA, Buenos Aires.
- (2006). *Políticas sociales argentinas en el cambio de siglo: Conjeturas sobre lo posible*. Buenos Aires, Argentina: Espacio.
- Holloway, J. (1993). La reforma del Estado: capital global y Estado nacional. En: *Revista Doxa*, 9(10)15-32. Buenos Aires, Argentina.
- Hoorn, L. & Yovovich, J. P. (2015). Estado, educación y organizaciones sociales: subjetividades de una relación entrañable. En: *Estudiar es tu derecho: Los espacios socioeducativos en las organizaciones comunitarias* (pp.33-41). Ciudad Autónoma de Bs As, Argentina: Ministerio de Educación de la Nación.
- Ingamaro, A. y Polola, D. (2016). El rol de los sistemas de información para el diseño y ejecución de políticas públicas hacia la niñez y adolescencia en la provincia de Santa Fe. Presentado en el congreso de la Democracia, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, UNR.
- Iucci, M. (2018). *Redes políticas para la política social. La implementación de los programas "Banco Popular de la Buena Fe" y "Argentina Trabaja"*. (Tesis de doctorado). Universidad Nacional de Quilmes, Argentina. Disponible en RIDDA Repositorio Institucional de Acceso Abierto: https://ridaa.unq.edu.ar/bitstream/handle/20.500.11807/797/TD_2016_iucci_006.pdf?sequence=3&isAllowed=y
- Koberwein, A. (2010). Producción y circulación de valores en una política social de microcréditos: participación, compromiso y adhesión. En: Doudtchitzky, S. & Koberwein, A. (2010). *El microcrédito como política social y como proyecto político: confianza, participación y compromiso en el Banco Popular de la Buena Fe* (pp.145-272). Buenos Aires, Argentina: Antropofagia.
- (2011). *Producción de valor en un programa de microcréditos: de la reducción del riesgo financiero a la adhesión política*. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- (2012). *Microcrédito, relaciones personalizadas, economía y política: el crédito para los pobres, de Bangladesh a la Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Antropofagia.
- (2012b). El Estado como categoría nativa: Trabajo, territorio y proyecto nacional. En: *Revista de Antropología*. Universidad Nacional de Misiones, Argentina. Recuperado de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942012000200003
- Klainer, R.; López, D.; Piera, V. (1988): *Aprender con los chicos: Propuesta para una tarea docente fundada en los derechos humanos*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos.
- Kristeva, J. (2004). *Semiótica 1*. Madrid, España: Fundamentos.
- Lander, E. (Comp.), (2011). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: Ciccus/CLACSO.
- Lazarte, T. (2017). *De vuelta en Pie*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=voRSA-z3-2o>

- Leach, E. (1976). *Sistemas políticos de la Alta Birmania: Estudio sobre la estructura social de Kachin*. Barcelona, España: Anagrama.
- Lecaro, P. & Schneeman, S. (2011) ¿Qué cambió la Asignación Universal por Hijos? Ponencia presentada en *Foro Regional Red Muni 2010 Cuyo*, Políticas Públicas para el Desarrollo Local, Mendoza, 14 y 15 de octubre de 2010. Recuperado de:
http://www.vinculacion.uncu.edu.ar/upload/LecaroSchneemann_RedMuniCuyo2010.pdf
- Lechat, N. M. P. & Schiochet, V. (2003). Economía de dádiva. En Cattani, A. D. (Org). *A outra economia* (pp. 84- 87). Porto Alegre, Brasil: Veraz.
- Ley Nacional de Salud Mental N° 26.657(2010). Recuperado de http://www.msal.gob.ar/saludmental/images/stories/info-equipos/pdf/2013-09-26_ley-nacional-salud-mental.pdf
- Ley Nacional N° 26.657. Acta N° 6/14: Anexo III. Re comendaciones a las Universidades Públicas y Privadas: Artículo 33° (2014). Recuperado de <https://www.jefatura.gob.ar/multimedia/files/conisma/AnexoIII-RecomendacionesUniv.pdf>
- Ley Nacional de Microcrédito N°26.117: Promoción d el microcrédito para el desarrollo de la economía social (2006). Recuperado de <http://www1.hcdn.gov.ar/dependencias/dip/Nuevo/26117.pdf>
- Ley de Educación Nacional N° 26.206 (2006). Recuperado de http://www.me.gov.ar/doc_pdf/ley_de_educ_nac.pdf
- Lupori, O. & Manavella, L. (01/10/2015). Movimientos Sociales, Profesiones Sociales y Universidad: Ciclo de Talleres Ampliados en Reconocimiento al Profesor Oscar Lupori. Dra. Sosa, R. & Di Bartolo, A. (coord). Rosario, Argentina.
- Malinowski, B. (1982). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona, España: Ariel.
- Manavella L. & Fausti M. (2006). El campo problemático de la educación y los desafíos del nuevo milenio. En: *Educación Entornada. Apertura a una práctica de lo imposible* (pp. 79- 94). Rosario: Laborde.
- Martín-Baró, I. (2010). Hacia una Psicología de la Liberación. En: Di Nella, Y. (2010). *Dispositivos congelados: Psicopolítica de la formación en psicología, construcciones de subjetividad profesional desde un enfoque de derechos* (pp. 15-29). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Koyatún Editorial.
- Martínez-Guzmán A. & Montenegro, M. (2010). Narrativas en torno al Trastorno de Identidad Sexual: De la multiplicidad transgénero a la producción de transconocimientos. En: *Prisma Social Revista de Ciencias Sociales*, 4(2) 1-44.
- (2014). La producción de narrativas como herramienta de investigación y acción sobre el dispositivo de sexo/género: Construyendo nuevos relatos. *Quaderns de Psicologia*, 16(1) 111-125.
- Mauss, M. (1979). Ensayo sobre los dones: motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas. En: *Sociología y Antropología*. Madrid, España: Tecnos.
- Merlin, N. (2017). *Colonización de la subjetividad: Los medios masivos en la época del biomercado*. Buenos Aires, Argentina: Letra Viva.
- Milagro, M. (2007). La experiencia del Centro Ecuménico Poriajhú. En: Plasencia, A. & Orzi, R. *Moneda social: Potencial emancipador y pedagógico de los sistemas monetarios alternativos* (pp. 80-88). Buenos Aires, Argentina: CICCUS.
- (2015). Radio Comunitaria Poriajhú: ¡Una radio para otro mundo! Pero... ¿Qué mundo? La radio comunitaria como una herramienta para la transformación e inclusión. En: *Estudiar es tu derecho: Los espacios socioeducativos en las*

- organizaciones comunitarias* (pp.155-167). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Ministerio de Educación de la Nación.
- Montero, M. (2006). *Hacer para transformar: El método en la psicología comunitaria*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- (2008). *Introducción a la psicología comunitaria: desarrollo, conceptos y procesos*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Montes, G. (1999). *La frontera indómita: En torno a la construcción y defensa del espacio poético*. Distrito Federal, México: Fondo de Cultura Económica.
- Murillo, S. (2004). El nuevo Pacto Social, la criminalización de los movimientos sociales y la "ideología de la seguridad". *Debates: Criminalización social e "inseguridad"*, 14(5), 260-273. Osal. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/osal/osal14/D14Murillo.pdf>
- (2008). *Colonizar el dolor: La interpelación ideológica del Banco Mundial en América Latina. El caso argentino desde Blumberg a Cromañón*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- (2012). Hobbes, Kelsen, Schmitt, Foucault: ley y poderes, una relación crítica. En: *Nuevo Itinerario: Revista Digital de Filosofía*, 7(7), 1-24 Resistencia, Chaco, Argentina. Recuperado de: <http://hum.unne.edu.ar/revistas/itinerario/revista7/articulo06.pdf>
- (2011b). La cultura del malestar. *Revista Palabra*. Recuperado de: <http://psicologossalta.com.ar/la-cultura-del-malestar/>
- (2013). El paradigma de una ciudad-empresa. En: *La ciudad empresa: Espacios, ciudadanos y derechos bajo lógica de mercado*. Buenos Aires, Argentina: Centro de la Cooperación Floreal Gorini.
- (2015). *Neoliberalismo y gobiernos de la vida: Diagrama global y sus configuraciones en la Argentina y América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- & Seoane, J. (2012). Un nuevo diagrama de poder. En: Murillo, S. (2012) en colaboración con Seoane, J. *Posmodernidad y neoliberalismo: reflexiones críticas desde los proyectos emancipatorios de América Latina* (pp 193-211). Buenos Aires, Argentina: Luxembrurg.
- Núñez, M. de los A. (2018). *Banco Popular de los pobres. Un análisis de las prácticas y de las relaciones que se establecen entre los prestatarios. El caso de San Nicolás (2002-2012)*. Tesis de Doctorado. Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, UNR, Argentina.
- O'Donnell, G. (2008). Algunas reflexiones acerca de la democracia, el Estado y sus múltiples caras. Publicado en la Revista del CLAD Reforma y Democracia. No. 42. Caracas.
- Oszlak, O. (comp.) (1984). *Teoría de la burocracia estatal*. Buenos Aires: Paidós.
- (2011) Información y Políticas urbanas. *Revista Debate*. 8(14)1-6. Disponible en: <http://www.oscaroszlak.org.ar/images/articulos-espanol/Info%20y%20pol.%20urb.pdf>
- & G. O'Donnell. 1976. Estado y Políticas Estatales en América Latina: Hacia una estrategia de investigación. Documento CEDES/CLACSO N°4
- Pautassi, L. (2009). Programas de transferencias condicionadas de ingresos ¿Quién pensó en el cuidado? La experiencia Argentina. En *Seminario Regional Las familias latinoamericanas interrogadas. Hacia la articulación del diagnóstico, la legislación y las políticas*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Percia, M. (1994). *Una subjetividad que se inventa: Diálogo, demora, recepción*. Buenos Aires, Argentina: Lugar.

- Perczyk, J. (2015). Prólogo. En: *Estudiar es tu derecho: Los espacios socioeducativos en las organizaciones comunitarias* (pp.9-13). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Ministerio de Educación de la Nación.
- Piaget, J. (1984) *El criterio moral en el niño*. Barcelona, España: Martínez Roca.
- Pineau, P. (2012). Formatos Escolares: Tradiciones y variaciones. En: Seminario Interno DNPS: *Problemas, estrategias y discursos sobre las Políticas Socioeducativas* (pp. 47-67). Buenos Aires, Argentina: Ministerio de Educación de la Nación.
- Polola, D. (2004). De Niños y de Menores. Los profesionales y el complejo mapa institucional de la “minoridad” en la ciudad de Rosario. Tesina para la obtención del título de Licenciatura en Antropología (Capítulo II), Facultad de Humanidades y Artes: Universidad Nacional de Rosario.
- Poulantzas, N. (1980). *Estado, poder y socialismo*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Prilleltensky, I. (2003). Prólogo: Validez psicopolítica: El próximo reto para la psicología comunitaria. En: Montero, M. (2008). *Introducción a la psicología comunitaria: desarrollo, conceptos y procesos* (pp. 13-34). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Pujol, J.; Montenegro, M.; & Balasch, M. (2013). Los límites de la metáfora lingüística: Implicaciones de una perspectiva corporeizada para la práctica investigadora e interventora. En: *Política y Sociedad*, 40(1), 57-70.
- Pujol, J. & Montenegro, M. (2013). Producciones narrativas: Una propuesta teórico-práctica para la investigación narrativa. En: Rodigou Nocetti, M. & Paulín, H. L. (eds.). *Coloquios de Investigación como relación social* (pp. 15-42). Córdoba, España: Socialex.
- Puiggrós, A. & Gagliano, R. (2004). *La fábrica del conocimiento: Los saberes socialmente productivos en América Latina*. Rosario: Homo Sapiens.
- Puiggrós, A. (2010). *De Simón Rodríguez a Paulo Freire: Educación para la integración iberoamericana*. Buenos Aires, Argentina: Colihue.
- Quiroga, E. (2016). *El hombre de la bicicleta*. Rosario, Argentina: Remanso Editor.
- Rebecchi, N. (2015) Cuidado y Prevención de Adicciones en el Ámbito Educativo: Clase 7. Buenos Aires. Ministerio de Educación de la Nación.
- Rey, M. P. (2014). Sujetos de la economía social: Prácticas, sentidos y desafíos de las experiencias de economía social promovidas por el Estado Nacional. Un estudio de caso. *Revista Plaza Pública*. Tandil, Argentina, 11(2), 272-299
- Ricoeur, P. (2002). La lucha por el reconocimiento y la economía del don. Conferencia pronunciada en la UNESCO, publicada en 2004. Recuperado de <http://www.revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2382/1332>
- Rinesi, E. (2016). La educación como derecho: Notas sobre inclusión y calidad. En: Brener, G. & Galli, G. (comp.). *Inclusión y calidad como políticas de Estado: O el mérito como opción única de mercado* (pp. 19-32). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Editorial Stella.
- Rodari, G. (2007). *Gramática de la fantasía: Introducción al arte de inventar historias*. Buenos Aires, Argentina: Colihue.
- Rodriguez Brandao, C. (Comp.). (1981). *Pesquisa participante*. San Pablo, Brasil: Brasiliense.
- (1987). *Repensando a pesquisa participante*. San Pablo, Brasil: Brasiliense.
- Rosso, F. (2016). Gobierno de Macri: CEOcracia y decretismo. En: *Rebelión*. Recuperado de: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=207832>
- Roig, A. (1993). *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Bogotá, Colombia: Usta.

- (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta: respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza, Argentina: EDIUNC.
- Rozanski, C. (2011). Es un cambio de paradigma. Diario *Página/12*, 07 de junio: <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/subnotas/17162554550-2011-07-06.html>
- Rozitchner, L. (1996). *Las desventuras del sujeto político: Ensayos y errores*. Buenos Aires, Argentina: El Cielo por Asalto.
- Saiag, H. (2012). ¿Monedas para el cambio social? Algunas reflexiones acerca del trueque argentino. En: Orzi, R. (Comp.) *Moneda social y mercados solidarios II: La moneda social como lazo social* (pp. 205- 236). Bs As: CICCUS.
- Scribano, A. (2002). Pobreza, Ciencias Sociales y Filosofía: Hacia un análisis de los supuestos ontológicos de los estudios de la pobreza. *Cuadernos 15(4)*97- 119. Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy.
- & De Sena, A. (2013). Los planes de asistencia social en Buenos Aires, Argentina: Una mirada desde las políticas de los cuerpos y las emociones. En: *Revista de Ciencias Sociales Aposta 15(3)*1-25
- & Cena, R. (2014). Sensibilidades colonizadas: Imágenes del Mundo, Políticas de las Emociones y Políticas Sociales desde una aproximación conceptual. En: *Revista del Departamento de Humanidades Yuyaykusun 13(6)*109-121. Lima, Perú.
- (2015). Una aproximación a estado de las sensibilidades en Argentina desde la(s) Política(s) de la Perversión. En Aguirre, R. S. (comp.) *Sentido y Sensibilidades: Exploraciones sociológicas sobre cuerpos/ emociones* (pp. 141-161). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Estudios Sociológicos Editora.
- Sistematización de las prácticas del Banco Popular de la Buena Fe (2008). *De vuelta en pie: 2002 al 2007*. Ministerio de Desarrollo Social de Nación, Argentina.
- Sojo, A. (2007). La trayectoria del vínculo entre políticas selectivas contra la pobreza y políticas sectoriales. *Revista de la CEPAL*. 91(4)111-131. Abril. Santiago de Chile.
- Sosa, R. E. (2012) Sentidos de educar que construyen otra economía: El Banco Popular de la Buena Fe. *Revista Pilquen- Sección Ciencias Sociales*. Universidad Nacional del Comahue, Argentina 14(2), 1-11.
- Skocpol, T. (1990). El Estado regresa al primer plano: estrategias de análisis en la investigación actual. En: Torres-Riva, Edelberto (comp.). *Política, Educa*. San José de Costa Rica.
- Stolkiner, A. (2015). El enfoque de derechos en salud y las prácticas en salud mental. En: Calmels, J. (et. Al.) *Experiencias en salud mental y derechos humanos: Aportes desde la política pública*, (pp. 17-28). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación, Secretaría de Derechos Humanos.
- Thisted, S. (2015). Problemas, discursos y estrategias en el campo de las políticas socioeducativas. En: *Políticas socioeducativas y formación docente*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación.
- Tollo, M. (enero-febrero, 2017). Psicoanálisis: De la Institución al Movimiento. En Periódico Mensual *Actualidad Psicológica*; 42(459) ,14-17.
- Ulloa, F. (1999). Sociedad y crueldad. *Seminario Internacional La escuela media hoy: Desafíos, debates, perspectivas*. Córdoba, Argentina: Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación. Recuperado de: http://www.me.gov.ar/curriform/publica/huerta_ulloa.pdf

- (2000). Una perspectiva metapsicológica de la crueldad. En *Espacios temáticos: Estados generales del psicoanálisis*. Barcelona, España. Recuperado de: <http://www.psicomundo.com/foros/egp/crueldad.htm>
- (2001). Enfoque metapsicológico de la crueldad como disposición latente en todo sujeto: (Matar con la indiferencia). En: Percia, M. (Comp.). *El ensayo como clínica de la subjetividad* (163-168). Buenos Aires, Argentina: Lugar.
- (2007). Ternura, numerosidad social e insurgencias. En: Amarante, P. *Subjetivaciones, clínicas, insurgencia: 30 años de lucha* (pp. 157-168). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Ediciones Madres de Plaza de Mayo.
- (2011). *Salud ele-Mental: Con toda la mar detrás*. Buenos Aires, Argentina: Libros del Zorzal.
- (2012). *Novela clínica psicoanalítica: Historial de una práctica*. Buenos Aires, Argentina: Libros del Zorzal.
- Varesi, G. A. (2016). Tiempos de restauración: Balance y caracterización del gobierno de Macri en sus primeros meses. En: *Revista de ciencias sociales Realidad Económica. Volvieron las visitas* (pp.6-34). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: IADE.
- Veronese, M.V. (2004). *A psicología no transição paradigmática: um estudo sobre trabalho na economia solidária*. Tese de doutorado em Psicologia. Porto Alegre, Brasil: Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- (2005a). Análise de um empreendimento de economia solidária sob a ótica da sociologia das ausencias e das emergencias. *Ciencias Sociais Unisinos*, 41(2) 89-99.
- (2005b). Possibilidades solidárias e emancipatórias do trabalho: Campo fértil para a prática da psicologia social crítica. *Psicologia e Sociedade*, 17(2) 58-69.
- & Carvalho M. L. (2006). A emergencia de cosmovisoes relacionais. *Civitas - Revista de Ciencias Sociais*, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil, 6(2)169- 194.
- (2008). *Psicología social e economia solidária*. San Pablo, Brasil: Idéias e Letras.
- Winnicott D. W. (2003). *Realidad y Juego*. Barcelona, España: Gedisa.
- (2009). *El hogar, nuestro punto de partida: Ensayos de un psicoanalista*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- (2011). *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador: Estudios para una teoría del desarrollo emocional*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Zaiat, A. (3 de diciembre de 2015). La CEOcracia. En: *Diario Página/12*. Recuperado en: <https://www.pagina12.com.ar/diario/economia/2-287680-2015-12-06.html>