83743

T

~~558~~

559

Casa abierta al tiempo

Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Xochimilco

División de Ciencias Sociales y Humanidades

El análisis del mandato humanitario para la asistencia de las poblaciones *desarraigadas*

Ensayo sobre migración y autonomía social

Rafael Miranda Redondo

Tesis para optar al grado de
Maestro en Psicología Social de Grupos e Instituciones

Directora de Tesis: Silvia Radosh Corkidi

México, D.F. junio de 1999

XOCHIMILCO SERVICIOS DE INFORMACION
ARCHIVO HISTORICO

El análisis del mandato humanitario

para la asistencia de las poblaciones *desarraigadas*

Ensayo sobre migración y autonomía social

Rafael Miranda Redondo

La posibilidad del análisis y la medida de la sumisión transversal del mandato humanitario, en el ámbito de las organizaciones civiles de la sociedad, nos conduce a reconstruir los procesos por medio de los cuales se edifica la noción de *desarraigo*. Edificación tanto en el discurso enunciado, como en las prácticas de los equipos que intervienen a las poblaciones excluidas. Esa reconstrucción funciona como un *dispositivo*, que hace posible establecer la medida en que es formulado y traducido a una cultura política de la vida cotidiana, el proyecto de autonomía. Crear capacidad para construir un proyecto de sociedad distinto en la región, es hoy apoyar que, los individuos, las comunidades y las organizaciones de y que trabajan con desarraigados, sean autónomas. Es esta la única posibilidad de trabajar a contracorriente de esas nuevas formas de la vieja heteronomía que son la *homogeneización de la subjetividad y la generalización de la insignigficancia*. Es esta la única posibilidad de trabajar partiendo de una perspectiva compleja, integral y comprometida de la salud psicosocial.

Tesis de Maestría en Psicología social de Grupos e Instituciones

U.A.M.

Unidad Xochimilco

Junio de 1999

INDICE

Introducción.....pp. 5
Agradecimientos.....pp. 8
Propósito del presente documento.....pp. 9

Capítulo 1

El fenómeno del desarraigo y su usual abordaje.....pp. 16
El problema que nos ocupa.....pp. 25

Capítulo 2

Interpretar : el decir del desarraigo o el desarraigo del decir.....pp. 28

Capítulo 3

Los conceptos para abordar la construcción de la noción.....pp. 47

Capítulo 4

El procedimiento.....pp. 72

Capítulo 5

La significación del desarraigo y el imaginario profético.....pp. 83

Capítulo 6

Institución imaginaria social-histórica del mandato.....pp. 103

Capítulo 7

Mandato humanitario y sociedad autónoma.....pp. 119
Autolimitación explícita y democracia como régimen.....pp. 136

Capítulo 8

Visión de la intervención psicosocial.....pp. 142

Capítulo 9

Balance provisional: trabajando para la autonomía.....pp. 158

Bibliografía.....pp. 169
Apéndice 1......pp. 180
Apéndice 2.....pp. 185

...después del amor, la tierra, después de la tierra, todo.

Miguel Hernández

Para Therese y Luisa
al encuentro de nuestros desencuentros...

Introducción

El miedo a la muerte
constituye la piedra angular de las instituciones (...)
el miedo, completamente justificado, de que todo - hasta el sentido -
se disuelva.
C.Castoriadis

La presente tesis de grado es el resultado de diversas circunstancias del campo de la práctica profesional de quien estas líneas escribe, así como de un esfuerzo prolongado de reflexión en torno al fenómeno de la migración. Esfuerzo a últimas fechas enmarcado en el contexto del programa de Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones. A lo anterior se suman las consecuencias de haber participado, de 1980-84, en un programa de posgrado no concluido y dirigido por Cornelius Castoriadis.

Antes de pasar a la exposición en torno al interés, la viabilidad y la originalidad de este trabajo, quiero solamente señalar algunas circunstancias - consideradas muy importantes -, ligadas al proceso de implicación con la temática. Circunstancias develadas en gran medida gracias a la confrontación en grupo, durante las sesiones del programa de Maestría, así como en sesiones de asesoría con Silvia Radosh.

El primer factor que quiero aquí señalar tiene que ver con las circunstancias en las que personalmente planteara, en el marco de la formación ofrecida por la Escuela de Altos Estudios de París, un proyecto de tesis para obtener el grado de Doctorado de 3er ciclo y cuyo campo disciplinario era la Sociología de la Violencia. A éste se sumaba, como campo

empírico de intervención, los movimientos sociales en Italia en los años 70s. Dicho proyecto habría sido fuertemente cuestionado por el responsable de mi formación, así como por el entonces responsable del departamento de sociología, Alain Turaine.
Administrativamente hablando, ese cuestionamiento condicionó la obtención del DEA (Diploma de Estudios a Profundidad y posteriormente el Doctorado de Tercer Ciclo), a la obtención de un DE (Diploma de Escuela). No obstante lo anterior, para el Ministerio de Educación en Francia, la beca gracias a la cual se hizo posible mi estancia en ese país y por la cual yo me había sometido a un prolongado proceso de selección, se me había asignado para obtener un Doctorado y no un Diploma de Escuela.

A la circunstancia anterior deben sumarse otros elementos, ligados a una formación limitada, el recientemente adquirido incipiente manejo del francés, así como las dificultades de trabajar en dos lenguas no maternas (francés e italiano). Todos esos elementos, de orden formal, habrían estado en el origen del fracaso escolar, al que solamente me resigné años después de haber dejado de ser becario del gobierno francés. Durante los cuatro años en que gocé de esa beca y siempre que no estaba en Italia cumpliendo con mi trabajo de campo, asistí *religiosamente* a los seminarios de Castoriadis de la Rue de l'Ulm.

Mientras que mi interés por el pensamiento de este autor aumentaba, mi relación con él se hacía más problemática. A partir de que esa dificultad aumentaba, empecé a trabajar en términos de dos registros paralelos. Formalmente existían las limitantes señaladas, no obstante las cuales, los mayores impedimentos estaban en otro lado. Con el tiempo me percaté de que además de una cierta inconsistencia formal - evidente de mi parte -, la animadversión y las fuertes objeciones a mis planteamientos de tesis, tenían que ver con un factor de carácter fuertemente político. Al respecto creo que no es necesario recordar la notoriedad de los acontecimientos políticos italianos en los años 70s.

Antonio Negri[1], discípulo de Althuser y teórico de la autonomía italiana, en comunicación personal me habría hablado de la admiración de los militantes de extrema izquierda en ese país - particularmente aquellos que eran herederos del movimiento de 68 -, por el grupo de Socialismo o Barbarie y en particular por Castoriadis. Por el contrario éste siempre se cuidó de dejar clara la incompatibilidad radical entre el concepto italiano de autonomía - prácticamente asimilable al "centralismo democrático" de Lenin - y su propio desarrollo teórico de esa noción.

Estaban detrás de esta postura del pensador griego, 30 años de crítica y denuncia del socialismo real y una consistente reflexión en torno a la correspondencia entre los horrores del totalitarismo y la prevalencia del dominio racional . Una reflexión en torno al dominio fundado en la hipercategoría de la determinación, tan socorrida por el pensamiento heredado. En esta tradición estarían, como uno de los blancos predilectos del teórico de la autonomía, los conceptos de Lenin, Trotsky, Marx y los marxismos.

[1] Toni Negri está actualmente detenido en Italia

Coincidentemente la formación que estaba en el origen de mis planteamientos, no obstante, encontraba sus principales fundamentos en la tradición libertaria y en el socialismo utópico francés, sí había tenido como interlocutor principal la tradición marxista, objeto de la crítica sin cuartel de Castoriadis. El clímax de ese desencuentro llegaría en el momento en que mi trabajo de indagación, en los centros autogestionarios de la ciudad italiana norteña de Milano, tuvo que enfrentar el *sacrificio de la autogestión,* precisamente "en aras del centralismo democrático y de la cultura confrontativa en las plazas". Después vinieron las condenas, los exilios, el refugio en el misticismo o la heroína y el paso directo a la lucha armada.

En estos términos la imposibilidad de deslindar lo académico de lo político, ese rasgo tan característico de la trayectoria del propio Castoriadis, se habría convertido en un factor adverso imposible de superar. El abandono sucesivo de mi proyecto era una consecuencia casi lógica. Una vez tomada esa decisión, el *doble registro,* al cual tuve acceso en mi relación con Castoriadis en primer término y con la Escuela de Altos Estudios en segundo, además de la fascinación que me provocaba la lucidez del pensamiento de ese autor, habrían condicionado el estudio sistemático de su obra prácticamente desde 1984 hasta nuestros días. Esa misma fascinación aunada al encuentro con el *doble registro* - por un lado las trabas formales para mi ingreso al doctorado y por otro los motivos políticos insuperables - , así como la experiencia íntima de un desarraigo integral, cuya conciencia me sorprendía a cada momento, son quizás los antecedentes más cercanos del acto de implicación, cuyo resultado el lector atento está por descubrir.

Por último quiero solo señalar que en una intensa sesión con Silvia Radosh, en la que se discutía sobre si algunos de los momentos históricos del movimiento comunista debían aparecer en el itinerario de la génesis del mandato humanitario, apareció más claro que nunca la relevancia respecto a la pregunta ¿para quien se escribe ?. Lejos de mi intención está el despropósito de negar el peso de la *metáfora paterna,* en el presente acto de escritura. De hecho por las circunstancias en que entré en contacto con el teórico de la autonomía y en virtud de los desencuentros que caracterizaron nuestra relación, sobra decir que, en gran medida, lo que aquí se escribe se escribe pensando en un diálogo ya imposible con Castoriadis.

En lo profundo por supuesto hay una madre cuya infancia fue truncada por el desarraigo, desarraigo obligado *en el nombre de Dios* - ese totalitarismo a la antigua -, un padre biológico ausente, apasionado por la fascinación primitiva de inmortalidad que otorga suprimir la vida del otro y un padre sustituto lleno de brillantes contradicciones. Son esos los umbrales de un psiquismo errante desde el cual, en el acto presente, arremeto a pensar el desarraigo, como un intento de acotar el mío propio. Pensar el desarraigo, incluso aquel del griego más lúcido que yo haya conocido, con la firme convicción de que *el padre no es la fuente exclusiva del sentido.*

Visto que es a este apartado al que le corresponde mencionar, aún cuando de modo descriptivo, los aciertos, pero sobre todo las limitaciones del documento al que sirve de introducción, me ocuparé de esta parte rápidamente. El presente documento tiene varias

limitaciones, una de ellas consiste en ser un intento por relacionar dos niveles distantes de análisis ; por un lado el nivel que aspira a conformar un marco conceptual para pensar el fenómeno migratorio y por el otro el nivel de una práctica profesional e investigativa, no mediada por un dispositivo técnico consolidado. En efecto, como veremos, el tratamiento de la información, no obstante, se hace desde una cierta elaboración teórica, la inexistencia de una mediación instrumental hace que esos conceptos casi sean presentados frente a la información empírica, de modo descarnado. Esto puede tener para algunos - entre los que me incluyo - grandes ventajas. Para otros puede significar una carencia.

La crítica a los modelos de intervención en el capítulo 8, así como un rechazo congénito a la superespecialización que supone la aplicación infalible de una estrategia, si bien no justifican la ausencia señalada, al menos la explican. Otra fuerte limitante y que de algún modo esta ya anunciada en las líneas anteriores, consiste en la falta de puntos de vista contrastantes, al que se deriva de la puesta en funcionamiento del cuerpo de análisis proveniente de Castoriadis. Si bien es cierto que en algunos casos se hace mención a corrientes como el análisis transcultural o incluso el propio análisis institucional, hay una inclinación evidente hacia los conceptos de ese autor. Este elemento se explica en virtud de que, como se señala en ese mismo capítulo 8, el *para qué* de estas líneas está totalmente asumido. Es decir, no interesa aquí entrar en una discusión escolástica para los anales de la academia, aquí la migración es analizada - como es analizada -, precisamente porque esa pone de relieve el problema de la autonomía, en el ejercicio del mandato y porque esta - a diferencia de lo que explícitamente podría reconocerse, por ejemplo, en esos dos abordajes apenas mencionados - implica, prioritariamente, la cuestión del proyecto social.

Otras limitaciones, seguro serán encontradas por quien estas líneas lea atentamente. Esas deficiencias como las anteriores, sobra decir que son por entero responsabilidad mía. Una vez aclarado lo anterior y antes de pasar a justificar y exponer las partes de las que consta el presente documento, quiero hacer algunos reconocimientos.

Agradecimientos.

Larga es la lista de las personas a quienes quiero dejar muestra de agradecimiento, no obstante, por razones de espacio voy a limitarme a algunas. Quiero agradecer de modo particular a Terry Morel por su apoyo sostenido, apoyo sin el cual hubiera sido imposible cumplir con las exigencias del programa de Maestría ; a Silvia Radosh por su estrecho seguimiento, su entusiasmo y su lectura atenta del presente documento; a mi colega y amiga de siempre Gabriela Rodríguez, por su fe inquebrantable en mucho de lo que pienso y que aquí expongo, respecto a los desarraigados y por su crítica comprometida. A las comunidades, los equipos de colegas y los individuos que, en las selvas y los Altos de

Chiapas, en las fronteras y los asentamientos "provisionales" de México y América Central, accedieron a hablarme de su desarraigo y de la manera como lo estaban enfrentando.

Propósito del presente documento

El presente documento tiene como objeto de reflexión y análisis el mandato humanitario. Me interesa abordar dicho análisis a la luz de la documentación de referencia del mandato, por un lado y por el otro a la luz de las prácticas que conforman algunos de los dispositivos vigentes, en establecimientos que he elegido a lo largo de los últimos años de mi práctica como profesional. Establecimientos que de diferente manera trabajan dentro de un universo en el que, el fundamento tácito común de los equipos que atienden a desarraigados, son los derechos humanos, incluso bajo la versión desarrollista de los mismos[2]. Las prácticas mencionadas estarían contenidas tanto en aquello que provisionalmente asimilo al *encuadre,* es decir el donde y el cuando, como en la impostación de los equipos que intervienen, respecto a la génesis de *la propia misión.*

Interés

Es ya lugar común referirse al compromiso con las causas de los pobres, como un compromiso fuertemente vinculado a algunos sectores de iglesias. La frecuencia con la cual los movimientos sociales de nuestra época, así como las "culturas de la solidaridad", tienen en sus orígenes la perseverancia de comunidades constituidas en torno a una u otra iglesia, es constante (Richard, s/f ; Global Update, 1996 ; Consulta Ecuménica Global, 1995 ; Tomasi, Rev. 1995 ; Juan Pablo II, 1996 ; Escaler, 1995). Una vez que el bloque soviético reveló su realidad, cuyo rostro más crudo conocimos en los años treinta y cuya cotidianeidad pasmosa hizo de los *jeans* un fetiche de la subversión contra el *orden de verdad.* A partir del momento en que esa neo-religión[3] cedió el monopolio de lo celestial-material al imaginario de los pueblos, este volvió a ser dominio del pensamiento religioso, ligado a las iglesias tradicionales, incluyendo lógicamente las reformadas y las ecuménicas.

Por otro lado, la segunda mitad del presente siglo se ha visto caracterizada por la emergencia de instancias que se refieren a la denominada comunidad internacional y cuyo discurso tiene su fundamento en una institución de occidente por excelencia, que es aquella de los derechos humanos (Declaración de San José sobre Refugiados y Personas Desplazadas 1994; Declaración de Cartagena sobre Refugiados 1994 ; Conferencia Internacional sobre Refugiados Centroamericanos, CIREFCA, 1994 ; Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo, 1994, Carta de Compromiso 1996 ; Amnistia Internacional, 1996). Por último, en un movimiento que recuerda la esencia de las denominadas *revoluciones silenciosas,* un universo de organismos, dichos no sólo civiles sino sobre todo *no gubernamentales*, comparten con las dos instancias anteriores a nivel mundial, la geografía de los desposeídos. Reclamándose de las tradiciones más disimiles, esos organismos fundarían sus prácticas en preceptos que van desde los propios derechos humanos en *versión profética,* hasta una versión por demás *suigeneris* del marxismo-

[2]Entiéndase derechos económicos y sociales

[3] Pravda, titulo del órgano oficial del Partido Comunista Soviético, estética *burguesa* aparte, quiere decir, "*verdad*".

leninismo, en híbrido con pasajes bíblicos y/o fundamentalismo maya, vasco, lombardo, bretón y, en el otro extremo, serbio o musulman[4].

Digo comparten la geografía de los desposeidos, porque de confirmarse una de las consecuencias del supuesto principal del análisis aquí propuesto, la referencia utilizada por la orden de los jesuitas, al referirse a "mis pobres" y "tus pobres"[5] - referencia que a menudo se hace patente en el modus operandi de las ONGs - , se vería prolongada en el mapa contemporaneo de los "sin tierra". Prolongada por medio de un resurgimiento de las iglesias, como únicas instituciones, en nuestros días, con autoridad para ofrecer el paraíso a cambio de resignación o - en versión de la teología de la liberación -, a cambio de la "apropiación de la Palabra *de* Dios"[6].

Ese escenario se inscribe, dicho sea de paso, en un contexto de recomposición social penetrado por las reglas ampliadas del mercado[7]. Paralelamente, las guerras y los ajustes económicos expulsan a diario una cantidad incalculable de individuos, familias y comunidades, orilladas a deambular frente a las vitrinas de los llamados *beneficios del progreso.* América Latina, exceptuando El Caribe, no obstante, deja de ser región prioritaria para la cooperación internacional, contiene los ingredientes para nuevas y más violentas explosiones sociales, de cuyas muestras la situación colombiana y la peruana actuales no son más que los casos más elocuentes.

Paralelamente y de modo silencioso la migración indocumentada en el continente (no sólo de continentales), transfigura la imagen del *bienestar* y divide en el interior del tejido social a quienes la globalización incluye, los menos, y a aquellos que el mismo fenómeno excluye, la mayoría. Una organización social itinerante sobre las rutas de tránsito y las escalas intermedias, a lo largo de la geografía del continente, son el potencial escenario de un próximo milenio, en el que bien podríamos superar la imaginación delirante de las burbujas de cristal rodeadas de "barbarie" [8]. Al fundamentalismo neoliberal, cuya letanía erige las leyes del mercado en el único regulador social viable, se enfrentan otros fundamentalismos. Aquellos que promulgan : "todo poder proviene de dios" o quienes en el lugar de las leyes del mercado establecen, ignorando el poder creador instituyente de la sociedad, unas pretendidas "leyes de la historia".

---

[4] Ver por ejemplo la inaceptable realidad cotidiana de las mujeres en Afganistán.

[5] Wolli, Barbara en comunicación personal.

[6] Sin pretender aquí entrar en minucias teológicas desde este escrito la *apropiación de la palabra de Dios,* la *teología de la liberación así* como el *Partido Revolucionario Institucional* son fórmulas que *concilian milagrosamente* y en una contorsión digna del mejor faquir *términos excluyentes que solo pueden coexistir en constante tensión inversa y proporcional: apropiación y Dios ; teología y liberación ; revolución e institución.*

[7] la denuncia un poco histérica de las tendencias expansionistas y transnacionales del *neoliberalismo* por parte de sectores de la llamada izquierda tradicional, ignoran que esas tendencias lejos de ser nuevas son desde Smith y Ricardo, pasando por Marx y Lenin, orgánicas al *"comportamiento del capital"*.

[8] "El futuro de la humanidad será el *socialismo o será la barbarie*" , diría Rosa Luxemburgo poco antes de ser ejecutada.

En el centro de la situación descrita el mandato humanitario se erige como la referencia terrena y pretendidamente universal, para un proyecto de sociedad distinto. Lo secundan como ya mencionamos planteamientos tan contradictorios, en los términos, como la teología de la liberación o la emergencia de la sociedad civil *centralista y democrática*, tan versada en *educación popular*. No obstante mi personal adhesión a dicho proyecto - como veremos, solo en la medida en que se trate de un proyecto de sociedad autónoma - , la intención que subyace a estas líneas, es aquella que consiste en valorar las distintas posturas. Posturas que, excepción hecha quizás de ese mandato en versión no teológica, refieren el origen de la institución social a una instancia extrasocial. La tradición que reclama los derechos del hombre es una tradición con la que estamos comprometidos no en nombre de una virtual universalidad, ni de un designio de no se que leyes o dioses, sino en función de una postura explícita de autoinstitución. En función de una autoinstitución, que en lenguaje común equivale a decir en función de una postura radicalmente autónoma. En otras palabras : en función de una postura radicalmente democrática.

Originalidad de la propuesta

La propuesta aquí presente podría justificar su originalidad en base a un análisis relativamente exhaustivo, de los trabajos existentes, sobre la misma temática en la región. Los aportes más numerosos, según lo que hemos podido constatar, son aquellos que se dedican a trabajar teniendo como "objeto" a las poblaciones pobres de las numerosas regiones deprimidas en el continente y en el planeta. Mi propósito es entonces analizar la institución del mandato humanitario, *en* la relación que se establece entre los equipos pertenecientes a los establecimientos que promueven dicho mandato y las propias poblaciones.

Habría en ese sentido algunas temáticas vecinas, como aquellas que durante los años del exilio proveniente del sur del continente trabajaron con las víctimas de la guerra. De este tema algunos autores se ocuparon de los equipos de trabajadores de salud mental y de las implicaciones de su trabajo (Miranda R., 1995 , Amnistia Internacional , 1996 ; Stefani y Suarez, 1992) . Otra temática que es paralela tiene que ver con los procesos de transculturación (Atwood, 1992 ; Heggenhougen and Drapper, 1990), que van inevitablemente aparejados a los desplazamientos. Esos procesos tienen que ver con los efectos respecto a la manera de abordar, por parte de los equipos, la interrogante que se genera en el momento en el que, quien se ha sometido al desplazamiento, *cede* y *concede* ante el mandato. La literatura que se ha ocupado más de este tema es sin duda la que se ha generado en la corriente de la antropología médica y del psicoanálisis de grupo. Un lugar especial en este caso lo ocupa el concepto de transferencia y contratransferencia, del que nos ocuparemos a lo largo del presente documento. No obstante lo anterior y algunas referencias aisladas que se citan a lo largo del trabajo, hasta donde yo he podido indagar no existen trabajos tan específicos.

Viabilidad.

Por razones profesionales he tenido acceso a los equipos con quienes ahora me estoy proponiendo trabajar más sistemática y más explícitamente. Desde el punto de vista formal he tenido la oportunidad de participar en los equipos que - por primera vez - van al encuentro de los migrantes. También he podido encontrarme con los equipos que animan los albergues dispuestos por algunos sectores de iglesia, así como aquellos que conforman las diversas redes que operan en la región, particularmente aquellas de *salud mental.*

Cuando hablo de la viabilidad desde un punto de vista formal, me refiero a que la mayor dificultad de mi trabajo, y por lo tanto del presente planteamiento, radica en la posibilidad de la *viabilidad real.* Garantizar esta consiste en que esos equipos se apropien de los resultados del análisis aquí propuesto, análisis al que de cierta forma ellos mismos, sin proponérselo, han llegado en momentos de introspección. Introspección con todo lo que esa conlleva de cuestionamiento de la propia versión del mandato y probablemente de la propia identidad de comunidad, congregación, sector o sujeto.

Con respecto a la disponibilidad de materiales y de tiempo comento lo siguiente. A este respecto mi participación simultánea al desarrollo y redacción de este documento, en encuentros regionales, en la planificación de talleres y reuniones de intercambio me ha permitido, como veremos más adelante, reunir gran cantidad de información, particularmente respecto a las organizaciones que trabajan con la temática en cuestión. A diferencia de los trabajos más académicos, mismos que han sido consultados en fuentes diversas de archivos y que aparecen en la bibliografía, el resultado de ejercicios, intervenciones y entrevistas a animadores de redes, responsables de iglesias y líderes de organizaciones de base, fue cubierta gracias a un trabajo de campo relativamente intenso entre 1991 y 1998.

Una vez dicho lo anterior quiero pasar a hacer la descripción de cada una de las partes que componen este documento. En el Capitulo 1, **El fenómeno del desarraigo y su usual abordaje**, en donde se incluyen algunas descripciones sobre el fenómeno a nivel global y regional y de su contexto. Antes de pasar a plantear el problema que inspira este documento se discute brevemente los principios que sustentan dos abordajes : *la emergencia y el desarrollo.* En el planteamiento del problema se enfatiza en particular sobre las líneas de investigación que se desprenden de las implicaciones del mismo, primero para el desarrollo de las disciplinas, después para la historia de la región y del tratamiento global del fenómeno. Finalmente se enfatiza sobre las lineas de investigación para un renovado planteamiento de lo político en el contexto actual. Se contemplan en este apartado algunas referencias sobre la trayectoria de las principales nociones, que en el curso histórico de la sistematización sobre *mandato humanitario* y *desarraigo* se han podido localizar en las fuentes disponibles.

En el Capitulo 2, **Interpretar : el decir del desarraigo o el desarraigo del decir**, *Registro e intervención,* se abordan tres parágrafos que contienen el material al que se hará referencia a lo largo del documento. Se trata de material obtenido en intervenciones y

registros etnográficos. El primero bajo la forma de viñetas[9], el segundo haciendo referencia al Apéndice No. 1 opera en base a la asignación de valores a las respuestas de un cuestionario semiestructurado y el tercero, haciendo referencia al Apéndice No. 2, presenta el mismo ejercicio de asignación de valores, pero en este caso a un registro discursivo, capturado durante una serie de sesiones de supervisión colectiva y de entrenamiento.

El contenido de las viñetas mencionadas y que corresponden al parágrafo No. 1, es como sigue : A) una experiencia de registro paralelo a la etnografía tradicional : Diarios de Campo de El Ocote ; dos experiencias en la perspectiva de la acción social ; B) La construcción de una demanda y la puesta en marcha de un dispositivo : El Ejercicio Corralones ; C) la devolución-intervención en la Síntesis de Memoria del Taller VII de Experiencias Solidarias en Salud Mental.

En el Capitulo 3 la atención se centra en **Los conceptos para abordar la construcción de la noción de desarraigo,** en el ámbito del mandato humanitario. En tanto que planteamiento del problema desde los conceptos, en este apartado se exponen los resultados de la reflexión, en torno a los límites del uso corriente del término *desarraigo*, así como de los problemas que plantea su construcción. El itinerario de la reflexión en este caso transita de la discusión sobre el determinismo con el que se ha abordado usualmente la historia y la cultura, hasta llegar a la discusión en torno al determinismo aplicado para abordar la esfera de lo psíquico. En este apartado se sientan algunas de las bases para entender mejor y aplicar la noción de imaginario, para el caso del trabajo con poblaciones en tránsito.

En el Capitulo 4, **El procedimiento,** se aborda de lleno la manera en que se hará operar la noción de imaginario. En este apartado se hará igualmente una discusión relativamente extensa sobre la incompatibilidad de la noción de imaginario, con la tradición determinista del pensamiento heredado. El capítulo concluye con una serie de lineamientos que pudieran servir para hacer operativa la noción de imaginario, específicamente con el propósito de analizar la construcción del concepto del desarraigo y la institución del mandato humanitario.

Mientras que esquemáticamente los capítulos 1,2,3, van particularmente del fenómeno a los conceptos, los capítulos 5,6,7,8 y 9 van de los conceptos al fenómeno y a la intervención, en el campo que le corresponde al mismo. El capítulo 4 sería en este sentido el capítulo puente.

---

[9] Es muy importante aquí dejar claro que la aportación que se espera del presente trabajo está referida al campo de la teoría política principalmente y que en esa medida el material empírico que es aquí presentado, recopilado gracias al método etnográfico de la "descripción densa", no tiene el estatus de una investigación de campo sistemática y articulada sino más bien precisamente el de una referencia empírica necesaria que apuntala mínimamente el nivel interpretativo de la realidad del mandato.

En el Capitulo 5, **La Significación del desarraigo y el imaginario profético**, se exponen algunos antecedentes históricos de la noción y se hace una discusión en torno al signo profético de la misma. Lo anterior gracias a su historiografía, así como gracias a una discusión no teológica sobre algunas consecuencias del Concilio Vaticano II y de la operación de la Pastoral de Movilidad Humana. Este capítulo cierra con una discusión preliminar sobre la posibilidad de la democracia y la autonomía.

El Capitulo 6 se dedica íntegramente a exponer las características de la **Institución imaginaria social-histórica del mandato**, gracias a un itinerario indicativo. La segunda parte del capítulo se aboca a discutir en torno a la organicidad de dicha institución respecto al proyecto de sociedad autónoma y en torno a la ambivalencia de la noción de universalidad, en la agenda de esa institución. Particularmente interesa resaltar el carácter de instituido al que se refiere el nivel declarativo del mandato humanitario y dejar establecido su peso específico, condicionante de las prácticas de profesionales que atienden a las poblaciones desarraigadas.

En el Capitulo 7, **Mandato humanitario y sociedad autónoma** el análisis y su proyección se dirigen hacia el campo de la acción social. Aquí se conjugan el conocimiento del fenómeno, expuesto en los capítulos anteriores, en sus dos elementos principales, desarraigo y mandato humanitario, para proyectarlos hacia el proyecto social. Un énfasis particular se hace en la relación implícita con la *alteridad* y con las posibilidades de contener en una significación social imaginaria, la relación con dicha alteridad. Lógicamente la discusión en torno a la universalidad del mandato retoma aquí un papel de primer orden, en particular al ser proyectada sobre la discusión en torno a la autonomía como autolimitación y a la democracia, no solo como procedimiento sino como régimen.

El Capitulo 8, **Visión de la intervención**, es un capítulo de primer balance. Aquí se discuten los elementos para el diseño de políticas, que han arrojado los capítulos anteriores. Dichos elementos se establecen en base a la discusión de tres modelos de intervención, mismos que pudieran ser representativos de los dispositivos, que para la atención de personas afectadas por la guerra y el desarraigo, han sido puestos a funcionar en la región. Este apartado versará en torno a la relación mandato-desarraigo y su trascendencia para los procesos de creación de capacidad autónoma en los equipos. Particularmente interesa resaltar el carácter instituyente de la construcción de la noción y de su puesta en juego, en las prácticas de profesionales que atienden a las poblaciones desarraigadas. Este capítulo cierra, mediante la exposición de las indicaciones que se desprenden de los capítulos anteriores y que contribuyen al trabajo de los profesionales y no profesionales de la salud psicosocial, con la perspectiva del trabajo para la autonomía, como pleno ejercicio del mandato humanitario.

En el Capitulo 9 **Balance Provisional**, se concluye provisionalmente el resultado del balance llevado a cabo en apartados anteriores y se señalan los retos que esa nueva lectura implica para la reflexión sobre el fenómeno, así como sobre las practicas de los equipos. La Bibliografía que aparece al final no obstante toda ha sido consultada, para elaborar este trabajo, solo una parte es citada en el texto. El orden en que aparecen dichas citas sobre el

texto es Autor, fecha y No. de pagina, también en ocasiones se cita únicamente el autor y la fecha. En este último caso se considera que toda la obra es relevante para el tema. Aparecen por último un Apéndice que presenta el marco de valores asignado a las respuestas dadas en el ejercicio del que se habla en el capítulo 2 .

R.M.

México D.F.

junio 1999

Capitulo 1

El fenómeno del desarraigo y su usual abordaje

Antes de entrar a la discusión en torno al problema de la construcción del concepto de desarraigo, misma que será introducida al final del presente capitulo y profundizada en los capítulos 2 y 3, voy a referirme por un lado y de modo breve a las distintas categorías que a lo largo de este trabajo serán tratadas como modalidad del desarraigo y por el otro a una descripción de la manera en que, ese fenómeno, se manifiesta en la región compuesta por Centro América y México. Habría en el sentido apuntado una circunstancia que tradicionalmente es considerada en el origen de esa categoría, que es el conflicto armado.

> *"(...)En 1960, se presentaron alrededor de 10 conflictos armados de proporciones considerables; ese numero aumentó hasta 82 en 1992 (UNDP, 1994, pp. 47). Desde 1945, más de 20 millones de personas murieron en la guerra u otros conflictos. Una de cada doscientas personas en el mundo es un refugiado, 23 millones en total, de los cuales el 80 % son mujeres y niños.*

A esa cifra se suman 26 millones de personas consideradas "desplazados internos", mismos que la Ley Internacional Humanitaria no reconoce como refugiados, en virtud de no haber abandonado las fronteras nacionales. El mundo gasta $5.5 millones de dólares por minuto en armamento y preparación para la guerra. Paradójicamente "los cinco países que más exportan armamento convencional, son todos ellos miembros del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas." (Zina Mounla, 1997)

¿Quienes son desarraigados ?

El primer elemento para establecer el uso corriente del término, coincide con el paralelismo que existe entre migración y desarraigo. En algunos casos, como el del sentimiento de algunos trabajadores la salud sandinistas en la Nicaragua contemporánea - en donde como se sabe los sandinistas ya no están en el gobierno - , estos no podrían - al menos en este nivel introductorio - ser considerados como casos de desarraigo. Tampoco serían desarraigados los empresarios nicaragüenses radicados en Miami[1] - para seguir con el mismo ejemplo. Lo anterior nos lleva a una segunda noción que además de la migración se presenta como paralela al desarraigo, que es lo que en este nivel llamo el fenómeno de la exclusión social[2]. Entonces - siempre en este nivel introductorio y descriptivo - podríamos decir que los desarraigados son migrantes y han sido de alguna manera excluidos socialmente en las comunidades de origen y/o en las de transito y destino.

---

[1] O de algunas categorías de exiliados del cono sur en los años 70s

[2] Que incluye la exclusión respecto al proyecto político, como podría ser el caso de los trabajadores de la salud mental nicaragüenses mencionados, circunstancia que nos introduce al uso no convencional del término.

¿ Que categorías de personas cumplen con esas características ?. En primer lugar los refugiados, reconocidos y no reconocidos, los migrantes dichos "económicos", las migraciones estacionales ligadas a los ciclos agrícolas, así como aquellas del campo a la ciudad, los desplazados internos (o refugiados internos), los refugiados ambientales, los retornados y los desmovilizados. Como es sabido y como Naciones Unidas ha documentado ampliamente (UNHCR, 1995, Méndez Mercado, L., 1985, Marmora, L., 1996), particularmente las categorías de refugiados y desplazados y cada vez más los migrantes, son en su gran mayoría mujeres y niños.

A propósito de la discusión en torno a la distinción entre "económicos" y "políticos", solo unas palabras:

> *"Migrantes contemporáneos y refugiados de la década pasada, tienen en común grados distintos de exclusión social. Una, la de los primeros, más difusa y otra, la de los segundos, focalizada en un dispositivo que es la guerra contrainsurgente. Mientras que no todos los que vivieron la guerra se refugiaron, tampoco todos los que hoy viven la exclusión social deciden migrar o transmigrar, es más, los que lo deciden son una minoría*[3].
>
> *Mientras que los refugiados gozaron a partir de un momento, verificable según el país que los acogió, de un estatus formal o no - incluso en el caso de los llamados dispersos -, los migrantes de hoy, ante la opinión pública y ante la mayoría de las instituciones de gobierno, intergubernamentales y civiles, representan una especie de masa amorfa que, en respuesta a la debacle económica y a la imagen televisiva del "american way of life" como estimulo, se precipitan sobre la carretera panamericana y sobre las vías de los ferrocarriles, dispuestos a exponer todo con tal de llegar a su destino, norteño generalmente." (Miranda, CPRL, 1997)*

En la evolución actual de la región, todo parece indicar que los movimientos de refugiados transfronterizos, retornados y desmovilizados, están pasando a un segundo plano (ACNUR, 1995), salvo excepciones hechas de demandantes de protección internacional provenientes de la región Andina, particularmente de Perú y Colombia. El lugar dejado por esos movimientos, en términos estrictamente numéricos parece que - como veremos a la hora de exponer algunos datos estadísticos -, esta siendo ocupado por la transmigración "económica" y - aún cuando aquí se cuenta todavía con menos información - el desplazamiento o refugio interno. Los ejemplos de Perú y particularmente Colombia en este sentido son los más representativos, no obstante Guatemala en el pasado próximo y Chiapas, México, en el momento de escribir este documento, también han contribuido, con su cuota de ciudadanos refugiados internos, a este vergonzante fenómeno.

Para ampliar la dimensión cuantitativa del problema que nos ocupa, vale la pena señalar que el ACNUR reporta solo para América Central más de 1,9 millones de personas que

---

[3] A partir de esta circunstancia podemos de entrada disipar el primer espejismo respecto al desarraigo, que consiste en considerarlo como exclusiva o principalmente un fenómeno económico. Para ampliar : ¿Porque quienes se refugian, migran o se desplazan no son ni todos ni, a menudo, los más excluidos ? (ver adelante)

benefician de su asistencia, entre los cuales se encuentran 146 000 refugiados, 61 500 repatriados, 893 000 extranjeros centroamericanos sin documentación y 872 000 personas desplazadas al interior de su país. Veamos el lugar que ocupa esa cifra en los movimientos a nivel mundial.

El desarraigo a nivel global
y en la región

En el plano global mientras que el numero de refugiados atendidos por el ACNUR, 20, 247 250 en 1995, va en aumento, en Europa (de 5.3% del total en 1990 a 23% del total en 1995) y Africa (de 30.8% del total en 1990 a 43% del total en 1995), disminuye rápidamente en Asia (de 45% del total en 1990 a 29% del total en 1995) y América Latina (de 8.1% del total en 1990 a 0.4% del total en 1995). A esos refugiados que representan 14. 4 millones y retornados que representan 4 millones de personas en 1995, se suman en ese mismo año 5.4 millones de desplazados y 3.5 millones de personas bajo la categoría "otros". La misma fuente establece que el numero de desplazados internos a nivel mundial (atendidos y no atendidos por el organismo) es de 30 millones de personas : 16 millones en Africa ; 7 millones en Asia ; 5 millones en Europa y 3 millones en América (ACNUR, 1995).

Según datos de Naciones Unidas en los años 80s la violencia en la región centroamericana, "provocó más de dos millones de refugiados y desplazados y la pérdida de aproximadamente 300 000 vidas." (CIREFCA 1994). Es claro y las recientes estimaciones lo han confirmado, que siempre estos datos son cautelosos y dificilmente incorporan a otras categorías, como son los llamados refugiados no reconocidos y muchos de los desplazados o refugiados internos.

El modo en el que la migración que vincula a América Central con México y más en general con el resto de la porción norte del continente, Estados Unidos y Canadá, se ha modificado en cantidad y en calidad, particularmente en las últimas dos décadas. Mientras que desde algunos estados mexicanos, como los fronterizos - Baja California Norte, Coahuila, Chihuahua, Nuevo León, Sonora y Tamaulipas y también aquellos de Michoacán, México y Distrito Federal (Méndez y Mercado 1985) -, los flujos de migrantes hacia los Estados Unidos data de la década de los años 50s[4], es a partir de los 80s que los desplazamientos de Centroamericanos hacia México y a través de México hacia Estados Unidos, cobra su verdadera relevancia numérica. Se trata, en un principio - como dijéramos -, de un flujo sobre todo ligado a las consecuencias de los conflictos armados. (Aguayo, 1984).

[4] Flujo que incluso como apunta Castillo (1995), ha sido formalizado por ambos países, por ejemplo en el Programa Bracero que se interrumpiera en 1964.

Una vez que se consolida, al menos formalmente, el seguimiento a los acuerdos derivados de la Conferencia Internacional sobre Refugiados Centroamericanos (CIREFCA Op. Cit [5]) y que se firma la Paz en El Salvador, Nicaragua y Guatemala, la tendencia de la migración que se verifica, establece un "sistema". En este "sistema" Centroamérica y México son países expulsores, este último es también de tránsito y destino - particularmente a partir de la firma del TLC - y Estados Unidos[6] y Canadá serían quienes reciben[7] a los migrantes ("Migración Internacional y Desarrollo" 1995) .

A título indicativo, sobre las condiciones en que esa migración contemporánea se lleva a cabo, en una reciente entrevista radiofónica Solis Cámara, subsecretario de gobernación en México, aceptó que el porcentaje de muertes de migrantes mexicanos en la frontera norte ha aumentado en un 400 % en los últimos 2 años. Dos años que por cierto coinciden con la adopción de la legislación antiinmigrante en los Estados Unidos y el endurecimiento de los sistemas de control en la frontera. Mientras que en 1995 fueron 80 los muertos, solo de nacionalidad mexicana, en el año de 1997 el número de víctimas de ese origen fue de 357. Las principales causas de muerte, según ese funcionario, son ahogamiento y clima extremoso.

Realidad estadística del fenómeno
en la región de referencia

Una vez establecida la tendencia actual según la cual evoluciona el fenómeno, en dónde - repetimos -, el lugar de los refugiados está siendo ocupado por los *dichos* refugiados internos y los migrantes "económicos", voy a proporcionar algunos datos sobre las características descriptivas de los desplazamientos. No obstante se conozcan de estos su dimensión planetaria, es claro que una investigación sobre los mismos - y sobre todo sobre aquellos que se presentan bajo la modalidad del desplazamiento interno -, es urgente.

Rerspecto a la otra categoría que ha pasado a ocupar el lugar de los refugiados, los migrantes dichos "económicos"[8], es importante insistir en el hecho de que, en la mayoría de los casos, su ingreso a los respectivos países de la región, se lleva a cabo sin que medie

---

[5] Es importante señalar, a reserva de que este análisis será retomado más adelante, que el término *desarraigo* ya aparece como una categoría en las declaraciones de compromisos de esa conferencia : ver por ejemplo la citada CIREFCA 1994.

[6] A propósito de las consecuencias para el futuro de las migraciones entre México y Estados Unidos, concretamente a raíz de la entrada en vigor del TLC, Martins (1996) nos dice : "Ni en México ni en los Estados Unidos se han hecho planes suficientes sobre como gestionar las migraciones durante la transición entre lo que es ante todo un vínculo migratorio y lo que cabe esperar que se transforme fundamentalmente (SIC) en una relación comercial y de inversión."

[7] Lo anterior no obstante la migración, al menos la documentada de la Región Centroamericana y particularmente de México, ha ido en disminución en los últimos años, como lo demuestra la estadística del Consejo Económico y Social de Naciones Unidas.

[8] El ACNUR establece, con todas las reservas del caso, particularmente en lo que se refiere a un conocimiento no para el diseño de políticas, sino de entendimiento cabal de la complejidad del fenómeno, que estos serían "aquellos cuya motivación principal para migrar no es la violencia". Para una discusión más pormenorizada sobre este aspecto y sobre la dicha "migración forzada" ver más adelante y también Miranda, CPRL, 1997.

un trámite formal y que consecuentemente la estadística es de representatividad limitada. Muchos de los datos disponibles provienen de los registros del Instituto Nacional de Migración de México, en dónde además de que se limitan a los expulsados exclusivamente, no contemplan cuestiones básicas como edad y sexo.

Algunos esfuerzos como el que por su lado hace la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) y los albergues de los Misioneros de San Carlos Escalabrini en América Central, a la larga arrojarán información más precisa. El siguiente cuadro muestra una tendencia de registro anterior, en donde hace 15 años los flujos migratorios fueron cambiando su patrón conforme se pasaba - en este caso - de la década de los 70s a la de los 80s. De una migración interna campo-ciudad se pasó a una migración hacia el extranjero, independientemente del país de destino. Esta estimación incluye lógicamente a refugiados reconocidos.

Cuadro 2 : Stock de migrantes de América Central y México (en miles)

	Fuera de la región latinoamericana		**Dentro de la región latinoamericana**	
País	**1970**	**1980**	**1970**	**1980**
Costa Rica	**17**	**31**	**12**	**7**
El Salvador	**16**	**97**	**20**	**29**
Guatemala	**18**	**66**	**12**	**3**
Honduras	**28**	**40**	**29**	**8**
México	**769**	**2.217**	**14**	**19**
Nicaragua	**16**	**45**	**29**	**54**
Panamá	**21**	**62**	**8**	**8**
Total	**886**	**2.557**	**125**	**128**

Fuente : Lattes y Recchini de Lattes, citado por Marmora 1996. (1991, International Migration in Latin America : Patterns, Determinants and Policies, ECE/UNFPA, Expert Group Meeting on International Migration, Geneva, 1991,

No obstante el flujo se llevaba a cabo del campo en las regiones expulsoras al campo en las regiones receptoras, sobre todo en las migraciones históricas estacionales y/o definitivas, - salvo en casos muy particulares como podría ser el guatemalteco y el de algunas regiones deprimidas de México -, en el resto de los países la tendencia actual consiste en que es cada vez más frecuente que la migración indocumentada hacia el Norte sea precedida de una estancia en las capitales o en las cabeceras departamentales[9].

Recapitulando parecería que desde un punto de vista geográfico, es claro que el fenómeno de la migración vincula en sus versiones Sur-Sur y Sur-Norte, a los países de la región de

[9] Es este según parece el patrón de la migración hacia Estados Unidos de los Salvadoreños, según Elisabeth Caballero de Concertacion Nacional, así como el patrón de las migraciones de los Hondureños en versión de Jannett Ferreira de la Orden de Escalabrini en Tegucigalpa. La migración de los Mexicanos particularmente la más reciente como la que proviene del Estado de Oaxaca y Chiapas, no así la del Estado de Michoacán y los estados fronterizos del norte, migraciones históricas, siguen ese mismo patrón corroborado por observaciones de campo.

Centro América mayormente como países *expulsores,* con México como país *receptor-expulsor* y de *tránsito*, con Estados Unidos y Canadá, como países *de destino.*

A pesar de que el recuento de expulsiones y rechazos desde México, no considera la información de modo desagregado, es decir cuantos hombres, cuantas mujeres, cuantos niños o cuantos ancianos, de las entrevistas que hemos realizado en la frontera sur de este país y en América Central, se desprende que al menos las tres cuartas partes de estos migrantes son de sexo masculino. Parecería que la transmigración de mujeres es cada vez más frecuente[10]. Las migraciones ligadas al refugio tanto interno como hacia el exterior confirman la tendencia mundial del fenómeno, es decir están compuestas de modo particular de mujeres niños y ancianos. Veamos para terminar este apartado - y obviando una discusión necesaria para otro espacio respecto a la asimilación de indigencia y pobreza a exclusión - , como ha evolucionado estadísticamente el fenómeno de la exclusión social en la región. Como se podrá observar - tomando en cuenta que esa década se caracterizó por los conflictos armados en América Central -, el período crítico respecto al crecimiento de índices de pobreza e indigencia en Latinoamérica se inicia en los años 80s.

Cuadro 1 : Pobreza en América Latina. Extensión y Cobertura de la Pobreza,
(en porcentaje de la población y millones de personas)

	1960	1970	1980	1986	1990
Pobreza					
Porcentajes	51	40	41	43	46
Personas	110	113	136	170	196
Indigencia					
Porcentajes	26	19	19	21	22
Personas	56	54	62	81	93

Fuente : ECLA/UNFPA/CELADE : Población Equidad y Transformación Productiva, Conferencia Regional Latinoamericana y del Caribe sobre Población y Desarrollo, México, 1993, cuadro II.2 pagina 39, referido por **Castillo, 1995**.

Contexto regional de los movimientos.

Las características del fenómeno migratorio en América Latina y en especial en el sudeste mexicano y en América Central, que son las regiones a las que se refieren en especial los casos que presentaré en el siguiente capítulo, consisten en que bajo la categoría general de migrantes, encontremos refugiados susceptibles de ser reconocidos, migrantes estacionales y transmigrantes definitivos, desplazados internos, desmovilizados o refugiados ambientales. Este fenómeno, característico del fin de siglo a nivel mundial y que representa la base "objetiva" sobre la que reposa el presente análisis, se ha dado en llamar "migración mixta" .

[10] Por ejemplo el trabajo doméstico de mujeres Nicaragüenses en Costa Rica, de Salvadoreñas en Estados Unidos y en general de Centroamericanas y Mexicanas en los distintos polos de maquiladoras en la región.

Como lo señala el ACNUR (1995), "el reconocimiento necesario de la distinción entre migrantes y refugiados por cada gobierno, depende de la lectura que cada uno de ellos hace de los términos de la Convención del 51". Esta describe a un refugiado como una "persona que tiene temor bien fundado de ser objeto de persecución en su país de origen". No obstante lo anterior muchos Estados Africanos y Latino Americanos[11], habrían extendido esta definición a personas que "han huido de sus países porque su vida, seguridad o libertad, han sido amenazadas por la violencia generalizada, la agresión extranjera, los conflictos internos, la violación masiva de los derechos humanos u otras circunstancias que hayan perturbado el orden público" (Declaración de Cartagena, 1984).

Una lectura a mi parecer precipitada - o simplemente basada en criterios de tipo técnico o estadístico -, de la evolución de la región que habría condicionado las características de los modelos de atención a las poblaciones meta de CIREFCA[12], en la región centroamericana, habrían llevado a las denominadas agencias donantes y a los gobiernos de la región a diferenciar las etapas del post-conflicto, apoyándose en la formula *de la emergencia al desarrollo*. A continuación presento un balance de esta caracterización y de sus consecuencias estratégicas.

El binomio :
Emergencia vs. Desarrollo

Compartiendo el espacio geográfico y el tejido social con los pobres nacionales en cada uno de los países de la región, los desarraigados, además de tener como característica la pobreza extrema, se presentan como personas cuyo rasgo constitutivo son diversos grados de pérdida de redes de apoyo social y diversos grados de pérdida de poder de decisión sobre las propias vidas. Esta condición se presenta ligada a procesos de desplazamiento nacional y/o internacional y que también es fácil asimilar a la pobreza pura y simple. Dicha condición igualmente, nos enfrenta al dilema de incorporar a nuestro análisis elementos, que difícilmente podían ser detectados por la vía convencional del diagnóstico, y que definitivamente nos colocan ante el dilema de la identificación de recursos no formales (Miranda, 1996) y de la creación de capacidad de gestión autónoma, como término clave en la discusión sobre Soluciones Durables en situaciones de procesos post-belicos (ver más adelante).

Sería esta una perspectiva que va más allá de la simplificación contenida en el binomio emergencia o desarrollo. Lo anterior en la medida en que las poblaciones desarraigadas en nuestra región, se componen de individuos que han sido excluidos de los beneficios del desarrollo y que han sido reducidos a la sobrevivencia, con todo lo que esto implica. Pero sobre todo visto que, el desarraigado, es una persona que al estar vulnerada respecto al ejercicio del poder sobre el curso de sus vidas, se le ha cancelado o al menos dificultado severamente la posibilidad de cambiar. Lo anterior haría posible, como discutiremos, que las poblaciones de la región no obstante estuvieran - en el mejor de los casos -

[11] Todos los Centroamericanos en la declaración de Cartagena p.ej.
[12] CIREFCA

incorporadas al "desarrollo sostenible"[13], carecieran de toda autonomía. O incluso por el contrario - hipotéticamente -, haría posible que los desarraigados, no obstante su condición aparente, tuvieran una gran capacidad autónoma[14].

Por ejemplo un campesino pobre que siembra en tierras arrendadas o en las laderas de los montes, no necesariamente es un desarraigado. Este campesino sin tierra, puede, a pesar de su condición de pobre, haber conservado recursos culturales o comunitarios, es decir, por ejemplo conocimiento tradicional de uso de plantas, habilidades productivas, conocimiento sobre características de los suelos, operación de facto de sistemas informales de liderazgo en su comunidad o estructuras familiares sólidas. Este campesino estaría en condiciones de participar en proyectos productivos, de beneficiarse del crédito, de capacitarse porque es dueño de una serie de recursos y tiene un relativo control sobre una serie de procesos que hacen posible que - de presentarse la oportunidad y desde una posición de relativa autonomía - participe del desarrollo.

Otra es la condición del desarraigado en dónde todos esos recursos están siendo vulnerados, aún cuando - en el mejor de los casos - aparezca en las listas de beneficiarios de los programas de apoyo a las poblaciones meta, promovidos por Agencias nacionales e internacionales o que esté dentro de programas formalmente orientados a las Soluciones Durables. Prueba de esto en Costa Rica, por ejemplo, son los aproximadamente 500 000 nicaragüenses de los cuales muchos están trabajando indocumentados y que habrían beneficiado de los programas de la cooperación internacional en los 80s. O aquellos que, con esa misma característica, todavía están en su país después de haber sido refugiados o desmovilizados, como lo muestran estudios recientes del ACNUR (Cordero, 1996)y que siguen estando al margen de dichas Soluciones.

Otro ejemplo de nuevo desarraigo puede ser dado por el balance respecto de las áreas de retorno en Guatemala. En este caso, no obstante los movimientos de retorno se han verificado, parece que la posibilidad de reinserción en Guatemala sigue estando en entredicho. Lo anterior a pesar de que - formalmente - estas poblaciones tendrían tierra disponible, como la tuvieron en algunos de los asentamientos, particularmente en los estados mexicanos sureños de Campeche y Quintana Roo.

Para el caso guatemalteco dicha dificultad se dio por razones de diversa índole, entre las que se encuentra una falta de capacidad técnica, compartida incluso por las ONGs que los acompañaron, en el sentido de que no se consideró que la mayoría de las poblaciones de retornados tenían como origen en Guatemala las zonas templadas. A lo que se añade que, a pesar de venir de regiones en México parecidas a las de los lugares de retorno, carecían de

---

[13] Los amplios sectores de población asistidos por agencias de gobierno y gubernamentales y que al retiro de los apoyos se desintegran serían el ejemplo masivo en nuestra región y más ilustrativo, ver también el "síndrome del asistencialismo".

[14] Precisamente las redes de migrantes en lugares de origen, transito y destino -ver por ejemplo los migrantes originarios de Oaxaca, México y cuyo destino son los USA- y la llamada cultura de resistencia entre los grupos indígenas orillados a migrar estacionalmente (como es el caso de los indígenas migrantes de los Altos de Chiapas, México y Altos Cuchumatanes, Guatemala a las regiones costeras de ambos países) son dos ejemplos inconfundibles.

los conocimientos tradicionales[15], que les habrían permitido hacer un uso sostenible y autónomo de los recursos naturales en tierras con vocación forestal. La subsecuente sobrexplotación de los recursos en esas localidades, así como la ausencia de planes de manejo es solo un aspecto - quizás el más visible - de un nuevo desarraigo[16].

El caso de Nicaragua en este sentido es extremo porque, independientemente de los signos formales de *paso al desarrollo* (firma de la paz, gobierno civil, elecciones etc.), hace vinculante de hecho la situación de los ex-refugiados, con las actuales poblaciones desarraigadas que migran internacionalmente. Un desafío en esta dirección consistiría en evitar que ese vinculo se revierta, haciendo que los nuevos desarraigados, entre quienes también hay ex-refugiados, se conviertan también en neo- refugiados.

Entendámonos no es lo mismo hablar de "sostenibilidad ambiental, crecimiento económico, equidad y participación", cuando hablamos de poblaciones sometidas a los rigores de los desplazamientos - con lo que estos implican en términos de *pérdidas* -, que cuando nos referimos a poblaciones pobres arraigadas. No obstante lo anterior, para que el desarrollo sea realmente sostenible, debe crear de modo prioritario capacidad autónoma, es decir convertirse en *Desarrollo Autónomo Sostenible*. El planteamiento del Desarrollo Humano Sostenible, caballito de batalla del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, tiene que ampliar su perfil principalmente técnico y tomar esto en cuenta si quiere ser una estrategia viable de Solución Durable en la región. Las consecuencias de lo dicho las iremos viendo en los capítulos que siguen.

Dada ya la información general sobre el fenómeno procedo a delimitar mi problemática, a exponer las interrogantes organizadoras, así como a adelantar los posibles desenlaces de las mismas.

El problema que me ocupa

Una vez que las características descriptivas más generales sobre el fenómeno han sido expuestas en líneas anteriores, a continuación plantearé el núcleo a partir del cual construyo la presente entrega. Quiero aquí ser enfático sobre el hecho de que la realidad estadística del fenómeno - particularmente socorrida por los enfoques epidemiológicos y las pretensiones de "gestión de la migración"[17] -, no solo *no es* mi material para el análisis, sino que sirve en la presente entrega, como contraejemplo de lo que no debe de ser hecho al abordar la problemática. Lo anterior simplemente porque ese enfoque, ignora no solo la dimensión institucional de la migración, sino sobre todo porque - al cancelar de entrada la dimensión subjetiva o imaginaria que le es constitutiva -, de nuevo cancela la posibilidad

[15] Que son recursos culturales no formales.

[16] "el paraíso que son estas tierras, se puede fácilmente convertir en un infierno si no sabemos cuidarlo", decía un retornado en el Petén Guatemalteco.

[17] Versión que prevalece en la grán mayoría de los sectores académicos ; el Instituto Nacional de Migración y los servicios de inmigración en prácticamente todo el continente, por obvias razones ; algunas oficinas de la Organización Internacional para las Migraciones y - paradojicamente -, un numero importante de las autodenominadas ONGs.

de la autonomía, ignorandola. Lo que si es objeto del presente análisis es esa tendencia a la compulsión a la repetición institucional, como veremos más adelante.

En especial el cuestionamiento que inspira la reflexión presente es aquel que, tomando el sentido formal de la noción de *desarraigo* como la *pérdida de todo sentido de pertenencia*, se pregunta desde una postura explícita de contraste y desde las organizaciones con mandato humanitario: ¿arraigo a que?, ¿a que universo de valores y a que proyecto de sociedad nos interesa que individuos y comunidades, que han emprendido el desplazamiento en la geografía de los continentes, se arraigen?. Y , por tanto, finalmente, ¿ en que medida facilitar ese arraigo tendría más que ver, para ser consecuente con su mandato, con fortalecer la capacidad de apropiación de los procesos por parte de las organizaciones y de los propios (des)-arraigados, a todos los niveles y menos con el imposible "retorno" [18] a una situación precedente y a una precedente a la precedente y así hasta los *"orígenes de los tiempos"* ?.

Detrás de una postura que aboga por el regreso a un *estado original* ¿ subyace un nuevo intento por ceñir al sujeto a un orden dictado extrasocialmente ?, ¿son las organizaciones laicas con mandato humanitario, el correlato de un proyecto de sociedad en cuya institución reconocemos el germen de la autonomía social, basado en el quehacer cotidiano explícito y autoinstituyente de los individuos autónomos? o ¿son estas organizaciones el paliativo que disimula al sistema cuando este excluye todo aquello que no cabe en sus proyectos ? o ¿son el colector de todo aquello que el sistema expulsa ? o ¿son estas organizaciones todo eso al mismo tiempo y más ?.

Y si esto es cierto ¿cual es el papel de quien quiere convencer de que otro orden social esta en curso, de que solo tenemos que aprender a reconocerlo fuera de las esferas de la dominación por el saber y de la supresión por el encuadramiento ? encuadramiento por ejemplo ¿por la vía de la victimización ?, ¿cual es el papel de las propias poblaciones en tránsito en todo este proceso?.

¿Estamos realmente empujando desde abajo - desde las historias de "debil declive", con palabras de Foucault-, para liberarnos de un orden de cosas heterónomo que nos oprime? o ¿estamos solo empeñados en alimentar un artificio de desahogo - gracias a la compulsión a la repetición institucional - , que de lo que nos "libera" es de un sentimiento de culpa, tejido en la cotidianeidad de los grupos en los que participamos ?, ¿es esta una culpa cuya trama remite a la representación de *lo occidental*, *lo blanco*, *lo burgués*, *la miseria*, *la exclusión*, *el desarraigo* y a toda la ortopedia de las conciencias dictada por el odio a si mismo ? Si fuera así ¿como se establecen los lazos al interior de los grupos?, ¿como se construye ese artificio y como se conforman las redes libidinales, entre los dirigentes y los dirigidos y entre estos ?; ¿que formas toma la ancestral *confesión*, con la respectiva distribución de poder, en la relación entre las organizaciones humanitarias y sus clientelas?.

Me propongo documentar los procesos por medio de los cuales el mandato humanitario es cada vez - en cada intervención - interpretado por quienes atienden a poblaciones que se

[18] Ni se regresa al mismo lugar, ni quien regresa es el mismo que se fue .

han sometido al desplazamiento. No es el fenómeno del desarraigo lo que en primera instancia me interesa en esta entrega, es la construcción de ese concepto por las prácticas de los equipos, lo que llama hoy mi atención. En lo especifico me interesa generar información relevante para ver con nuevos ojos el fenómeno de la exclusión - desde la manera en que se asumen los niveles transferenciales y contratransferenciales en los grupos que atienden a esas poblaciones -, de modo tal que las intervenciones futuras contemplen al menos la posibilidad de que - en el momento de atender y diseñar políticas dirigidas a los desarraigados -, se esta fabricando, paralelamente, no solo una noción, sino incluso y sobre todo, un sujeto. El mandato humanitario en boca de los sectores de iglesia, las agencias del sistema y las organizaciones no gubernamentales, como veremos en la hipótesis principal, fabrica o crea, en el sentido de Castoriadis, al *sujeto desarraigado.*

Una vez hecha la aclaración anterior voy a formular, de la manera más sintética posible, aquello que podría ser una hipótesis de trabajo. Si bien es cierto que en los procesos de planificación estratégica, que se llevan a cabo periódicamente en los establecimientos que atienden a las poblaciones desarraigadas en nuestra región, está en juego un nivel declarado (formal) y un nivel tácito (real), es claro que dicho momento de la vida de una. organización contiene un sinnúmero de variables substanciales, respecto a la permanencia de la misma, que solo excepcionalmente son abordadas.

El calificativo de humanitario está directamente vinculado a una tradición cultural, la de los derechos humanos en occidente, pero también ha sido retomado como calificativo para autodesignar el contenido de una gran cantidad de acciones, en los ámbitos más diversos. Dicha tradición se inscribe a su vez en un campo social histórico en el que, la propia tradición de los derechos humanos, es parte fúndante y que - vista en su versión más autentica, es decir anclada en la tradición greco-occidental -, está directamente vinculada al nacimiento de la democracia y de la filosofía, como interrogación interminable.

En el contexto descrito, el supuesto principal del cual parto consiste en afirmar *que el mandato humanitario, como imaginario social y como institución, fabrica y produce un tipo de sujeto social*, en este caso *el desarraigado* - en nombre de una supuesta universalidad.

> *"Pero la más fuerte postura relativista va en el sentido de argumentar que existe - como una cuestión de hecho, empirica - una marcada diversidad. Esta postura imprime una importante consecuencia para esa diversidad : que ninguna idea trascendental o trancultural del derecho puede ser fundada o acordada y por lo tanto que ninguna cultura abocada o no al fortalecimiento de los derechos humanos internacionale, este justificada para intentar imponer a otros aquello que debe ser entendido como sus propias ideas. En esta fuerte postura, el relativismo cultural contradice necesariamente una premisa básica del movimiento de los derechos humanos."* (Steiner, y Alston, 1996 [19], pp. *193).*

[19] Para una discusión más pormenorizada ver la discusión en torno a la "universalidad" del concepto de derechos humanos en el capítulo 6.

Consiste en afirmar también que en el modo en que se precipita ese mandato, por la vía de las prácticas de los equipos, dentro de los establecimientos mencionados y - particularmente - en la manera en que cada individuo concibe el significado que tiene la practica de ese mandato, esta la clave para entender la especificidad de la relación entre instituyente e instituido para la sociedad de que se trata, en sentido de Castoriadis (1977, p. 162-184). Institución e instituyente de la sociedad que nace con la tradición grecooccidental - con el nacimiento de la filosofia, de la política y de la democracia en la Grecia Antigua - y cuya versión más difundida es la de los carros armados, el integrismo neoliberal, el neo-pensamiento único y no la del *abeas corpus*.

En consecuencia también se encuentra en el análisis de dicha manera de precipitarse del mandato, la clave para entender el nivel de apropiación de un proyecto implícito de sociedad, perfectamente datado y que lejos de ser universal - la universalidad del hombre no nos debe llevar a especular en la bolsa de valores universales de las culturas - se plantea como una forma social más, independientemente - repito - del grado de nuestro compromiso con ella.

Entonces me propongo plantear la interrogante que contiene la construcción del concepto de desarraigo desde la práctica y el ejercicio del mandato humanitario. En un primer momento trataré de ubicar dicho ejercicio y dicha práctica dentro del contexto de lo expuesto, en la descripción de la evolución del fenómeno, misma que se trabajó en la primera parte de este capítulo. En el capítulo sucesivo lo novedoso consiste en filtrar esos contenidos descriptivos, por el tamiz de las prácticas de los equipos en tres momentos. Estos momentos que pudieran considerarse como casos y que están contenidos en los tres bloques, harán posible establecer el material sobre el que mi reflexión, a lo largo del presente documento, se irá construyendo.

Capitulo 2

Interpretar :
el decir del desarraigo o
el desarraigo del decir

Registro e Intervención

A continuación me propongo documentar los procesos por medio de los cuales el mandato humanitario es cada vez, en cada intervención, interpretado por quienes atienden a poblaciones que se han sometido al desplazamiento. En lo especifico me interesa generar información relevante para ver con nuevos ojos el fenómeno de la exclusión, de modo tal que las intervenciones futuras asuman al menos la posibilidad de que, en el momento de atender a los desarraigados, se este fabricando paralelamente, no solo una noción sino incluso y sobre todo, un sujeto. El mandato humanitario, como veremos, en boca de los sectores de iglesia, las agencias del sistema de Naciones Unidas y las organizaciones no gubernamentales, *fabrica*[1] , la mayoría de las veces "sin saberlo", al *sujeto desarraigado.*

Rastreando una interrogación:
Tierra- no-tierra (desarraigo)-Tierra-otra

En las líneas que siguen voy a presentar cuatro viñetas referidas a un registro en diarios de campo, paralelo al registro etnográfico comunitario; enseguida presentaré, la puesta en marcha de un dispositivo de análisis y finalmente haré lo mismo con la devolución de un registro, cuyo origen son las sesiones de supervisión colectiva, de ese mismo grupo, por la vía de una propuesta de líneas de trabajo, bajo la modalidad de ejes temáticos. Son estas algunas de las iniciativas en las que he tenido la oportunidad de participar y que están orientadas a la atención de estas poblaciones. A lo largo del presente documento regresaré sobre estos casos para utilizarlos como material empírico del análisis.

Resumiendo voy a interpretar procesos dentro de equipos que atienden a poblaciones desarraigadas, voy a abordar tres momentos de un proceso, que tiene que ver con la raíz semántica del vocablo Tierra y de su derivación negativa en la noción de desarraigo, como *ausenciadetierra*[2].

Integro aquí los elementos que servirán de puente - *Guia de lectura* -, para analizar la información a continuación[3]. Independientemente de la riqueza que pudiera tener cada uno de los apartados que expongo a continuación, en su elección hay ya un criterio - en última instancia -, de utilidad.

---

[1] En el sentido de Castoriadis, es decir impone una forma individuo y no otra, ver el capítulo 3.
[2] El equivovco de lo que llamo la *metafora de tierra* consiste en que, precisamente mientras que *desarraigo,* si somos literales, es ausencia de raíces, el uso común, particularmente por parte de sectores que se reconocen con el imaginario profético (ver cap. 5) , se refiere más claramente a ausencia de tierra.
[3] Esta precisión mayor la emprendo gracias a la lectura atenta y la sugerencia puntual de Lydia Fernandez.

El aporte al análisis que cada uno de los apartados hace lo abordo puntualmente, al final de cada uno de estos parágrafos y más en profundidad en los capítulos siguientes. El contenido que me interesa de esos tres momentos es como sigue :

1.- Un registro paralelo: *Tierra* (-no *tierra*): un equipo interdisciplinario formula una demanda, ante el limitado impacto de un programa de reciclaje de suelos, trabajado desde una perspectiva técnica formal, en una región selvática tropical habitada por migrantes indígenas provenientes de bosques de pino encino. Material: diarios de campo (a continuación)[4].

2.- La puesta en marcha de un dispositivo : *Tierra en los equipos* : Ejercicio Corralones, en el que en un esquema de supervisión colectiva temática, se plantea la dimensión institucional y de grupo del proceso de construcción de la noción de desarraigo, por la via de la puesta en funcionamiento de un dispositivo. Material : cuestionario (ver apéndice 1).

3.- Una intervención orientada a la creación de capacidad de gestión autónoma : ***Tierra emergente***: registro paralelo y explícito en una red de trabajadores de la salud mental, por medio de la devolución de una memoria. Material : memoria del evento (ver apéndice 2).

Parágrafo 1

Sección de Viñetas

De la tierra prometida
a la explicitación del origen del mandato.
Un registro paralelo a la etnografía comunitaria.

Los orígenes más inmediatos de esta interrogación se remontan a un trabajo de campo prolongado en comunidades de migrantes indígenas en Chiapas entre 1991 y 1995. En ese entonces mi participación en un equipo interdisciplinario de intervención en comunidad (nunca tuvo este nombre a pesar de que de eso se trataba), se formalizó a partir de una demanda del equipo, no de la comunidad.

Demanda en el sentido de que en función del perfil técnico *duro* de la intervención en curso, el equipo se habría topado con dificultades que, después de unas semanas de iniciar el trabajo, se develaron substancialmente ligados a los aspectos transculturales y psicosociales. Aspectos relacionados a su vez a la condición de migrantes de quienes formaban parte de las comunidades que participaban en el programa, pero igualmente

[4] El trabajo de interpretación de la narrativa de migración a que se refiere a esta experiencia fue abordado en otra parte, ver Miranda y Vasquez 1996.

relacionados con una particular confusión respecto a la explicitación de los propósitos de la intervención, por parte del equipo en cuestión. Estos aspectos se tornarían centrales en la búsqueda de una apropiación, por parte de la comunidad, de los contenidos de las capacitaciones[5].

El primer problema fue la construcción de la demanda, en efecto las comunidades no habían pedido ni la participación del equipo en cuestión, ni tampoco la adición a este de un "profesional de las ciencias sociales". En un principio la demanda se había ido acordando con dichas comunidades, en virtud de encontrarse estas inmersas en una zona bajo el régimen de área protegida (El Ocote)[6]. Es claro que esta situación partió de una concepción según la cual las agencias involucradas, en este caso la agencia de conservación de vida silvestre que financiaba a la ONG con quien yo colaboraba y la agencia académica de gobierno que aportaba los fondos para la colaboración, *sabían* lo que convenía tanto al desarrollo de un programa de conservación, como a las comunidades que se encontraban dentro del área por conservar.

La colaboración estaría dada en el contexto de la formación de un Consorcio en el que participaban tres ONGs locales y un establecimiento académico de gobierno, mismo que proveía de los fondos para la misma. Una vez formalizada la colaboración se inició un trabajo que consistió en reconocer las características de dichas comunidades, diseñar y poner a funcionar una estrategia de intervención y presentar los resultados del trabajo.

Las características de dicha estrategia respondían a una hipótesis principal en el sentido de que el término *tierra*, en la narrativa de las historias de migración enunciadas por los líderes formales hombres y contenido en los gestos cotidianos de las líderes informales mujeres, parteras empíricas, debía ser trabajado como una significación imaginaria social.

> *"El imaginario radical es como social-histórico y como psique/soma. Como social histórico, es torrente abierto del colectivo anónimo ; como psique/soma, es flujo representativo/afectivo/intencional. Aquello que en lo social histórico, es posición, creación, hacer ser, le llamamos imaginario social en un sentido primero del término, o sociedad instituyente. Aquello que, en la psique/soma es posición, creación, hacer ser para la psique/soma, lo llamamos imaginario radical." (Castoriadis 1975, pp. 493.)*

---

[5] Nótese que estas capacitaciones en técnicas de reciclaje de suelos, fundamentales - objetivamente hablando - para enfrentar el deterioro característico de ese recurso de la llamada agricultura de ladera, con la correspondiente técnica típica de la agricultura mesoamericana de tumba-roza y quema, eran parte de un programa financiado por una agencia internacional que, lógicamente, estaba evaluando el impacto del programa que en otros lugares, como Honduras, había tenido éxito. Debido a esta circunstancia el equipo - que estaba formado por dos ONGs locales -, y sobre todo las coordinaciones de estas, tenían una necesidad urgente de ver un impacto mayor, para justificar ulteriores financiamientos.

[6] Esta lleva ese nombre, que comunmente sirve para designar las distintas clases de pino características del bosque de pino-encino de los Altos de Chiapas y no de la selva tropical, por ser ese el nombre de un rancho que servía de campamento para las primeras exploraciones del área. Primeras exploraciones llevadas a cabo por Miguel Alvarez del Toro, mismo que "bautizaría" con ese nombre, suponemos por economía, esa selva. El nombre de El Ocote es solo chiapaneco. Esa selva que es parte de un corredor biológico y también conocida como Selva Zoque, se llama en el estado de Veracruz, Uxpanapa y en el estado de Oaxaca, Chimalapas.

En esa perspectiva *tener tierra* o *no tenerla*[7], como enunciado, tenía (y tiene) fuertes implicaciones para los procesos de identidad. Entendidos estos como la trama del sentido de pertenencia, imagen de si y construcción de la autoestima y tiene fuertes implicaciones particularmente para los procesos de apropiación y gestión autónoma de esos mismos procesos.

Antecedentes generales

Volviendo a la demanda, esta se origina en motivos manifiestos que se referían a un impedimento de tipo "técnico": el relativo escaso impacto de un programa de mejoramiento agrícola en comunidades de migrantes del altiplano a la selva tropical, en el estado sureño de Chiapas, México. El periodo en el que se desarrolló dicha experiencia fue el comprendido entre el año de 1991 y el de 1995, coincidiendo en su última etapa (1994) con la situación derivada en esa región del levantamiento del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional.

En el origen de la demanda existía una hipótesis tácita sobre las razones del escaso impacto del programa mencionado. Razones "técnicas" repito, de obstáculos sentidos y ligados a los aspectos formales de la educación o al desconocimiento de los recursos en ese hábitat particular por ejemplo. No obstante ese reconocimiento formal de los obstáculos repetidamente se hacían alusión, sin asumirla, a una condición común a los miembros de esas dos comunidades: el hecho de que fueran personas desplazadas. Esto se daba particularmente en un sentido "objetivo" - léase extrañamiento respecto a un medio ambiente desconocido - incluyendo suelos, fuentes de agua, flora y fauna.

Faltaba para el análisis y la intervención, como si pudiera ser desligado de lo anterior, lo referente a la *situación subjetiva* de estas comunidades, derivada de su condición de desarraigados. Incluyendo claramente en la especificidad de la situación mencionada la coincidencia de migración y etnia , versus desarrollo. Aclaremos de paso que en este primer caso, ni el equipo ni las comunidades beneficiarias del programa en cuestión, cabrían en la definición tradicional de víctimas de guerra. No obstante, visto que en el origen de muchas de las migraciones de los Altos de Chiapas a las selvas tropicales de la región hubo despojo abierto o velado, podríamos decir que las comunidades de El Ocote, retomando algunas de las precisiones reveladas por el reciente levantamiento de los indios en ese estado, fueron hace 25 años *víctimas de la guerra institucionalizada.*

Lo que a continuación se presenta son algunos de los elementos que hacen posible abordar el problema de la implicación del equipo que interviene y de la posibilidad de que este asuma dicha implicación, gracias al análisis de la manera en que ese construye la noción de desarraigo. Esto será retomado en los capítulos siguientes, no obstante a continuación se presentan las viñetas correspondientes, mismas que se refieren al registro paralelo a la etnografía comunitaria, en los diarios de campo mencionados.

---

[7] En Tzotzil que es la variable del maya hablada por una parte importante de los migrantes indígenas de la zona, la expresión *ir a buscar otra tierra* significa simultaneamente *ir a buscar otro pueblo, otra gente.*

II.1.1.- Los diarios de campo de El Ocote[8].

¡Véncete y mortifícate !

Anita es bióloga y tenía, en el momento en que se trabajó en El Ocote una experiencia larga en educación ambiental en la zona, había trabajado anteriormente en una comunidad de migrantes Chinantecos (indígenas provenientes de Oaxaca), en Marques de Comillas. Estos se habían beneficiado de las políticas de dotación de tierras de los años 60s.

Por las características de las comunidades en las que operó el programa de reciclaje de suelos, particularmente en época de lluvias, al término de las jornadas, en las que se participaba de las distintas actividades de aquellos miembros de la comunidad que se habían inscrito en el mismo y de sus familias, era frecuente que se hablara del trabajo realizado. Anita tenía en un principio la responsabilidad de fortalecer, con la ayuda de la promotora interprete Tzotzil, de nombre Socorro, entre otras ecotécnicas, las prácticas de terraceo y labranza mínima entre los participantes, hombres en su inmensa mayoría. En un período posterior de la intervención que narro, Anita se concentró más en el trabajo con mujeres, particularmente en apoyar el desarrollo de la economía de traspatio.

En esas sesiones se hablaba a menudo de cuestiones temáticas, en términos generales como veremos, incluso en los casos de los otros participantes en el equipo. Mucho tiempo dedicaba cada uno a ilustrar sus competencias profesionales refiriéndose a la práctica de la jornada que concluía. El caso de Anita no era la excepción, salvo que, a diferencia del programa directamente abocado al reciclaje de suelos por técnicas de terraceo y labranza mínima, el programa a su cargo, es decir aquel que estaba orientado más en general a la educación ambiental, no estaba siendo cuestionado por la agencia donante. Esta agencia había enviado en fechas recientes una misión de evaluación, misma que había insistido en el numero reducido de miembros participantes.

Como habríamos constatado más adelante una de las recomendaciones de dicha misión habría sido la de (re)incorporar (ver más adelante) a un "científico social" al equipo, con el propósito de que este apoyara, para *entender mejor* las causas más profundas de dicha escasa filiación al programa. En todo caso, repito, a pesar de que Anita no estaba siendo cuestionada particularmente, ella si participaba de una especie de angustia persecutoria respecto al propio profesionalismo y a su impacto en el proyecto. A ese clima de desconfianza, quien escribe estas líneas participó involuntariamente en la parte de quien "hubiera tenido las competencias para establecer el *factor externo*" que hacia que el programa no tuviera el éxito esperado.

[8] Con el propósito de guardar el anonimato y reconocer la propiedad colectiva de la autoría en el material que presento, los nombres originales fueron cambiados. Por el carácter de la información que aquí presento exccepcionalmente se hará uso de la primera persona del singular.

Es en las condiciones descritas que las sesiones de sistematización se llevaban a cabo no sin sorpresas, particularmente desde el momento en que, las intervenciones de quien escribe empezaron a poner mayor énfasis en factores endógenos internos y particularmente en aquellos que denotaban las implicaciones latentes de un modelo de abordaje. Atención en factores como por ejemplo las historias de vida de cada uno de los miembros del equipo y no tanto en aquellos ligados a supuestas características de las comunidades.

Fue así que se pudo establecer que antes de llegar al estado de Chiapas, para hacer el trabajo que se describe arriba, Anita había vivido en la Ciudad de México en cuya periferia el padre habría establecido una pequeña granja, como pasatiempo. Es en este lugar en dónde Anita habría "descubierto" su vocación por la vida en el campo, misma que más adelante habría desarrollado al ingresar a la carrera de biología y al orientar sus habilidades hacia la educación ambiental.

Anita era en el ámbito que le correspondía, la responsable, del pequeño equipo compuesto por ella y Socorro. Su relación con esta era particularmente compleja. No obstante la propia Anita contaba con un familiar indígena, su abuela, ella se pensaba como una joven urbana que nunca "lamentablemente" había tenido contacto con esa cultura(-otra). La jerarquía respecto a la promotora Socorro, una jerarquía formal dentro de la organización basada en una merecida reputación, venía reforzada por una jerarquía profesional y - veladamente - por una jerarquía en el plano cultural.

No obstante Anita dependía de manera absoluta de Socorro en el momento en que - principalmente - las mujeres de las comunidades empezaban a hablar en Tzotzil. Esto ocurría, según pudimos verificar, no solamente porque las mujeres eran de pocas palabras en "castilla", sino también por aquello que compartían con Socorro : la identidad basada en rasgos étnicos. Rasgos que definitivamente no compartían con Anita.

Esto ocurría con particular frecuencia una vez que las conversaciones se separaban de los tecnicismos de la horticultura, traducidos a lenguaje común según los cánones de la educación popular. Horticultura que por otro lado, como se ha documentado ampliamente, solamente en el universo de supuestos y buenas intenciones de algunas ONGs, es un patrimonio de las mujeres indígenas en México al menos. Cuando esta separación se daba lo que antes en Anita era autosuficiencia, se convertía en sumisión y perplejidad.

La abuela de Anita había migrado de Juchitán, Oaxaca, a la Ciudad de México. Es lugar común referirse a las mujeres Juchitecas, objetos de adoración de Frida Kahlo, haciendo alusión a la muy singular manera de organizarse familiarmente en ese grupo. Efectivamente más allá del lugar común del matriarcado es cierto que cuando se visita Salina Cruz, Tehuantepec, Juchitan o cualquier otra población del

Itsmo, no es difícil ver a las mujeres altisonantes, apropiadas de los espacios comunes en el mercado o en la plaza pública. Mientras que los hombres - en la mayoría de los casos -, descansan en las casas y en ocasiones se encargan de las labores domesticas.

Anita tenía mucho más de lo que ella creía de su abuela Juchiteca, en la voluntad de llegar a Chiapas una vez egresada, a pesar de la oposición de su padre, se confirmaba también, ese rasgo característico de las mujeres Tehuanas. Como muchas de ellas Anita tenía una voluntad inquebrantable y una resistencia física envidiable. Particularmente esta última fue explotada por ella para someter a quien estas líneas escribe, sobre todo una vez que la insistencia en el tema de la abuela Tehuana, empezó a ser incomodo[9]. Siguiendo de lejos los pasos de Anita por los senderos de la Selva de El Ocote, una mañana bajo el sol ardiente y exhausto de caminar, me vino a la boca, no sin una cierta hilaridad amarga, la siguiente consigna: ¡Véncete y mortificate!.

"Puedes sembrar lo que quieras,
pero solo vas a poder cosechar puro chile."

Jesús es agrónomo y en las comunidades de El Ocote era el responsable del programa de reciclaje de suelos. Tenía bajo sus órdenes a Juan, el técnico agropecuario de quien se hablará más adelante. Jesús había estado en una capacitación en Honduras, para aprender la técnica de terraceo, gracias al denominado aparato A. Este consistía en una especie de compás fabricado con tres pedazos de madera, precisamente en forma de A y un péndulo que colgaba del vértice y que posibilitaba que se marcaran las *curvas de nivel,* por donde habría de pasar la terraza, respetando la orografía de las parcelas y evitando así su erosión.

El uso de este aparato no solo era muy técnico sino que los beneficios que traía eran evidentes. Esto era para Jesús, quien había visto los espectaculares resultados del uso de esa técnica por campesinos hondureños no indígenas ni migrantes, lo más paradójico. En su universo de agrónomo cualquier noción que se acercara a la más mínima manifestación de la subjetividad humana, era rápidamente descalificada por la vía de la broma con fuertes contenidos sexistas. No obstante lo anterior, en la evaluación del programa de la que se habla arriba, el trabajo de Jesús habría sido el más cuestionado, razón por la que la incorporación de una persona proveniente de las "ciencias sociales" fue durante la experiencia, tolerada no sin una cierta ambivalencia.

La circunstancia de Jesús era particularmente crítica, padre de dos menores y esposo de una pariente del director de la ONG para la que trabajaba, Jesús había tenido experiencia, particularmente en establecimientos de gobierno. Su llegada al ambiente de las ONGs en Chiapas, se debía a que, una vez casado, había dejado la Ciudad de México, para reunirse con su actual compañera en el lugar de origen de

[9] Como señala acertadamente Radosh, ella nunca pidió saberlo.

esta, en Veracruz. Aquí había tenido fuertes diferencias con la familia política, en particular debido a que, tratándose de propietarios de terrenos rancheros y siendo él mismo un profesional "*sin tierra*", su destino hubiera sido trabajar como empleado de dichos parientes.

Jesús tenía una vocación muy especial por el trabajo de campo, entre él y Juan, el técnico, lograban hacer excelentes trabajos en las milpas. Durante la experiencia establecieron diversas parcelas demostrativas, no solo de la técnica de *terraceo* sino incluso de los distintos tipos de abonos verdes que podían ser utilizados para mejorar la calidad de la tierra. Estas eran razones de más para aumentar su desesperación al ver que no solamente los miembros de las comunidades no se inscribían al programa, sino que incluso algunos de ellos habían desertado o se estaban escondiendo para no participar en las actividades.

Durante las primeras sesiones de sistematización por las tardes encontramos en el equipo de Jesús y Juan mucha resistencia a hablar de la misión de la agencia donante y, particularmente, de los términos de la evaluación. A menudo se hacían comentarios descalificando o simplemente relativizando la competencia de quien habría llevado a cabo dicha evaluación. Esto se hacia aduciendo al hecho de que esa se había concretado después de una visita muy rápida, de personas sin experiencia de campo y poco informadas de las condiciones del terreno.

Conociendo los modos de operar de muchas agencias es muy probable que todo esto fuera cierto, no obstante, una vez que transcurrieron los meses, no fue difícil percatarse de que efectivamente había otras razones de fondo por las que el programa no había logrado los objetivos esperados. Incluso llegó el momento en que, entre la desesperación de Jesús y Juan y un cierto sentido económico de algunos de quienes estaban inscritos en el programa, estos dos compañeros, quien escribe estas líneas, Anita y Socorro, pasamos de lo puramente demostrativo y participativo a lo protagonistico. Las cosas se habían deteriorado tanto que súbitamente nos encontramos haciendo nosotros el trabajo que debería hacer cada uno de los campesinos inscritos en el programa.

Hacer conciencia de semejante cosa hizo que viniera un período de mayor acercamiento entre el equipo, particularmente con el propósito de elaborar la experiencia y tratar de entender colectivamente lo que ocurría. En esta etapa del trabajo fue muy interesante saber que el padre de Jesús había trabajado durante años en las compañías de desmonte. Mismas que, durante las décadas de colonización del trópico húmedo en México, fueron muy activas en el sudeste particularmente. Los constantes desplazamientos del personal empleado por estas compañías, hacía difícil la vida de las familias.

Era esta la historia de migración del propio Jesús, quien habría encontrado su vocación primera en los testimonios narrados por el padre, cada vez que regresaba de haber concluido un período de desmontes. En una ocasión pregunté desde la

ignorancia de quien no ha tenido contacto profesional con la agricultura, pero también con el objeto de dar a Jesús el lugar que tanto había sido cuestionado, por los acontecimientos de los últimos meses: ¿en esta parcela se puede sembrar jamaica ? a lo que Jesús respondió con una frase "celebre" de su padre : "se puede sembrar lo que quieras, pero solo vas a cosechar puro chile".
¡Ya me voy a Chimalapas !

Socorro es promotora e interprete, su trabajo era muy importante para el equipo, no obstante lo cual ella participaba muy poco en las sesiones de sistematización. A menudo, mientras se discutían los diversos temas, ella estaba en casa de alguna de las mujeres de la comunidad hablando "en lengua" y afinando cuestiones logísticas. Cuestiones particularmente ligadas a la comida y los víveres. Siempre que había cuestiones importantes o álgidas que tratar, con las autoridades de la comunidad, se consultaba con ella y se hacía en particular con respecto a las mujeres líderes informales parteras empíricas. En este campo Socorro era pieza clave[10].

Como ya mencioné en la primera parte entre Socorro y Anita había una relación muy compleja. En esa relación eran claras las fronteras culturales y había una especie de acuerdo tácito al respecto. Socorro tenía una enorme necesidad de trabajar, por su condición de madre jefa de hogar, no tenía ningún entrenamiento formal, además de los cursos de capacitación en educación ambiental y ecotécnicas que la propia ONG, de la que era parte, le había proporcionado. Por otro lado Socorro sabia que era indispensable, para la operación del programa en particular con las mujeres, pero no estaba dispuesta a hacer mucho más de lo que contractualmente debía hacer.

En las horas en que se esperaba que ella estuviera activa Socorro desarrollaba sus relaciones con la comunidad. Era este su modo particular de asumir las expectativas que la organización había fincado en ella, como profesional. Además de su particular simpatía, Socorro tenía un gusto especial por la comida. Este último aspecto había sido ya un punto de desencuentro con Anita que se preocupaba por la salud de Socorro y también por su capacidad para soportar las largas caminatas.

A diferencia del resto del equipo la promotora bilingüe parecía estar muy integrada a la vida cotidiana de la comunidad. Con los integrantes de esta y particularmente con las mujeres que la veían como una autoridad, hablaba largamente sobre "cuestiones bíblicas", muy en particular sobre los hábitos y las costumbres que cada uno de los distintos cultos exige a sus feligreses. Mientras que Socorro practicaba del culto Evangélico, la mayoría de los habitantes de las comunidades en donde se trabajaba eran Adventistas del Séptimo Día. Fue Socorro quien me hizo saber que según los estrictos preceptos de este culto en esas comunidades no se veían ni puercos ni gatos.

---

[10] Consultar que no quería decir hacerla participe del análisis que precedía a la toma de decisiones importantes (ver capítulo 8).

Dos aspectos relevantes respecto a lo que fue posible saber de Socorro es que, como en el resto del equipo había también en su historia personal, una historia de migración. En efecto como muchos otros evangélicos expulsados de San Juan Chamula, Socorro había pasado parte de su infancia en una colonia de San Cristóbal de las Casas, que lleva el nombre de Palestina y que precisamente fue fundada para servir de refugio a los expulsados. El otro aspecto que me parece importante es que Socorro muy pocas veces se refería a si misma para hablar, sin embargo había un acontecimiento de su vida, al que ella hacia constante referencia y que era un curso de capacitación al cual ella había asistido en la región oaxaqueña de esta misma selva, conocida como Chimalapas.

No fue sino después de varios meses que pudimos averiguar que esa referencia constante poco tenía que ver con los contenidos de la capacitación y mucho con el encuentro con un promotor del cual Socorro había quedado enamorada. Desde entonces no fue difícil que, cada vez que a Socorro se le saludaba, se obtuviera de inmediato una gran sonrisa, porque el saludo que se había hecho oficial era : *¡Ya me voy a los Chimalapas !.*

El secreto del río.

Juan era técnico agropecuario y colaboraba bajo las disposiciones de Jesús. Al igual que Socorro tenía mucha aceptación en la comunidad. No cabe la menor duda de que esto se debía a que, por sus orígenes campesinos en el Estado de Veracruz y la orientación pragmática de su entrenamiento, él representaba una gran ayuda para los campesinos de las comunidades. Y no era para menos Juan podía desempeñar con gran destreza todas las labores del campo como *chapear*, cortar leña, mover ganado. También poseía un conocimiento técnico muy valioso respecto a cultivos, plagas, enfermedades de las pequeñas especies domésticas etc.

Pero las coincidencias con los miembros de las comunidades iban más allá de lo estrictamente obvio, a diferencia de su coordinador Jesús, Juan hablaba de cosas prácticas con gran sencillez y con un lenguaje muy familiar a la gente de campo. Compartía con estos cuestiones tan importantes como una cierta espiritualidad religiosa, sin que fuera particularmente devoto, un sentido del humor muy simple, casi siempre basado en una sensibilidad sexista o etnocéntrica y algo que llamaba particularmente la atención, que era una *apariencia de pertenecer.* Esta última tenía múltiples facetas pero la más notoria y a la que aquí nos queremos referir consiste en que Juan, a diferencia de los demás miembros del equipo, estaba siempre muy limpio y aliñado.

Efectivamente Juan, como en el cine de Hollywood, no importaba qué estuviera haciendo, cuanto hubiera caminado bajo la lluvia o cuanto hubiera cargado de leña etc. siempre conservaba, no digamos la pulcritud porque sería una exageración, pero definitivamente la compostura. Por más que se haya vivido durante períodos largos en las zonas rurales, el hecho de haber estado desde pequeño al lado del padre en las

faenas del campo, es algo que no puede ser borrado de la apariencia de un sujeto y este era el caso de Juan que, a diferencia incluso de Anita, nunca perdía el estilo.

Durante las sesiones de sistematización Juan se mantenía generalmente callado y siempre a una cierta hora desaparecía con cara de aburrido y como dirigiéndose a hacer algo muy importante y placentero. Pasaron varios meses antes de descubrir que, además de lo ya expuesto arriba sobre lo que Juan compartía con los campesinos locales, había un aspecto fundamental de esa comunión que era precisamente, el cuerpo. Efectivamente a diferencia de aquellos que - por abreviar - habíamos pasado por la universidad y estabamos dedicados al *trabajo intelectual*, Juan como los miembros de las comunidades en donde habíamos pasado ya varios meses, se comunicaba *de bulto,* es decir *con el cuerpo,* vía gestos y actitudes corporales.

La última vez que visitáramos esas comunidades, en esta ocasión acompañando a uno de esos doctores muy famosos de la universidad de Stanford interesado en la zona, se hizo una visita al río de una de las comunidades. Fue entonces cuando Juan explico que era ahí en donde los pastores hacían los bautizos, donde se daban cita los enamorados - como en la música vernácula -, donde se lavaba la ropa y ¡eureka ! donde se hacia el baño diario.

En esas comunidades existía una red local de distribución de agua que llegaba a las casas y había una llave en la plaza - generalmente habilitada en campo de basquet-ball - . Mientras que el resto del equipo hacíamos malabares para asearnos en dicha llave, Juan durante todos esos meses había disfrutado de un baño en el río y había lavado ahí su ropa. Como cuando uno evita regalar jabones a los festejados, para no ser mal interpretado, Juan nunca había sugerido que los demás nos bañáramos en el río. Seguramente lo hizo para evitar que nosotros lo interpretáramos como una insinuación de que estabamos desaseados. A la distancia creo, finalmente, que esta discreción, por la que estuvimos ignorantes durante tanto tiempo, era otra de las complicidades que Juan compartía, sin decirlo, con los campesinos de las comunidades de El Ocote.

Guía de lectura. Algunos conceptos van a permitir *puentear* el análisis de la información que acabo de presentar aquí arriba : en el plano general la experiencia en El Ocote y su registro en los Diarios de Campo, ponen de manifiesto los límites del criterio de abordaje tecnocrático y resaltan la emergencia de los niveles no formales de todo dispositivo, en este caso por la vía de los contenidos transferenciales y contratransferenciales del equipo. El vehículo para el registro - como se ha dicho anteriormente -, va a ser la historia de migración de cada uno de sus miembros. Dicha relación general se verá precipitada, según una lectura que vincula, la viñeta sobre Anita con la variable étnica, la profética y la de género ; la viñeta sobre Jesús, con la variable sobre cultura tradicional en general y también

- aunque esto no se vuelve a abordar bajo ese nombre[11] -, con la variable de la crisis del rol masculino, en particular ; la viñeta sobre Socorro tiene una particular relevancia respecto a la variable de la identidad - para distinguirla de *lo étnico* en la variable étnica occidental -, del afecto y claramente a la variable profética ; por último la viñeta sobre Juan tiene relevancia particularmente en el cruce entre la cultura tradicional y la técnica.

En general y proyectando la trascendencia de la información, este parágrafo tiene un vínculo con el paradigma del desarrollo, particularmente y por supuesto, con la manera de entender la universalidad del mandato. Universalidad y en especial la referida al derecho al desarrollo y más en general a los derechos económicos y sociales. Este análisis será retomado, con distintos niveles de profundidad, en los capítulos siguientes y en particular en el capítulo 8.

Paragrafo 2

La puesta en marcha de un dispositivo

Tierra en los equipos

Talleres de Experiencias Solidarias en Salud Mental

Los Talleres de Experiencias Solidarias en Salud Mental nacen como una iniciativa que busca llenar el enorme vacío respecto del trabajo psicosocial, con personas y comunidades víctimas de la guerra en la región Centroamericana y Andina[12].

En un principio las experiencias de atención referidas en este espacio estuvieron marcadas por factores externos, principalmente ligados a los rigores impuestos por la emergencia y una demanda de intervención en crisis, particularmente álgidos en los años 80s. Esta demanda, inclusive determinó los primeros intentos por trabajar en una perspectiva de prevención. Los factores internos, funcionales a los anteriores, tenían que ver en primer lugar con la adopción, por fuerza mayor, de un abordaje sobre todo de tipo clínico. La formación de los equipos y el diseño de políticas en las agencias donantes, retomarían - también influenciados por el perfil de recursos humanos capacitados y de experiencias sistematizadas disponibles -, la experiencia de los efectos de la guerra, en la especificidad con que se presentaron en el cono sur y la trasladarían a las regiones de América Central y a la Zona Andina.

Esta característica había limitado la creación de capacidad adaptada a la nueva realidad del desarraigo, tanto en el trabajo preventivo en salud mental, como en la ampliación de los enfoques hacia el trabajo con comunidades. El primer obstáculo a vencer tenía que ver con la ampliación de los criterios del abordaje por un lado - ampliación al interior de la

[11] El tema de género que obviamente incluye el problema de la crisis del rol masculino como proveedor es considerado aquí como de suma importancia. No obstante lo anterior, en la presente propuesta viene asimilado al problema de la autonomía, pero es también un tema para otra tesis.

[12] Actualmente según entiendo este mismo modelo, entre cuyos principales artífices está El Productor en Costa Rica, esta siendo trabajado para adaptarse a la realidad de trabajo de la región Andina.

disciplina - desbordando el enfoque clínico y con la ampliación de la disciplina hacia afuera es decir en sentido interdisciplinario. En segundo lugar tenía que ver con la formación extendida de trabajadores de la salud mental que, beneficiándose de la ampliación de los criterios mencionada, pudieran hacer frente a una situación social, política y cultural, misma que se hacia cada vez más compleja.

Disciplinariedad y gestión del conflicto

Conforme los Talleres avanzaban[13] la inclusión de temáticas desde los terrenos geográficos, culturales y situacionales de cada participante fueron marcando la pauta para hacer una lectura distinta. Esta habría partido de lo especifico del trabajo con poblaciones golpeadas por el conflicto y por sus efectos para la subjetividad de las mismas, gracias a la metodología de supervisión colectiva. Temáticas como la promoción de un principio de no victimización de las poblaciones, así como las referidas a la pertinencia central de lo interdisciplinario y lo intersectorial - en el campo de la gestión social -, también fueron dando la medida de la transformación sociopolítica y cultural de la región y de los cambios que silenciosamente se operaban dentro de los equipos.

Estos últimos aprovechando el espacio de los Talleres tuvieron la posibilidad de confrontar y compartir experiencias que, desde el campo psicosocial, rebasaban el limite de la pura gestión del conflicto, cristalizándose en propuestas estratégicas integrales. El mejor ejemplo de este proceso es la creciente participación de la sociedad civil organizada en espacios de concertaciòn y de toma de decisiones, en las regiones antaño afectadas por los conflictos armados, como forma última desde lo social y única posibilidad de hablar de salud psicosocial[14].

La paz duradera y las exigencias de transformación del dispositivo: la noción de desarraigo.

El proceso descrito nos condujo a plantearnos las interrogantes de trabajar la temática psicosocial, en una situación social y política de cese del fuego, caracterizada por un diagnóstico y una prevención afectada por la interferencia sociopolítica. Nos enfrentamos a las complejas interrogantes que planteaban los procesos de construcción de consensos y, consecuentemente, a las implicaciones que en el nuevo contexto conllevan los procesos de cuestionamiento severo de la identidad (ver el capítulo 7) .

---

[13] La incorporación de quien escribe sería a partir del Taller No. V. En los primeros días de mayo de 1999 se efectuó el No. X.

[14] El título de Experiencias Solidarias de Salud Mental no es una invención. Como veremos más adelante una de las enseñanzas de esta experiencia, con todo el bagaje sociopolítico que lleva consigo, es precisamente que salud mental solo es concebible, como categoria de análisis, en la medida en que equivale a ejercicio pleno, tanto desde "lo individual" como desde "lo social" de la autonomía y de la autonomía como autolimitación. (ver más adelante)

En este nuevo escenario los Talleres tuvieron que poner a prueba de nuevo su flexibilidad en tanto que dispositivo. Esta flexibilidad fue poco a poco materializandose en un planteamiento que, si bien incluía las implicaciones del conflicto y del postconflicto bélico, también contenía un planteamiento nuevo y mas abarcativo. Se trata de la inclusión, en el diseño de estrategias, del concepto de *desarraigo*.

Convocatoria y formulación de demanda

Después de una corta estancia en la región centroamericana, en la que se me habría invitado a participar en los Talleres de Experiencias Solidarias (V, VI), una vez restablecida mi residencia en México D.F., se me volvió a invitar bajo una convocatoria que me pedía la presentación de un caso, en el evento numero VII. Dicha presentación tendría que formularse teniendo en cuenta dos temas centrales :

1) Recursos de la comunidad, incidencia en la planeación de intervenciones que favorecen el empoderamiento. Las respuestas de los equipos.

2) El fortalecimiento de los equipos que trabajan en el terreno con personas afectadas por la violencia.

A dicho encuentro, cuya convocatoria sería formulada por una Asociación Civil basada en Costa Rica con la que yo había colaborado y otra basada en Chile, asistieron, como en otras ocasiones, representantes de equipos de ONGs que trabajaban con poblaciones víctimas de guerra y desarraigados. Organizaciones de México D.F. y Chiapas, Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica, Colombia, Perú y Chile.

La respuesta de quien escribe a dicha convocatoria habría sido en el sentido de poder, mediante la formulación y la puesta en funcionamiento de un dispositivo de análisis, tener acceso al nivel no formal o dinámico del grupo. Como en otras ocasiones, en que se negociaran los términos de mis participaciones, esta propuesta había sido acogida positivamente. De modo formal se trataba de completar un cuestionario abierto cuyas preguntas guías eran como sigue :

1) ¿Me he sentido personalmente desarraigado ?
2) ¿Que o quien me ha hecho sentirme desarraigado ?
3) ¿En que circunstancias he dejado de sentirme desarraigado ?

Sin hacerlo explícito esta contrapropuesta se puede decir que no era tal, puesto que estaba presentando un caso, que era precisamente el propio grupo reunido en el Taller No. VII de Experiencias Solidarias en Salud Mental. A continuación presento la sistematización de la información obtenida.

Nota sobre procedimiento.

Como en el caso del análisis de las historias de migración de las comunidades Tzotziles de El Ocote (Miranda y Vazquez op. Cit), en el caso de la información contenida en el Apéndice No. 1, sobre el Ejercicio de Corralones, e incluso en el tercer apartado de esta sección donde se expone sobre la devolución de la memoria del taller, la técnica - ojo no *el método* - , consistió en dar un valor a cada expresión, para de ahí transferir esos valores, agrupándolos a un *marco de expresión*. Las categorías y los conceptos por medio de los cuales esta información fue analizada y los resultados a los que se llegó, están desarrollados en los próximos capítulos.

Como de hecho veremos en detalle en la discusión del capítulo 4, la información que presento en el Apéndice No 1. no es representativa más que respecto a si misma, es decir no tiene ningún valor en tanto que sustento para hacer el trabajo interpretativo de otras situaciones "similares". La asignación de valores a cada expresión y su traslado al marco de expresión, se llevó a cabo tomando en cuenta, de modo arbitrario como siempre que se interpreta, el contexto discursivo en el que apareció la expresión seleccionada. No está de más decir aquí que la fuerza de convocatoria y la plausibilidad de lo que a continuación expongo (de lo que a continuación *digo*, de decir o sea de *doxa y no de episteme* es decir de *ciencia*), está - después de hacerlo - totalmente fuera de mi alcance.

En particular interesaría de los cuadros del Apéndice 1, llamar la atención respecto, particularmente, en la reagrupación de valores asignados, de la aparición por un lado en las columnas a las preguntas 1 (afectos y objetos) y 2 (institución, representación), de instancias que no son tradicionalmente pensadas como pertenecientes a la esfera del poder político dominante[15] (bajo esta modalidad o bajo la modalidad de monopolio de la violencia), así como respecto a la valoración de la institución de la que emana dicho poder, como son:

- institución educativa
- familia
- lengua
- poder mediatico y mediatico intersubjetivo
- institución humanitaria
- poder político alterno
- grupo de pertenencia
- referencia u organización
- poder judicial
- poder en procesos intersubjetivos

[15] Como tendremos oportunidad de discutir más adelante la concepción de poder que subyace a este análisis y de la que se deriva el término de poder mediatico, es una concepción que habría evolucionado del simple sustrato "objetivo" referido a la *explotación*. Sustrato por otro lado prioritario para el marco categorial marxista, dicha evolución se habría dado hacia el sustrato imaginario que hace posible analizar a la institución y estaría basado en la concepción diferenciada entre *poder y dominio*.

Igualmente llama la atención los valores asignados a aquello que permitió dejar de sentir el desarraigo y su relativo distanciamiento de concepción monolítica del poder político abandonada en los resultados referidos aquí arriba. Por ejemplo en ejercicio pleno de derechos sociales que incluiría :

- reasentamiento
- recursos propios y apropiación de recursos
- equipo y grupo de referencia
- restitución, reparación y reelaboración
- apropiación de la cultura anfitriona
- control de procesos de transculturación

Esta columna, a la que nos hemos referido en términos de la columna de la intencionalidad y del movimiento instituyente, como veremos más adelante, correspondería en el marco más general de conceptos y procedimientos - ver capítulos 3 y 8 -, a la vía de la gestión autónoma de la emergencia en los equipos. Por último la posibilidad pendiente de vincular los valores de las tres columnas, cada una correspondiente a las respuestas proporcionadas, nos llevaría directo al terreno de la creación de leyes - por tanto al terreno del derecho - y nos vincula de nuevo con nuestra discusión principal, introduciendo en la interpretación del material, el tema de la autolimitación.

Consecuentemente introduciendo el tema de la necesidad de hacer que esta autolimitación sea, en tanto que mandato humanitario, explícitada. Un ejercicio que aporta avances respecto a esa gestión de la emergencia, por la vía de la autolimitación explícita, está en el origen de la devolución de la memoria del Taller numero VII, de Experiencias Solidarias en Salud Mental, que será presentada en el parágrafo siguiente.

Guia de lectura. Antes de concluir interesa dejar claro que en este parágrafo - resumiendo -, algunos conceptos van a permitir *puentear* el análisis de la información que acabo de presentar aquí arriba : en el plano general la experiencia de presentar *el caso*, del propio equipo - en el espacio de los Talleres de Experiencias Solidarias -, pone de manifiesto los límites del criterio de abordaje tradicional. Abordaje basado en una cultura política de origen, fuertemente vinculada al *imaginario profético* (capítulo 5) y en particular a las interrogantes contenidas en el binomio : *nos*otros y los otros.

Esta experiencia resalta la emergencia de los *niveles no formales* de todo grupo y en esa medida de sus niveles *transferenciales y contratransferenciales*, a la hora de abordar el desarraigo. El análisis de dicha emergencia también se convierte en el vehículo que permite - como en el caso anterior, por la vía de *la vivencia directa del desarraigo* -, abordar el *problema del poder*. El poder en este caso, desprovisto de sus tradicionales estereotipos e implícito en todo dispositivo. Un poder por añadidura verificado en instancias - o en momentos institucionales -, que permiten recuperar la dimensión imaginaria, su análisis y especialmente de asumirlo, *al interior del propio grupo.*

DOCUMENTACION SERVICIOS DE INFORMACION
ARCHIVO HISTORICO

En general y proyectando la trascendencia de la información, este parágrafo tiene un vínculo con el *paradigma de la norma* y de *la autolimitación* como ejercicio de *la autonomía,* partiendo del análisis del *encargo.* Esto último está presente en especial en las respuestas a la pregunta numero 3, del cuestionario (ver Apéndice No. 1). Por supuesto esto último involucra las interrogantes respecto a la *universalidad del mandato.* Este análisis será retomado, con distintos niveles de profundidad, en los capítulos 6 y 7.

Paragrafo 3

Intervención orientada a la creación de capacidad de gestión autónoma.

Tierra emergente

El material que presento en el Apéndice no. 2, es el registro, en proceso de ser sistematizado, de la intervención en el espacio de los Talleres de Experiencia Solidaria en Salud Mental, mismo espacio del que se derivó la información del paragrafo anterior. Dicha intervención, a diferencia del ejercicio del cuestionario aquí arriba expuesto, se habría generado a partir de una convocatoria que personalmente formulara, a la supervisión de dicho espacio.

El seguimiento del proceso por el cual, la red de Experiencias Solidarias, podría consolidar la dimensión grupal e institucional del diseño de estrategias de intervención, con poblaciones desarraigadas, se podria dar gracias a la asignación de relevancia[16] del *registro paralelo.* Relevancia ejemplificada en la sección de viñetas, y que se haría factible gracias a la sumisión - explicitación y adopción -, plena de dicho registro. Sumisión tanto en el denominado Ejercicio Corralones, como en lo que presento en este Apendice.

Este material como veremos cierra el círculo, iniciado en la develación de lo latente de dicho registro paralelo y transita desde esa latencia, de los procesos de construcción de conceptos - del concepto de desarraigo en este caso -, hasta el ejercicio pleno de la autonomía, como explicitación y autolimitación[17] de lo emergente en los equipos (ver en el capítulo 3 y en los capítulos 7 y 8: magma de significaciones y gestión de la emergencia).

La devolución de una memoria.
Experiencias Solidarias en Salud Mental VII

A continuación aparecen una serie de bloques temáticos mismos que fueron extraídos del esfuerzo de sistematización, realizado por los participantes del Taller Experiencias Solidarias VII. Esos bloques temáticos son articulados como aparece en el Apéndice No. 2,

[16] Ver más adelante en Deveraux, la relevancia del análisis de la transferencia-contratransferencia

[17] Sobre las consecuencias de estos planteamientos en el diseño de políticas de fortalecimiento institucional y planificación estratégica en los equipos y los grupos, ver el capítulo 8.

en base a un criterio que aspira a proyectarlos dinámicamente - como ejes transversales -, hacia las exigencias actuales de atención psicosocial a las poblaciones desarraigadas y víctimas de la guerra en la región, desde los equipos que intervienen en ese campo.

Desde una perspectiva metodológica y estratégica, la intención de un abordaje dinámico paralelo explícito, cuyo registro y sistematización básica exponemos en el Apéndice mencionado[18], es la de tener acceso a los procesos grupales e institucionales que atraviesan el trabajo del equipo, durante el lapso en que se desarrolle el taller. Procesos grupales e institucionales cuyo análisis se considera como fundamental, en la perspectiva de creación de capacidad y en el avance hacia una planificación estratégica integral. Planificación estratégica que responda a las exigencias, para la atención psicosocial a poblaciones desarraigadas en la región, según la reciente evolución de la misma y según la sumisión de la propia dimensión instituyente del mandato.

Esta propuesta estaría fundamentada en la idea básica de que no podemos *facilitar los procesos de creación de capacidad de gestión autónoma en individuos, grupos e instituciones*, si no estamos en condiciones de analizar - gracias a la *mirada del otro* lógicamente -, nuestras propias capacidades en ese sentido. Tenemos la certeza de que el trabajo de los equipos psicosociales, que atienden a las poblaciones que en nuestra área geográfica han sido objeto de exclusión de todo tipo es - en la dirección apuntada -, de vital importancia.

Nota sobre el procedimiento :

Se tomaron las notas recogidas a lo largo de las sesiones del Taller VII y se les fue asignando un valor (A, A1, B, etc.) para más tarde agruparlas y articularlas. A la hora de la asignación de un valor, según un criterio de repetición, resultaron los siguientes ejes transversales.

Ejes temáticos transversales :

A : Diseño de estrategias de intervención - cuyos estratos serían[19]- :
- A1 Clínica institucional.
- A2 Mirada del otro y autonomía posible
- A3 Nuevas estrategias y complejidad de los fenómenos

B Democracia cotidiana
C Inconsciente y poder
D Creación de capacidad e intervención

[18] La dinámica en los grupos existe desde el momento en que esos se constituyen, la diferencia es que en este caso esa dinámica es objeto de nuestro análisis.
[19] Ver sobre articulación magmática de estos estratos el capítulo siguiente en particular "magma de significaciones imaginarias sociales".

Guia de lectura. Algunos conceptos van a permitir *puentear* el análisis de la información que presento en el Apendice 2 y cuya estructura aparece aquí arriba : en el plano general la experiencia de devolución de esta memoria, en primer lugar, es un intento por asumir explícitamente el *doble registro* que opera en todo grupo. Asumir el doble registro, como propuesta de incorporar una mirada *otra* al interior del grupo - la mirada de un observador en el caso de los grupos operativos -. El vehículo para el registro paralelo en este caso, serán la puesta en funcionamiento de *dispositivos o analizadores*, como los siguientes : *el dinero, la cultura política de origen, la relación con las agencias donantes, la complejización de las situaciones de desarraigo, la supervisión colectiva como metaobservación y como autolimitación explícita.*

En general y proyectando la trascendencia de la información de este parágrafo y su Apéndice, hay que decir que este tiene un vínculo con el paradigma de la *acción orientada a un fin explícito*, dentro de los grupos que atienden a desarraigados y en particular, respecto al acceso que estos tienen, a la posibilidad de asumir la *transversalidad del proyecto de autonomía.*

Capitulo 3

Los conceptos para abordar la construcción de la noción de desarraigo en el ámbito del mandato humanitario

Las instituciones sociales
dominan a los individuos porque los fabrican y los forman (...)
El punto decisivo es aquí la interiorización de las significaciones
- de las significaciones imaginarias sociales.
La sociedad arranca al ser humano singular del universo cerrado de la mónada psíquica
y lo fuerza a entrar en el duro mundo de la realidad ;
en contrapartida, le ofrece sentido, sentido diurno.
C. *Castoriadis (*1990, pp,. 100)

Uno de ellos (de los adversarios), sin estar de ningún modo "predestinado",
debe tener miedo del otro,
debe ceder al otro,
debe negar el riesgo de su vida con miras a la satisfacción de su deseo de "reconocimiento".
Debe abandonar su deseo y satisfacer el deseo del otro : debe "reconocerlo" sin ser "reconocido" por él.
Pero "reconocer" así implica "reconocerlo" como Amo y reconocerse y hacerse reconocer
como Esclavo del Amo.
A. Kojeve (s/f)

El lugar de la interrogación

Antes de exponer la manera como trabajan cada una de las categorías utilizadas para analizar el problema de la construcción de la noción de *desarraigo,* en la práctica de los equipos que asisten a poblaciones en tránsito, desde *el mandato humanitario*, quiero poner a la consideración del lector una reflexión que resulta fundamental para el ulterior desarrollo. Esa reflexión consiste en tomar una posición respecto de *como* y *desde dónde* se aborda el problema de la interrogación en general y , en particular, de cómo se aborda la reflexión respecto a dicha construcción.

A pesar de ser este un tema que se anuncia en los cuestionamientos que han servido para plantear la reflexión presente y que ha sido también abordado en el parágrafo de la introducción - en el que se pone a consideración el problema de *la implicación* -, creo necesario retomarlo aquí. Se trata de un punto central para entender *el imaginario*, concretamente *las significaciones imaginarias sociales* que le dan sustento a la sociedad contemporánea y que se refieren, en este caso, al mandato humanitario. Se trata igualmente del punto referido a las múltiples formas que adopta la tendencia en el ser humano a *la repetición* - formas que compartirían los establecimientos que se refieren a dicho mandato -, tanto como quienes nos abocamos al análisis de dicha construcción, desde el momento en que intervenimos.

Para introducir la temática valga la referencia que hace Deveraux (1980, pp. 21), a la cuestión del nacimiento de la *filantropía* en la Grecia Antigua ; de ahí resulta fácil pasar a la reflexión que subyace en el tratamiento de Castoriadis (1990) del *papel del ciudadano democrático*, en particular al referirse al contraste entre la actitud de Socrates y aquella de Platón, su discípulo, frente a *la cité*. La *filantropía* así como *el filosofo fuera de la ciudad que pretende dictarle sus leyes*, serían - esquemáticamente -, referidos a una postura etico-política cuya esencia estaría contenida en la formula utilizada por Deveraux en el sentido de que : "habría que salvar a la humanidad de si misma".

Esta conclusión, que el autor mencionado relaciona con el trastorno en el imaginario ateniense provocado por la Guerra del Peloponeso, coincidiría con el momento "traumático" en el que aparecen - amalgamados con los pilares del mundo greco-occidental -, las significaciones imaginarias sociales que se convertirán en el germen del mandato humanitario. Sucesivamente, este mandato será reincorporado al imaginario más comúnmente conocido como *occidental*, pasando por la constitución y consolidación del universo judeocristiano, gracias al enciclopedismo y a la Revolución Francesa (ver más adelante cap.7). Finalmente dicho mandato será hecho parcialmente explícito a partir de, ese otro momento "traumático", que sería la segunda guerra mundial. El mandato humanitario quedaría plasmado entonces en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948). Para dimensionar este trayecto hacia el campo de análisis que aquí interesa, se propone la cita siguiente.

> *"Ellos renuncian (los hermanos de la horda primitiva) al poder absoluto y atribuyen un poder absoluto imaginario al tótem.(...) La cuestión política es : ese factor compensador alienante es realmente necesario para la colectividad humana ?. No hay respuesta teórica[1] a esa pregunta. Esto quiere decir que es a partir de los hechos, que haremos un juicio y es de eso de lo que se trata en la acción radical y revolucionaria. Plantear y tratar de probar que no tenemos necesidad del tótem sino que por el contrario nosotros podemos limitar nuestros poderes sin asignarlos a una entidad mítica (Castoriadis,* 1977-86, *p.48)"*

Ese mismo trayecto también coincidiría con la historia paralela de dos supuestos ontológicos, fundantes a su vez de sus respectivas significaciones imaginarias sociales y sus instituciones : el primero que nos relaciona con la postura determinista de Hegel[2] en el

---

[1] Subrayado en el original.

[2] Ese determinismo de la filosofia heredada - funcional a la sacralización de los poderes existentes -, tan claro en la frase de Hegel. Está también en el racionalismo de Marx que habría sustituido al espíritu por las fuerzas productivas, en la dialectica hegeliana y que es tan evocador del casi telógico humanismo de Platon. Ese humanismo que, en nombre de la humanidad, se propuso salvar a la humanidad de si misma, inaugurando así toda filosofia de la opresión, lo encontramos igualmente en el racionalismo y la pretensión de neutralidad científica, ese marxismo de Lacan, contenidos en el pasaje de la conferencia de esté último autor (El simbólico, el imaginario y el real...s/f, s/l, s/e en fotocopias y en español en el original), en donde al exponer el "esquema" para inscribir el análisis "del inicio hasta el final" , nos dice : "El superyo es simplemente una palabra que no dice nada, una palabra que prohibe. El analista no tiene precisamente ninguna dificultad para simbolizarla. Es precisamente lo que hace. (..) La rR (realizar la realidad en el esquema : rs realizar el símbolo ; rI realización de la imagen ; iI imaginación imagen ; iR i[magen] es transformada en r[ealidad] ; iS, imaginación del símbolo ; sS, simbolización de la imagen [interpretación] ; sR simbolizar la realidad [propia] ; *rR realizar la realidad*,

sentido de que "todo lo que es real es racional" y aquella que, lógicamente, nos relaciona con la institución heterónoma y por excelencia perpetuadora del orden existente, que es la religión[3]. Condición esta última que aplica particularmente en el caso de las tres grandes religiones monoteístas (Castoriadis, 1990, 31 y sigs.). El determinismo racionalista, propio del primero supuesto ontológico, sería compartido por el neo-pensamiento único, por Marx[4] y por gran parte de la filosofía heredada.

> *"Explotando para sus fines el instrumentarium filosófico griego, el cristianismo proporcionará durante quince siglos las condiciones requeridas para la aceptación de lo "real" tal como es, hasta el "cambiarse antes que el orden del mundo" de Descartes, y evidentemente hasta la apoteosis literal de la realidad en el sistema hegeliano (todo lo que es real es racional)."(Castoriadis, 1990, p.53)*

Esa conclusión vendría trabajada en el presente documento como asimilable a una adaptación de la noción de *compulsión a la repetición, institucional* en este caso. Esa compulsión a la repetición sería constitutiva tanto en la filantropía contenida en la frase "*salvemos a la humanidad de si misma*", como para la máxima de la meta-norma - de la norma de normas -, de las sociedades tradicionales contenida en "*no cuestionaras las normas*" [5]. Esa compulsión sería la misma que subyace, en el plano de la dimensión imaginaria social de la sociedad heterónoma contemporánea a "*todo el poder proviene de Dios*", "*la inocencia del devenir*", "*alma igual en presencia de las cosas*"[6], "*las leyes de la historia*" o "*las leyes del mercado*".

El núcleo duro de los conceptos

Una vez aclarado esquemática y dogmáticamente lo anterior, se entrará en la minucia del uso de las nociones, para el análisis del fenómeno que nos ocupa[7]. Para empezar y siempre guardando un cierto esquematismo, habría un contraste entre la *compulsión a la repetición institucional* y *social* de la que hablo - también *automatismo de repetición* en Freud[8] -, como en el caso de las sociedades heterónomas y *la autonomía,* en sus dimensiones social

---

para finalmente llegar a rS realizar el símbolo...), es su trabajo (del analista) , impropiamente designada bajo el término de esta famosa "neutralidad benevolente", de la que se habla a tontas y a locas, y que simplemente quiere decir que, para el analista, *todas las realidades*, en suma, son equivalentes : que todas son realidades. Esto *parte de la idea de que todo lo que es real es racional, o viceversa.* (p.18)

[3] Esa neurosis obsesiva de la humanidad en palabras de Freud.

[4] Efectivamente como señala Morin, hubo durante casi un siglo un proyecto de pensamiento único mismo que hoy ha sido destituido por otro proyecto de pensamiento único, ese antiguo proyecto de pensamiento único fue el "paleo-marxismo" . (1996)

[5] Ver aquí el paralelismo entre observancia de la metanorma y ortodoxia *custodiada por los guardianes de la revolución.* Por ejemplo en Castoriadis, 1996, pp. 44.

[6] Metanorma que se verifica en las posturas de Hidegger, a pesar de los reclamos de Bordieu sobre la manera "ahistórica" en que se ha leído la obra de ese autor. Ver : Pierre Bordieu, 1991.

[7] La manera en que voy a precipitar dichas nociones será sobre la marcha en su ordenamiento lógico y no como un elenco seriado.

[8] Castoriadis dice al respecto : "Siempre hay en las instituciones un elemento central, potente y eficaz, de autoperpetuación (sumado a los instrumentos necesarios para tal fin) - lo que se llamaría, en psicoanálisis, (un elemento) de repetición- ; el principal de estos instrumentos es, como ya se ha dicho, la fabricación de individuos conformistas." (Castoriadis, 1990, pp. 97) ver más adelante *pulsión de muerte y goce.*

e individual. Esta *autonomía* en tanto que ejercicio de la *gestión explícita de lo emergente* - contrapuesta pero adherida a la *heteronomía* -, nos remite a la dimensión de lo *imaginario radical* y particularmente a la facultad de los individuos y las sociedades de *crear*, en sentido duro, nuevas formas, *eidos*, es decir de asumir la *historia* como *espacio infinito de creación.*

> *"El imaginario radical es como social-histórico y como psique/soma. Como social histórico, es torrente abierto del colectivo anónimo ; como psique/soma, es flujo representativo/afectivo/intencional. Aquello que en lo social histórico, es posición, creación, hacer ser, le llamamos imaginario social en un sentido primero del término, o sociedad instituyente. Aquello que, en la psique/soma es posición, creación, hacer ser para la psique/soma, lo llamamos imaginario radical." (Castoriadis, 1995 pp.493)*

Por el lado de la heteronomía, en el plano del análisis que aquí interesa, el imaginario radical nos remitiría al problema del *origen* de la sociedad y al problema de la *facultad de formular normas. Origen y facultad* que en el caso de las *sociedades heterónomas basadas en el encierro* (la *clausura* en la traducción que utiliza Raymundo Mier) *del sentido* y en *la compulsión a la repetición institucional* que le subyace, serían depositados - como veíamos arriba -, en una *instancia extrasocial*. En el plano del lenguaje, esa institución de instituciones, el mismo plano de la repetición, estaría dado por la *dimensión del código* y por la versión *conjuntista identitaria del lenguaje*, según Castoriadis.

Para este mismo autor el problema de *la génesis de la significación* imaginaria social y de la institución, es un problema que no tiene repuesta[9], porque todo acto de designación supone ya el *lenguaje* y por tanto la *institución*. No obstante lo que si puede ser referido, es la facultad individual y colectiva - si se permite la distinción -, de *crear y posicionar nuevas significaciones imaginarias sociales* y por tanto *nuevas instituciones*[10]. A pesar de lo dicho - y he aquí un punto fundamental con enormes consecuencias políticas y éticas -, esa facultad individual y colectiva, como imaginario radical e imaginario social, de crear nuevas significaciones, es decir de hacer historia, no siempre - o mejor muy pocas veces -, habría desembocado en creaciones e instituciones que valoramos como positivas.

---

[9] O mejor es el problema del huevo o la gallina, ¿que fue primero el poder instituyente como facultad del ser humano o la institución contenida en la forma sujeto impuesta a la psique ?. No obstante - atención-, decir que esta pregunta no tiene respuesta, no es lo mismo que decir que la respuesta esta en manos de Dios o de cualquier otra instancia extrasocial. Lo anterior se revela con mayor fuerza ante la ausencia de respuesta a la pregunta abismal ¿cual es la significación de la significación ?.

[10] Aquí llama la atención la tendencia contemporánea de la sociedad heterónoma de querer "regresar a los orígenes", como si esto fuera posible (ver la metáfora de tierra en notas del capítulo anterior). Tanto la ortodoxia respecto a las sagradas escrituras, como la ortodoxia en general tienen como fundamento esta actitud, tan común en los - valga la paradoja -, nuevos fundamentalismos, del islámico, al vasco, al maya, al bretón, al lombardo. Actitud que consiste en mirar el árbol y ante la sorpresa de la vida, querer para "entenderla" ir a sus raíces en lugar de disfrutar de sus frutos. La historia de las "ortodoxias" y los "revisionismos" perseguidos, nos muestra, a menudo trágicamente, que en las raíces hay solo basura que sirve al árbol si y solo si - como abono - se está des-componiendo.

> *"La significación constituye el mundo y organiza la vida social de manera correlativa, poniendo a aquella al servicio de "fines" específicos : vivir como los ancestros y honrarlos, adorar a Dios y cumplir con sus designios, servir al Gran Rey, ser Kalos kagathos, acumular las fuerzas productivas, construir el socialismo. Todos esos fines, son sobrenaturales ;(...) (Castoriadis, 1977-86, p.366)*

Aquí de nuevo, como en la *imposibilidad de constituirse sin negar al otro* - característica de las *sociedades heterónomas* o de la *sociedad de repetición* -, la facultad de crear nuevas significaciones, en una importante medida, ha tenido desenlaces en instituciones respecto de las cuales debemos, desde la no universalidad efectiva del mandato humanitario - como discutiremos en el capítulos 6 y 7[11] -, pronunciarnos *vehementemente* en contra. Regresare a este punto más adelante.

> *(...)Si tomamos las sociedades arcaicas o las sociedades tradicionales, no existe en ellas un deseo irreductible, un deseo tal cual es, transformado por la socialización. Esas sociedades son sociedades de repetición. (...)(Castoridis p.23, Agosto de 1998)*

En ese crear nuevas significaciones imaginarias sociales - a diferencia de la fuerza instituyente en las *sociedades heterónomas* que se da en condiciones de *ocultamiento* -, y en la voluntad de hacerlas cada vez explícitas, estaría la *facultad excepcional en la historia de ejercer la autonomía.* Posibilidad de autorreflexividad explícita y lúcida - que para nombrar-designar tiene que hacer uso del lenguaje y por tanto servirse de la institución -, respecto de las condiciones de la realidad. Posibilidad de *autoreflexión* que - volviendo a la *función* del intelectual[12] o mejor al papel del *ciudadano democrático* - , es una facultad *del colectivo anónimo* del que este participa. Colectivo que *es,* a su vez, la instancia en la que reside la creación cultural e histórica.

> *"La sociedad es entonces siempre auto-institución del social histórico. Pero esta auto-institución generalmente no se sabe como tal (lo que ha hecho creer que ella no se puede saber como tal). La alienación o heteronomía de la sociedad es autoalienación ; ocultación del ser de la sociedad como autoinstitución ante sus propios ojos, recubrimiento de su temporalidad esencial." (Castoriadis, 1995 p.497)*

Ese *colectivo anónimo,* que de entrada habría que distinguir radicalmente de *la masa,* como instancia y en tanto sede del imaginario social, estaría dado - en el caso de la sociedad autónoma -, en la *infinita interacción de las subjetividades* de los *ciudadanos democráticos.* Sería, en este sentido, la sede del *magma de significaciones* imaginarias

---

[11] Ver sobre todo la imposibilidad de constituirse sin negar al otro característica de las sociedades religiosas y las interrogantes que plantea la universalidad del hombre y la no universalidad de las culturas. Castoriadis, 1990, también Miranda, 1998.

[12] Es importante aqui dejar sentado el rechazo completo a esta terminologia por parte de Castoriadis, no solo por su imprecisión ¿un escultor que trabaja con las manos quedaría fuera de la categoría de intelectual ? , mientras que un informatico que trabaja con la cabeza ¿ estaría incluído ?. Pero sobre todo el rechazo viene de la arrogancia y el carácter peligrosamente falaz de esa distinción. Para ejemplos históricos vergonzantes ver los intelectuales organicos del PRIismo en México y los revolucionarios profesionales del leninismo.

correspondientes a la sociedad de que se trata. *Magma* que no es *ni sistema, ni estructura*[13] y cuya característica constitutiva sería la de ser el depositario, siempre desbordado, de la emergencia de nuevas formas.

Es importante aquí volver a insistir respecto a la discusión central de este capítulo y sobre todo hacer un paréntesis para de nuevo separarla del discurso de *la repetición*[14]. Dicho paréntesis consiste en señalar que, para Castoriadis, el problema de *la creación como facultad del colectivo anónimo*, apuntalada en la condición del imaginario radical o psique loca y en el imaginario social - este último solo "parcialmente" traducido por la vía del imaginario efectivo -, no se reduce a la creación "buena"[15]. En repetidas ocasiones dicho autor ha señalado que dicho estatus de *creación* - independientemente del necesario posicionamiento -, le corresponde tanto al Réquiem de Mozart, los principios matemáticos o la Comuna de París, como a los campos de exterminio, las cámaras de tortura o la maquinaria para la "limpieza étnica".

Imaginario radical y determinismo.

En la perspectiva de sustentar, desde las nociones más abarcativas, las posiciones teórico-políticas aquí arriba expresadas, es necesario remontarnos hacia algunos conceptos básicos. A continuación nos detendremos en un debate, central para la argumentación de Castoriadis, que mucho ha ocupado a la ciencia social contemporánea y particularmente a la filosofía. Ese debate, que no pretendemos agotar aquí, gira en torno a las interrogantes que plantea la incompatibilidad entre *determinación y creación*. De acuerdo con los puntos de vista de Raymundo Mier (Seminario sobre Interpretación, UAM-X), es necesario en este punto incorporar a dicho debate el abordaje de la *dimensión ontológica* e *histórica* de la *noción de imaginario,* precisamente como ámbito de *creación*.

Esa discusión, nos remite a la necesidad de pensar y sustentar igualmente el problema de la *emergencia y el problema de la materialización de dicha emergencia, en el contenido de las significaciones imaginarias sociales*[16]. Esto a su vez nos conduce a sustentar, también

---

[13] Ver aquí la crítica de Castoriadis al esquematismo mítico del estructuralismo, crítica en la que fundamentalmente se afirma que el mecanismo mítico, la red de regulaciones del mito, escapa a toda determinación del esquematismo simbólico.

[14] Sin que por esto entienda suprimirla cosa que, como en el caso de suprimir el inconsciente, vendría considerado como un absurdo y cuya improbable posibilidad hace pensar en puras mounstrosidades. Ver al respecto y para *documentar nuestro optimismo* : Bulgakov, El maestro y margarita.

[15] Que en este caso sería la teológica, que por cierto no es creación.

[16] Seguramente se habrá notado que en la presente discusión no incluyo explícitamente el tema de lo simbólico, tampoco es una noción utilizada más que marginalmente por Castoriadis, a pesar de que la significación en tanto que asignación de sentido refiere inevitablemente al orden de lo simbólico,. No obstante lo anterior solo para acotar dicha significación es necesario decir que, lo simbólico, estaría dado precisamente en el proceso por medio del cual la emergencia de nuevas formas viene traducida y generalmente - de acuerdo con la argumentación de ese autor -, súbitamente ocultada bajo los ropajes míticos. Por tanto creo haber dejado claro que lo simbólico, sí tiene un papel central en este capítulo no obstante no se trata como una materia aparte. Es decir en las líneas que siguen hablaremos de los mitos, de los rituales, los dichos *detalles*, del tabu y en general del ocultamiento por parte de la sociedad heterónoma de su propia autocreación, todo esto se verifica en la esfera de lo que, comunmente, se ha denominado *lo simbólico*. Solo para dar un ejemplo : "Todo aquello que se nos presenta, en el mundo social histórico, esta indisociablemente entramado a lo simbólico. (...) "

desde una postura radical respecto al *ser*, el problema de *las instituciones* - de la institución del lenguaje antes que nada y seguidamente de la institución [que fabrica al] : sujeto social -. Instituciones estas que hacen posible que la sociedad en cuestión permanezca unida y nos conduce particularmente a argumentar en torno al *problema del ocultamiento*, del proceso de autocreación de la sociedad. Ocultamiento que se da a través *del mito*, de la *religión* y gracias a *las metaleyes* en las *sociedades históricas* y en las *sociedades de repetición*.

> *" ...Pero ella (la significación) no puede hacer frente de la misma manera al Abismo que ella misma representa (a la pregunta sobre la significación de la significación) a la manifestación del caos que constituye su propia creación. Aquí la "solución" ha sido la de ligar juntos origen del mundo y origen de la sociedad, significación del ser y ser de la significación . Tal es la esencia de la religión : todo aquello que es se convierte en contenible en las mismas significaciones... (...) ." (Castoriadis, 1977-86, p.370-371)*

Y más adelante :

> *"Por tanto ese postulado de la homogeneidad del ser - la ontología unitaria - es consubstancial a la heteronomía de la sociedad. Él mismo entraña en efecto necesariamente la posición de una fuente extrasocial de la institución (y de la significación),entraña por consiguiente la ocultación de la autoinstitución de la sociedad, el recubrimiento por parte de la humanidad de su propio ser como autocreación." (Castoriadis, 1977-86, p.371)*

En un primer plano del desarrollo del pensamiento en torno al imaginario, habría una distinción entre el *yo psicológico* y el *yo trascendente*. Esta discusión en la que se habrían enfrascado Huserl, M.Ponty, Sartre, Levy Strauss, Lacan y el propio Castoriadis al menos, encontraría su punto más álgido, para lo que aquí interesa, en la polemica de Sartre[17] con el psicoanálisis. Así mismo encontraría su punto crítico en lo que Mier denomina el *frente antipsicológico de la fenomenología francesa*. Esta postura objetaría al yo psicológico - entre otras cosas -, la imposibilidad de esa postura de hablar de *identidad del sujeto*.

Freud se habría referido al problema de la identidad en la formula "*obscuras fuerzas emocionales*", haciendo alusión al *carácter escindido del sujeto*[18] y por tanto a la imposibilidad de hablar de identidad. Para Castoriadis el problema de la identidad, misma que comportaría tanto la dimensión que se deriva del binomio idéntico>>identidad - para

---

(Castoriadis 1975, pp. 162). O en otra parte : "(...) el imaginario debe utilizar lo simbólico, no solamente para <<expresarse>>, lo que es claro, sino incluso para <<existir>> para pasar de lo virtual a aquello que hay ademas de este.(...)" (Castoriadis 1975, pp. 177)

[17] "Jean-Paul Sartre propuso repensar el aporte del psicoanálisis freudiano según un contexto fenomenológico : en L'être et le neant (1943), desarrolla un análisis descriptivo de las conductas de mala fe y de vergüenza en términos de intencionalidad y de intersubjetividad, con lo cual esboza las posibilidades de un psicoanálisis existencial." Ansart 1992, p.119

[18] Ver en el capítulo 4 el principio de identidad y su derrumbe gracias al triunfo de la coincidencia de los opuestos y al rechazo del principio de no contradicción.

nosotros dimensión de repetición -, como la dimensión emergente de esa realidad del sujeto, estaría ligada a lo que genéricamente - desde la antropología -, podría llamarse identidad como *procesos de identidad*[19].

> *(...) La sociedad es una construcción, una creación del mundo, de su propio mundo. Su identidad no es sino este sistema de interpretación, este mundo que ella crea. Y a eso se debe que la sociedad sienta (de la misma manera que un individuo), como una amenaza mortal cualquier ataque que se haga contra su sistema de interpretación ; tal ataque lo siente contra su identidad, contra si misma." (Castoriadis, 1977-86, p. 227)*

Esta noción de identidad, que para el autor en cuestión sería opuesta al racionalismo neoplatónico cristiano, comportaría el carácter escindido del sujeto en Freud y la dimensión tanto identitaria (-conjuntista), como propiamente imaginaria. Es decir la identidad, en tanto que imagen de si, sería una materia abordable en el campo de las tensiones entre esas dos dimensiones. Por lo tanto - según la lectura que hacemos de este autor -, dicha materia tendría que ser rastreada gracias a la noción de imaginario radical y social, precipitado este - abierta o veladamente -, en el *posicionamiento de nuevas significaciones sociales y de nuevas instituciones.*

Desde esta perspectiva y tomando como ejemplo a la sociedad autónoma, sería posible hablar de identidad a partir de la explicitación - nunca plenamente lograda -, de los procesos que involucran las significaciones imaginarias sociales y que refieren al sujeto a lo real (representado). De aquí el sentido profundo de la expresión de Castoriadis : "*El fin del psicoanálisis es consustancial con el proyecto de autonomía*". (Castoriadis, 1990, p. 94). Reiterando, habría un punto en el que el sujeto escindido de Freud, coincidiría con la postura de Castoriadis respecto a la identidad y ese punto es aquel en el que se rechaza la *identidad* entendida como *pertenencia*[20]. En efecto este autor habría identificado, precisamente, la cuestión de la *pertenencia* como fuente de identidad en el plano de la repetición y por tanto *de la clausura de sentido,* constitutivo a la sociedad heterónoma.

> *"Debemos tratar de entender esta tendencia de la gente (el obstáculo principal con el que siempre nos encontramos cuando nos abocamos a una política revolucionaria o radical) a abandonar la iniciativa, a encontrar abrigo protector en la figura del líder, ya sea en el esquema de una organización, red anónima pero*

---

[19] "(...) la subjetividad que intento describir es esencialmente un proceso, no un estado alcanzado una vez para siempre.(...). Lo que denomino "proyecto de autonomía", a nivel del ser humano singular, es la transformación del sujeto de modo que este pueda acceder a tal proceso. El fin del psicoanálisis es consustancial con el proyecto de autonomía." C.C. Psicoanálisis y política en El mundo Fragmentado, Op. Cit. P.94.

[20] "(...) Poco importa la falacia que implica, el silogismo del sujeto frente al otro es siempre el de "si afirmo el valor de A, debo también afirmar el no-valor de no-A". Evidentemente la falacia consiste en que el valor de A excluye cualquier otro : A (lo que soy) vale -*y* lo que vale es A : Lo que en el mejor de los casos es inclusión o pertenencia (A como parte de los objetos que tienen valor), se convierte falazmente en equivalencia y representatividad.(...)" Castoriadis, 1990, pp.31

que funciona bien y que garantiza la línea, la verdad, la pertenencia, etc. Todos esos factores juegan un rol enorme - y finalmente es contra todo eso que estamos luchando." (Castoriadis, 1977-86, pp.36)

En resumen el yo trascendente de la fenomenología - en la recuperación que haría Castoriadis de dicha postura [21]-, permitiría hablar de la *identidad del sujeto* gracias al *imaginario* - entonces *identidad imaginaria* -, vinculando este tanto a la dimensión conjuntante-identificante (ver el capítulo 4), como a la identidad alienada en la repetición[22]. Pero también vinculándola a la *psique loca irrepresentable* y a la *historia* como espacio de creación. Igualmente esta postura haría posible hablar del imaginario, postulándolo como facultad de ese sujeto social, colectivo anónimo y fundamento ontológico del que emerge el orden del mundo y la institución social, dentro de ese orden.

"(...) ella misma manifestación de la emergencia del ser, la humanidad rompe desde el inicio la simple regulación biológica, aparentemente y ante nuestros ojos "cerrada sobre si misma". El hombre es el único ser viviente que rompe el encierro ***(clausura)*** *informacional/representativo/cognitivo en y por el cual es un ser viviente totalmente otro. Simultáneamente en una escisión absoluta y en una absoluta solidaridad, surge la monada psíquica, esencialmente "loca", a-real, creación de una vez por todas y fuente perpetuamente continua, el Abismo en nosotros mismos, flujo representativo/afectivo/intencional indeterminado e incontenible, psique en ella misma radicalmente inapta para la vida y lo social-histórico (Castoriadis,1986, pp. 376)"*

En ese sentido la incorporación que haría Castoriadis, del *modo de ser de la psique* a su propia versión del *yo trascendente* - visto que según entiendo el análisis de Mier, en la fenomenología la noción de imaginario vendría pensada como repetición justamente[23] -, nos llevaría a considerar la *presencia del otro*[24] como posibilitando la *identidad subjetiva del yo trascendente.* Precisamente como identidad que se confirma trascendiéndose por la vía de la mirada del otro[25]. Esta identidad subjetiva del *yo trascendente,* estaría *basada igualmente en la noción de imaginario radical (*referido al *estado primero e*

---

[21] Que como es sabido está profundamente influenciada por la prolongada atención tanto teórica como clínica que este autor dedicó al psicoanálisis y concretamente a la obra de Freud.

[22] Ver aquí las interrogantes planteadas por la primera y la tercera viñetas del parágrafo No. 1 del capítulo 2, en especial el problema de lo étnico y la identidad.

[23] ¿Quizás como consecuencia de una lectura que vincula imaginario con su raíz en imagen ?.

[24] Del *gran otro* y no del *pequeño otro,* como en Lacan.

[25] En la discusión que precede a la conferencia de Lacan que lleva por título El simbólico, el imaginario y el real (transcrita y en fotocopias, s/f, s/l, s/e) este autor habria contestado a pregunta explícita sobre el término "trascendente" utilizado en su exposición : "A propósito del término "trascendente"...no es una palabra muy metafisica, ni incluso metapsicológica. .(...) Esto es : que en la relación con su semejante, en tanto que tal, en la relación a dos, en la relación narcisista siempre hay para el sujeto algo desvanecido. Él siente a fin de cuentas que él es el otro, y el otro es él. Y ese sujeto definido recíprocamente es uno de los tiempos esenciales de la constitución del sujeto humano. (...) La imagen especular se aplica al máximo. El sujeto no es más que el reflejo de si mismo. La necesidad de constituir un punto que constituya lo que es trascendente, es justamente el otro en tanto que otro." (p.19)

irrepresentable), que a su vez sería anterior al *yo del estadio en el espejo* en Lacan[26] (o del estado diferenciado del yo-no yo en Melanie Klein). En ese sentido la *captura imaginaria, en la mirada materna* como *constitutiva de la falta*, nos haría pensar, desde Castoriadis, en un universo ya determinado en el que la falta es *falta de algo.*

> *"Eso que falta y que faltara por siempre, es el irrepresentable de un <<estado>> primero, lo anterior de la separación y la diferenciación, una proto-representación que la psyque no es más capaz de producir, que ha inmantado para siempre el campo psiquico como representificación de una unidad indisociable de la figura, del sentido y del placer." (Castoriadis, 1995, p.401)*

Imaginario radical irrepresentable y *objeto de la falta*, serían según este planteamiento radicalmente distintos[27] - la experiencia de la falta no es concebible sin la *representación de objeto*, es decir *falta de objeto* (=*representación*)[28] -. Y dicha experiencia sería aquella en dónde el imaginario se referiría más a la *facultad especular de la psique.* No obstante, al hablar enseguida de la *socialización*, Castoriadis sí utilizaría positivamente el planteamiento sobre la falta - que si comparte a mi entender en este momento segundo con Lacan[29] -, al referirse a la *ruptura de la monada* psíquica :

> *(...) cerrada sobre si misma, absolutamente egocéntrica, todo poderosa, viviendo en la puesta a prueba de la identidad originaria : yo(je)=placer=sentido=todo=ser=yo(je).(...)* (C.Castoriadis, 1997 , p. 151-152).

Castoriadis compartiría ese planteamiento de la falta, repito, por la vía de la *diferenciación* que introduce la ausencia del seno materno, pero ya en el plano de las *formaciones secundarias,* según la caracterización freudiana. Y es que esa *diferencia diacrónica* entre ["el momento de lo"] *imaginario radical o psique loca y* ["el de"] *la falta,*

---

[26] En palabras de Castoriadis ese yo trascendente y particularmente la identidad subjetiva de la que este hace posible hablar, tendría que ver mas con el imaginario radical - que no está determinado, sino que es determinante - y menos con el *yo del estadio del espejo. Yo del estadio del espejo* que sería para este autor propio de las *formaciones secundarias* : (el imaginario radical) "esta región ontológica primera, el pensamiento heredado no la puede conservar un instante en ella misma, visto que ante ella ese pensamiento se precipita súbitamente a preguntar : posicionamiento de que y por quien ? (...) Pero el <<algo>> (como objeto, *Gegen-stand* , cualquiera que sea por otro lado su atributo particular, pero manteniéndose a parte del flujo representativo) y el <<alguien>> (como sujeto, cualquiera que sea <<la interpretación>> : hombre, alma, conciencia, <<espíritu>> o *Dasein)* son separaciones reflexivas ; ellas son inevitables y legítimas - pero secundarias ; ellas son <<reales>> y <<lógicas>>, e incluso <<sólidas>>, hasta donde eso es posible - pero secundarias. (...) C.Castoriadis, pp. 166 1997).

[27] Al referirse a la falta en Lacan, Mier la habría identificado, a la luz del contraste con Castoriadis, con la "reificación de lo imaginario" y como la fuente de la "ilusión de identidad". En notas de seminario sobre lo Imaginario UAM-X.

[28] "un objeto que ha estado presente no es irrepresentable...el deseo es siempre deseo de presencia..." , en el seminario de Mier.

[29] Al igual que el rechazo de la idea de génesis.

permitirá a Castoriadis fundar, desde *el modo de ser de la psique*, la cuestión del flujo incesante de representaciones, en tanto que *creaciones representación desde la nada*. Es decir creación de representación, desde *lo irrepresentable*, que es el imaginario radical esencialmente no-determinado.

> *"El fantasma remite ineluctablemente, como a su origen, a un <<estado>> donde el sujeto está por todas partes, en donde todo, inclusive el modo de coexistencia, no es más que sujeto."(Castoriadis 1995. p.399)*

Posterior en el tiempo a ese *estado monádico esencial de indiferenciación*, el origen de las representaciones estaría dado por la *dimensión*[30], ahora si *económica, del flujo afectivo-representativo-intencional*. Una vez impuesta, por la vía de *la violencia* simbólica, *la forma individuo a la psique*, el imaginario radical quedaría velado - como *pulsión* y en tanto que *posibilidad de figurar la ausencia* y *hacer presente lo ausente* -, gracias al *sentido diurno*, ofrecido a cambio por *la institución social*.

Felizmente y a sugerencia de Radosh quiero dejar este desencuentro, entre el *objeto de la falta,(el objeto "a" como "causa del deseo")* y el *imaginario radical como momento o estado indiferenciado*, suspendido en este punto. Lo anterior en virtud de que los elementos vertidos nos permiten sustentar lo que viene a continuación y visto que las minucias de las intrigas parisinas - *la escena parisina* -, no son el objeto de la presente argumentación.

Creación histórico-cultural
e institución

Una vez introducido en el punto anterior lo que haría específico el planteamiento de Castoriadis sobre el imaginario, basado en la lectura que ese autor habría hecho, tanto de la fenomenología como de la teoría psicoanalítica, se hará referencia a la manera en que - incorporando una reflexión sobre la creación histórica y cultural por parte de ese mismo autor -, se pasa del plano *"metapsicológico"* al *plano institucional* propiamente. Se hará uso, para la deconstrucción de la noción de institución y para el establecimiento del origen de esta - origen en la elaboración y puesta en funcionamiento, generalmente no explícitos, de la norma -, del balance de los ámbitos siguientes: la *sexualidad no biológica* como espacio privilegiado de la constitución del sujeto en Freud y el discurso sobre la *sexualidad como ámbito del poder* en Foucault (1997). Lo anterior para sentar las bases del debate que tendremos, en capítulos posteriores, en torno a la perspectiva de la institución como autocreación explícita en la sociedad autónoma y como ejercicio de la *autonomía* como *autolimitación* en Castoriadis. Concepción de la institución que será incorporada al análisis de la institución del mandato humanitario propiamente, gracias al seguimiento del proceso de construcción de la noción de desarraigo.

---

[30] Se deduce que es al nivel de esta dimensión que Castoriadis pensaría el estadio en el espejo y el poder constitutivo para la falta de la mirada materna

Es claro que existe un eje que atraviesa la discusión sobre la institución y que es común a esas tres propuestas, dicho eje es sin duda el que está contenido en el binomio que - con distintas denominaciones según cada autor -, es referido como *norma vs. transgresión.* También es claro que como ya se ha mencionado en otras ocasiones y para evitar cualquier reclamo respecto a los debidos reconocimientos desde la exégesis de los textos, esas tres propuestas no son totalmente impermeables entre si. Seguramente mucho de lo que Castoriadis dice esta tomado de Freud o del dialogo que se establece entre ambos, particularmente vía Lacan. Respecto a Foucault, seguramente también los atravesamientos entre este y en particular la obra de Freud, son múltiples.

Por último antes de pasar a la exposición de los conceptos que apuntalan la dimensión de lo institucional propiamente, se deja sentado que el interés central en las líneas que siguen consiste en rastrear las posibles vías, por las que ha sido pensado el proceso en el que *el sujeto interioriza* y *se posiciona respecto a la norma y particularmente a la meta-norma.* Esta meta-norma, que consigna *"no cuestionarás las normas"* en las sociedades de repetición, en el caso de la *sociedad autónoma* y particularmente de su germen en los Griegos clásicos, coincidiría con una versión contrastante contenida en la formula : *"debes respetar las normas pero puedes cuestionarlas"*. La idea central de este capítulo consistiría en que, para poder decir algo nuevo respecto a *la institución,* es necesario recorrer cada vez ese camino. Veamos cómo se arma, desde los conceptos básicos de la teoría psicoanalítica aplicados al análisis de los procesos colectivos, el problema de la norma y el de la institución.

El efecto estructurante del Edipo.

Conocemos la centralidad del *Edipo* - Edipo-estructura, no Edipo-fase en este caso, tomando prestada una diferenciación común entre los psicoanalistas[31] -, en el proceso de constitución del sujeto para Freud. Conocemos igualmente las consecuencias de ello respecto al *miedo a la castración,* en la constitución de los sujetos hombre-mujer. Esquemáticamente la *sexualidad* en el ser humano sería vista - desde este punto de vista -, como *pulsión*[32], y en el plano simbólico, como la *fantasía de inmortalidad* que pone en juego *el narcisismo.* También respecto a la sexualidad biológica en otros mamíferos, el psicoanálisis es contundente al caracterizar la sexualidad en el ser humano - en tanto que *imaginario materno* y como *fantasías edípicas* -, como *perversión de la sexualidad filogenética.* La resolución del *conflicto edípico* coincidiría - desde la teoría psicoanalítica -, con la fase de madurez del sujeto y esta con el establecimiento del Superyo.

> *"(...)El Superyo es en efecto, el heredero del complejo de Edipo y solo queda establecido una vez eliminado este.(...)" (Freud, 1994, p 103)*[33]

[31] Ver por ejemplo : Perrés, José 1985

[32] Mientras que la iglesia católica vería la sexualidad como "institnto".

[33] Las citas in extenso de Freud fueron en principio traducidas del francés, razón por la cual pudieran diferir minimamente de la traducción que se cita que corresponde a las Obras completas en ediciones Amorrortu.

El sujeto mujer y el sujeto hombre, alcanzarían la *resolución del complejo edípico* respecto al sujeto adulto y respecto a la sexualidad infantil, a partir del *establecimiento del Superyo.* Gracias a autoras como Frida Saal (1991), resulta interesante en este punto una precisión respecto a la fuerza estructurante de dicho conflicto, esta precisión nos permite introducir el peso que tiene una lectura no tradicional del Edipo-estructura, particularmente en lo que se refiere al proceso civilizatorio. Mientras que en la lectura más tradicional de Freud es la *envidia del pene - exclusivamente* en el conflicto edípico de la niña -, lo que "asignará" a esta, socialmente, la *identidad* en tanto que sexo-género, una lectura distinta hablaría de la envidia del pene como *factor determinante incluso en el niño*[34] . Esta postura hablaría particularmente del desplazamiento de la centralidad estructurante del Edipo - y por tanto del mecanismo del origen no dicho de la norma, por la vía de la economía del displacer -, de la envidia del pene *a la angustia de castración en niños y niñas.*

> *"En tal sentido la castración relacionada con el Edipo (puerta de entrada en el Edipo en la mujer y exclusa de salida del Edipo en el hombre), es estructurante. Encontramos aquí en el fantasma originario que funda el complejo de castración, la razón que resignificará a posteriori la diferencia entre el ser hombre y el ser mujer, eso que cada quien, en uno u otro sentido, deberá llegar a ser.(...)" (Frida Saal, 1991, p.22)*

Ya a este nivel podemos introducir el *problema de la prohibición* y su centralidad respecto a *lo instituido*, en ese sentido nos parece importante establecer - dejando por ahora la discusión en torno al *poder estructurante transgeneracional del Edipo (parcialmente retomado en el capítulo 8)* -, que el *limite entre lo prohibido y lo permitido, la transgresión y la norma,* es un *limite claramente impuesto por la cultura.* Dicho limite, incluso como establecimiento del parámetro de *lo norma[-l],* empezará desde el momento en que es presentado ante el Registro Civil un recién nacido y a este se le asignará, en base a criterios de tipo morfológico, uno u otro género. Género que será asignado de una vez y para siempre. No hay matices se es "niña o niño" y así aparece en el *acta de nacimiento.*

Regresando al problema de *la sexualidad,* como *terreno privilegiado* de demarcación de la problemática entre norma y transgresión en Freud, es interesante discutir, aun cuando sea brevemente, la cuestión relacionada con el *placer y el goce.* Recordemos que en la teoría psicoanalítica el placer estaría vinculado con la *pulsión de vida* y que el goce, en la problemática planteada por el sadomasoquismo particularmente[35], se vincularía a *la pulsión de muerte.* También aquí habría una discusión precedente, parcialmente tratada al hacer referencia arriba a las formaciones secundarias, respecto a *la economía del displacer* (S. Freud, 1924). Economía que aquí se conectaría con la temática más específica de la *angustia de castración.*

---

[34] En devolución Silvia Radosh refiriéndose a la envidia del pene, sugiere profundizar en *envidia* no solo del pene sino de todo lo que el otro tiene y a uno le falta,. Falta como aquello que marca la angustia, la castración y el terror a ella o sea la falta, la incompletud (sugiere igualmente, ver el Sepultamiento del complejo de edipo, de Freud (1924). Radosh sugiere también no miedo a la castración sino *angustia de castración.* Puede ilustrar esta problemática la viñeta que lleva por titulo "Puedes sembrar lo que quieras pero solo vas a cosechar puro chile", en el parágrafo No. 1 del capítulo 2.

[35] Ver sadismo (pulsión de muerte) y masoquismo y displacer y satisfaccion de pulsiones en Freud (1924)

Ya a este nivel es necesario retomar la discusión central de este documento y dejar sentado un concepto, parcialmente expuesto en líneas anteriores, que tendría que ver - en este nivel de sustentación entre *lo psíquico y lo socio-cultural* -, con el goce. Concepto que tendría que ver con el sadomasoquismo y la pulsión de muerte y que es - de nuevo -, el concepto de *repetición*. Para darle al alcance de este concepto su dimensión integral, voy a incorporar algunos de los aportes que Freud hizo, desde lo que se ha dado en llamar los textos antropológicos. Ya me referí arriba a la *sexualidad como la fantasía de inmortalidad* que pone en juego el narcisismo, ahora voy a precipitar ese contenido en la *realidad de la vida de la colectividad*, para finalmente retomar, de manera puntual, el problema de la *repetición* en las sociedades heterónomas.

En la evolución del trabajo de Freud habría un cambio[36], al profundizar las implicaciones del narcisismo, que pondría en entredicho el rol del principio de placer. Dicho cambio haría posible, a su vez, enriquecer la discusión en torno a la *compulsión de repetición* :

> *(...)...llamó la atención de la observación psicoanalítica en su cuidadoso avance, la regularidad con que la libido era quitada del objeto y dirigida al yo (introversión) ; (...) El yo pasó a formar parte de los objetos sexuales, y enseguida se discernió en él al más encumbrado de ellos. La libido fue llamada narcisista cuando así permanecía dentro del yo. Desde luego, esta libido narcisista era también una exterirización de fuerzas de pulsiones sexuales en sentido analítico, pero era preciso identificarla con las <<pulsiones de autoconservación>> admitidas desde el comienzo mismo." (S. Freud, 1920, Obras Vol XVIII, pp.50- 51)*

Estas *pulsiones de conservación* tendrían un lugar en la teoría que los vincula desde la negación - necesariamente-, a la pulsión de muerte. Pero, sobre todo, habría pulsiones libidinales hacia el yo, cuyo signo sería la destrucción y que estarían vinculados igualmente, pero en "positivo", con la pulsión de muerte :

> *(...) La oposición entre pulsiones yoicas y pulsiones se convirtió en la que media entre pulsiones yoicas y pulsiones de objeto, ambas de naturaleza libidinosa. Pero en su lugar surgió una nueva oposición entre pulsiones libidinosas (yoicas y de*

---

[36] Más o menos en los años 20 no obstante ya estaba en germen desde 1915, por ejemplo en Pulsiones y destinos de pulsiones (1915). Respecto a la manera en que se vinculan pulsión de muerte y repetición vía transferencia negativa y pulsión de vida y búsqueda de placer, con transferencia positiva en la situación analitica, Radosh nos dice (en comunicación personal): "En la situación transferencial, lo "positivo" de la repetición tendría que ver con que ayuda a la posibilidad del recuerdo y de la elaboración, pero precisamente para lograr "desmontar", "desanudar", dicha repetición. Si ésto no se logra, no hay cambio posible y la transferencia se convierte en negativa y el análisis se interrumpe". Este señalamiento hace pensar en el modo en el que Castoriadis retomando a Freud habla de la pedagogía, la política y el psicoanálisis como profesiones imposibles en la medida en que las tres tienen que trabajar en la búsqueda de la autonomía, partiendo de la base de una autonomía que todavía no existe : "La imposibilidad del psicoanálisis y de la pedagogía consiste en que ambas deben apoyarse en una autonomía aún inexistente a fin de ayudar a crear la autonomía del sujeto. (...)
La solución de este enigma es la tarea "imposible" de la política -mas imposible aún ya que debe, también en este caso, basarse en una autonomía aún inexistente a fines de hacer surgir lka autonomía." (Castoriadis, 1990, pp. 96 y 97).

objeto) y otras que han de estatuirse en el interior del yo y quizá puedan pesquizarse en las pulsiones de destrucción. La especulación convirtió esta oposición en la que media entre pulsión de vida (Eros) y pulsiones de muerte."(Freud. S., 1920, Obras Completas, Vol. XVIII, pp.59, nota 1)

Las consecuencias de esa tendencia a la *repetición como pulsión fundamental*, vinculada a la pulsión de muerte y -"reaccionariamente"-, a la pulsión de autoconservación, serían claros - en la situación analítica -, al momento en que se produciría la *transferencia negativa*, como *resistencia* :

(...)En vista de estas observaciones relativas a la conducta durante la transferencia y al destino fatal de los seres humanos, osaremos suponer que en la vida anímica existe realmente una compulsión de repetición que se instaura más allá del principio del placer.(...) En cuanto a los fenómenos de la transferencia, es evidente que están al servicio de la resistencia del yo, obstinado en la represión; se diría que la compulsión de repetición, que la cura pretendía poner a su servicio, es ganada para el bando del yo, que quiere aferrarse al principio de placer. (...)

Lo que resta es bastante para justificar la hipótesis de la compulsión de repetición, y esta nos aparece como más originaria, más elemental, más pulsional, que el principio del placer que ella destrona. Ahora bien si en lo anímico existe una tal compulsión de repetición, nos gustaría saber algo sobre la función que le corresponde, las condiciones bajo las cuales puede aflorar y la relación que guarda con el principio de placer, al que hasta hoy, en verdad, habíamos atribuido el imperio sobre el decurso de los procesos de excitación en la vida anímica." (Freud, Obras Completas, Vol.XVIII, S. 1920 , pp.22-23)

Llegado este punto es central entrar a la consideración respecto de cómo el establecimiento de un *parámetro de prohibición* - la prohibición del incesto en este caso -, se traduce, en el análisis de la vida comunitaria, en el proceso fúndante de la institución.

En el sujeto el goce - y la repetición contenida en la transferencia negativa -, estarían fincadas en el *vacío de sentido* que moviliza la pulsión de muerte. En el plano de lo colectivo sería la *institución* - particularmente la institución de la sociedad heterónoma como *encierro de sentido* -, en su pretensión de ahistoricidad y autoperpetuación infinita, la modalidad de la repetición que haría posible hacer frente a ese mismo vacío. En la vida de la colectividad primitiva Freud nos describe el proceso - del *automatismo de repetición* - del modo siguiente :

"(...) El destino de los hijos varones era duro ; cuando excitaban los celos del padre eran muertos, o castrados, o expulsados. Estaban obligados a convivir en pequeñas comunidades y a procurarse mujeres por robo, con lo cual uno que otro lograba alzarse hasta una posición parecida a la del padre en la horda primordial.

Por razones naturales, los hijos menores tenían una posición excepcional : protegidos por el amor de la madre, sacaban ventaja de la avanzada edad del padre y podían sustituirlo tras su muerte.(...)

El siguiente paso decisivo para el cambio de esta primitiva variedad de organización <<social>> debe de haber sido que los hermanos expulsados, que vivían en comunidad, se conjuraran, avasallaran al padre y, según la costumbre de aquellos tiempos, se lo comiesen crudo. (...) El acto canibálico se vuelve entonces inteligible como un intento de asegurarse la identificación con él, por incorporación de una parte suya.

Cabe suponer que al parricidio siguiera una larga época en que los hermanos varones lucharon entre si por la herencia paterna, que cada uno quería ganar para si solo. La intelección de los peligros y de lo infructuoso de estas luchas, el recuerdo de la hazaña libertadora consumada en común, y las recíprocas ligazones de sentimiento que habían nacido entre ellos durante las épocas de la expulsión, los llevaron finalmente a unirse, a pactar una suerte de contrato social. Nació la primera forma de organización social con renuncia de lo pulsional reconocimiento de obligaciones mutuas, erección de ciertas instituciones que se declararon inviolables (sagradas) ; vale decir : los comienzos de la moral y el derecho. Cada quien renunciaba al ideal de conquistar para si la posición del padre, y a la posesión de madre y hermanas. Así se establecieron el tabú del incesto y el mantenimiento de la exogamia.(...)" (Freud, S., 1939 [1934-38], Obras Completas, Vol. XXIII,. , pp.78)

En el mismo sentido los alcances civilizatorios de la prohibición, ya anunciados por el propio Freud al escribir : *"(...) Así los primeros sistemas penales de la humanidad se remontan al tabú. (Freud, S., 1912, Obras Completas, Vol. No. XIII, pp.29)*, estarían en el centro de la argumentación en Levy-Strauss, según lo plantea Mier :

"(...) Esta prohibición (la del incesto), tiene en Levy-Strauss un papel esencial : define el orden de lo específicamente humano, de la aparición de lo simbólico ; la prohibición introduce un trazo que funda el orden del sentido, inscribe en la experiencia un borde, hace significativa la diferencia, introduce una relación que es al mismo tiempo una diferencia irreductible y un vinculo indisoluble, intrínseco al orden mismo de lo simbólico.(...)" (Mier, R., 1996, pp. 45)[37]

Nos parece central insistir en la importancia concedida a la *prohibición*, no obstante reconocemos que si bien la *institución social* se funda en ella, misma que deriva en la *norma* a su vez, dictada por el *mito fúndante*, esta adquiere *sentido en función de la transgresión*. Es decir que si bien la prohibición del incesto esta en el origen de la sociedad como tal, es claro que esa prohibición, que a su vez derivará en las múltiples versiones que

[37] Ver igualmente Lacan "Función y campo de la palabra" 1953

conocemos del derecho - incluyendo obviamente el Derecho Internacional Humanitario -, a lo largo de la historia[38], tiene sentido en función de la permanencia contenida del deseo, que es antes que nada, deseo hacia la madre.

> *"Cómo podría el análisis olvidar alguna vez el hecho clave que lo funda : que comenzamos nuestra vida mirando una mujer para desearla (cualquiera sea nuestro sexo), que este deseo nunca puede ser eliminado y, lo que es más importante aún, que sin este deseo nunca nos volveríamos seres humanos y hasta no podríamos siquiera simplemente sobrevivir". (C. Castoriadis, pp.94, 1990)*

Estamos ante lo que en los términos de Freud se llama *la perversión* - aquello que se define "peleando con la metáfora paterna", en Lacan -. O ante el *placer en la transgresión* que proscribe la Ley - que para Freud, es el padre -, y que en términos del *sujeto en la clínica*, correspondería a aquel que, al no haber aceptado *la castración*[39], transgrede el encuadre de la situación analítica o se repite en la *transferencia negativa*. Esto con las reservas de las líneas a continuación, en el sentido de la *irreductibilidad de lo psíquico a lo social y viceversa* e igualmente de la imposibilidad de "pensar al sujeto" sin, simultáneamente, *pensar a la sociedad que lo ha producido como tal.*

Antes de dar por terminado este apartado quiero solo reiterar que diversos autores entre quienes se cuenta al propio Freud, René Girard e incluso Levy Strauss, situarían en el centro de su argumentación el *carácter fúndante del mito*. Con el objeto de ver las consecuencias en el *plano colectivo* - abuso de lenguaje según lo expuesto -, de lo dicho aquí arriba, es central reconsiderar en especial la discusión en torno a *la muerte del padre y la horda primitivos*. Dos elementos que parecerían apuntar en el sentido - ¿económico ? -, no solo del carácter fundante del mito - de la imposibilidad de abordarlo desde lo estrictamente "psíquico individual"-, sino sobre todo de su condición de *determinante* (ver más adelante)[40]. No obstante lo anterior y con el animo de abrir una discusión en torno a la dimensión social de la postura no determinista de Castoriadis - de radicales consecuencias -, quisiera citar su parecer al respecto :

> *"Lo instituido ya se encuentra ahí, la horda primitiva misma no es un hecho de naturaleza ; ni la castración de los hijos hombres, ni la preservación del ultimo nacido, pueden ser consideradas como provenientes de un "instinto" biológico (...) la muerte del padre no es acto iaugural de la sociedad sino respuesta a la castración (...). Aquello que no esta todavía ahí, en la "horda primitiva", es que la institución, cuyos demás elementos están ya presentes, no es simbolizada como tal.*
>
> *Sumado a lo anterior (cabe señalar) que fuera de una postulación mítica de los orígenes, toda tentativa de derivación exhaustiva de significaciones sociales a partir de la psique individual parece condenada al fracaso en virtud de que ignora*

[38] Canonico, romano, humanitario...
[39] Simbólica obviamente como metáfora de la imposición arbitraria de la norma, en el proceso de socialización en el que a la psique para ser *traída al mundo* se le obliga a aceptar la forma de sujeto social.
[40] Por ejemplo en el mito de Edipo.

> *la imposibilidad de aislar esta psique de un continum social que no puede existir si no ha sido ya instituido. Y para que una significación imaginaria social sea, son necesarios significantes colectivamente disponibles, pero particularmente son necesarios significados que no existen bajo el modo en el cual existen los significados individuales (como percibidos, pensados o imaginados por un tal sujeto) " (Castoriadis p.203, 1975)*[41]

Retomando la reflexión que se hacia al principio y en particular la imposibilidad de hablar desde una concepción tradicional del yo psicológico, de *identidad*, es particularmente relevante la centralidad de los *mitos*. Esta centralidad - vistos los mitos desde el yo trascendente -, le *da contenido al lugar desde donde se lleva a cabo la socialización de la psique y la imposición a esta de la forma individuo, por la institución social*[42].

> *(...) pero hay también un mínimo de cosas que ella (la institución) no puede no hacer que le son impuestas por la naturaleza de la psique. Es claro que ella debe proveer a la psique de "objetos" de derivación de pulsiones o de deseos ; que debe también proveer de polos identificatorios. Pero sobre todo : ella le debe proveer de sentido.(...)" (Castoriadis, p.416, 1977-86)*

Y en otra fuente el mismo autor nos dice:

> *"La psique debe ser domada, mal que bien, debe aceptar una realidad que para empezar y en cierto sentido hasta el final, le es radicalmente heterogénea y ajena. Esa "realidad" y su aceptación son obra de la institución. Los griegos lo sabía , los modernos lo ocultaron en gran parte en función del cristianismo." (Castoriadis, p.24, Octubre de 1995)*

En este último punto queremos dejar el apartado, solo reiterando - para preparar la discusión posterior -, que, libido y repetición como transferencia positiva son consideradas por el psicoanálisis como búsqueda de placer. De aquí que la materia de la repetición sea el campo privilegiado de aquel y que esa búsqueda de placer, se traduzca en el establecimiento de la presencia del otro. Se deja entonces el apartado señalando una vez más el hecho de que la *repetición como compulsión*, en tanto que transferencia negativa y como ocultamiento de la propia potencia instituyente, estaría vinculada a la pulsión de muerte, al instinto de conservación y por tanto al goce.

Vinculada igualmente al canibalismo y al sadomasoquismo, esa *compulsión a la repetición*[43] sería la situación de contraejemplo del establecimiento de la *presencia del otro* como alteridad - *"Cualquier modo de pensamiento es siempre visto como irracional por el*

---

[41] Es importante aquí enfatizar, como de hecho sugiere Radosh y como parece estar implícito en el rechazo de la posibilidad de aislar a la psique de un continum social, que los "significados" individuales también están siendo dados por los imaginarios sociales.

[42] Nos interesa particularmente porque desde esta reflexión podremos, más adelante, trabajar la versión mitológica del desarraigo, como instancia sobre la que reposa la "fuente" de identidad de la versión heterónoma del mandato humanitario.

[43] Los sujetos y las colectividades, repetimos para recubrir la muerte como no sentido.

modelo histórico de otro modo de pensamiento, que se concibe a si mismo como racional" diría Eco (1995, p. 28) -, alteridad que, al llevar a cabo este establecimiento, no implicaría su odio, ni su anulación (Miranda, R. 1998). De esta última liberación[44] de la estructura parental[45] - gracias a la aparición de un tercero -, como dimensión individual fúndante de la autonomía del sujeto, hablaré al final del presente capítulo.

Una vez apuntado lo anterior se hará referencia al modo en que las significaciones imaginarias sociales se traducen, como imaginario efectivo, a lo social. La dimensión no solo funcional o *conjuntante identificante del mito,* en la sociedad como protoinstitución - y por tanto reuniendo simultáneamente institución e instituyente, norma y transgresión -, vendría considerada como central. Central en la medida en que, para Castoriadis, mientras que lo simbólico se remite a la dimensión del código, lo propiamente imaginario radicaría, como vimos, en la dimensión de la creación *ex nihilo.* En que medida esta polémica con Lacan y más en general con la filosofía heredada - incapaz según Castoriadis de concebir la creación no-determinada y no teológica -, nos remite a la imposibilidad de este último autor de salir del determinismo de la falta y de entender la historia como alteridad y como creación, es todavía, desde mi entender, un punto que debe ser discutido en otro espacio.

La *función reguladora del mito* - siguiendo con la argumentación -, función mantenida por la vía del ritual, sería para Mier, inaccesible desde la pura descripción de la antropología funcionalista. El mito construiría *identidades que se mantienen por la vía del ritual y el rito* y, según el mismo Mier, mientras que los rituales y las "necesidades" si cambiarían - aquí en desacuerdo con Castoriadis - , los mitos serían perdurables. Tanto el mito como el ritual serían, desde la perspectiva adoptada en este documento, no determinados sino determinantes y contendrían - en tanto que imaginario social -, un componente irreductible no representable.

Por la vía de la designación *el mito* - como el mito de Edipo para la sociedad greco-occidental -, no solo establece los parámetros que hacen posible *nombrar, asignando sentido,* sino que también establecería un *universo de significaciones imaginarias sociales* de las cuales, una de las esenciales es *el tiempo,* para cada sociedad determinada. La *creación del tiempo* (ver capítulo 7), en este caso, simultáneamente *crearía un universo de relaciones conjuntantes identificantes,* un cierto *orden del mundo* y *de la sociedad,* dentro de ese orden. En este mismo sentido la sociedad emergería del caos ocultándolo, haciendo institución, nombrando, asignando sentido. Al referirse a la *crisis sacrificial* en la

---

[44] Thucydide habría dicho "Es necesario escoger : descansar o ser libres", citado por Castoriadis (Le monde Agosto de 1998)

[45] En un artículo que anuncia el derrumbe del socialismo real *desde dentro,* Castoriadis haría un paralelismo que hoy resulta particularmente curioso : (...) Asi pues, con la muerte de Stalin la burocracia accede a su verdadera posición como clase dominante y prohibe la repetición del *führer-princip* de tipo estaliniano. Todo sucede como si después de la muerte de Stalin se hubiese concertado un pacto tácito por el cual se hace la promesa de no matarse entre ellos ; situación que guarda relación con la muerte del padre a manos de los hermanos, tal y como nos lo cuenta Freud en Totem y Tabú." C. Castoriadis, 1985, Los destinos...pp.10

comunidad primitiva - en una formulación que se inspira en la repetición esencial que le subyace a las sociedades tradicionales y a su carácter esencialmente heterónomo -, Girard expondría su particular punto de vista respecto a los mitos y el orden de sentido, del modo siguiente :

> *"La universalización de los dobles, la total supresión de las diferencias que exasperan los odios pero los hacen perfectamente intercambiables, constituye la condición necesaria y suficiente de la unanimidad violenta. Para que el orden pueda renacer es necesario antes que nada que el desorden llegue a su punto más alto, para que los mitos puedan recomponerse, es necesario antes que nada que sean completamente desmontados. (René Girard, 1972, p.122)*

Nombrar y ocultar simultáneamente, entonces remite a la condición de representación del objeto, *objeto ideal*[46], en donde caben todos los objetos designados, pero que en realidad no corresponde a ninguno en particular. Esa designación en Castoriadis, como *acto de construcción de identidad de cosa,* sería - de nuevo -, una *creación ex-nihilo.* Pero dicha designación al tiempo contendría la cuestión sin respuesta de la *representación de la representación* y bajo esta *la vigencia del caos irreductible.* De aquí la facultad contundente - aquí si *especular y secundaria* -, del imaginario de representar en ausencia del objeto - objeto de la falta para Lacan -, como respuesta al abismo del no-sentido.

Institución y poder

Repetir la transgresión
o vivir con la emergencia sin caer en la compulsión.

Son necesarias unas palabras para dejar articuladas las nociones, antes de pasar al capítulo sobre procedimiento. El trabajo de Foucault, en este caso, ampliaría desde su propio desarrollo los horizontes apuntados por Castoriadis y referidos a la *capacidad de la norma, como prohibición, de hacer institución*, por la vía - en este caso -, de la construcción de un *poder contenido en el discurso,* incluso en la historia como discurso. Sabemos que una de las características del rompimiento de Castoriadis con el marxismo, consiste en que ese autor habría dejado de utilizar la noción de *explotación* substituyéndola por aquella de *dominio*[47]. La sexualidad derivaría, como uno de sus *sedimentos semiológicos,* en la construcción del cuerpo - como arquitectura del discurso de la sexualidad -, cuerpo que sería mirado por el poder, como lugar para su ejercicio. Otro sedimento semiológico de la sexualidad como discurso - vinculado al anterior -, sería la *construcción de la normalidad y su inscripción en el cuerpo*, de donde habría cuerpos no garantizados, sin derecho a vivir. El *encierro* - en este caso el encierro característico de las llamadas *instituciones totales* -, haría de contenedor de esos cuerpos por la vía del castigo, según las características históricas que ese fuera adquiriendo, desde su punto de inicio, en el castigo corporal.

---

[46] Sobre el empuje del surrealismo respecto a este nivel de reflexión, ver la anécdota referida por Bretón sobre la mesa diseñada en perspectiva y realizada, por tanto, como *mesa coja* por un carpintero mexicano.

[47] Para explotar es necesario dominar pero para dominar no necesariamente se necesita explotar. Ver por ejemplo las clínicas psiquiátricas en la ex-URSS.

Así pues en la historia de ese discurso habría un punto en el que, la sexualidad en occidente, abandonaría el terreno de la evasión para constituir - por la vía primero de una transgresión -, un discurso en donde se pasó de uno a dos sexos. La *invención de la sexualidad femenina* sería en este caso, una creación del siglo XVII. La sexualidad *entonces ocuparía el lugar vacío entre el límite y la transgresión.* En tanto que *discurso normativo y transgresivo* en la sexualidad, como de hecho en todos los ámbitos del lenguaje, encontraríamos igualmente las dimensiones de lo que en otros autores - incluido Castoriadis claramente -, se denomina *instituyente e instituido.* Esta dimensión dual irreductible se refiere del mismo modo - como vimos en la primera parte de este capítulo -, más que al discurso propiamente, a la *historia* como el espacio de tensión entre esos dos elementos[48]. Hasta aquí coincido con la lectura que hace Ma. Inés García[49] de Foucault.

Igualmente el poder contenido en el discurso de la sexualidad, evolucionaría pasando de lo que Foucault denomina *poder soberano* para constituirse en el *poder disciplinario* - propio de las denominadas instituciones totales -, en una reflexión en torno a la crítica de la noción de represión. Foucault se preguntaría en ese sentido :

> *"(...)que se hace concretamente en la vida que hacen la magistratura y las demás instituciones similares sino invocar este derecho formal, llamado burgués, y que es en realidad el derecho de la soberanía ? Me parece que aquí hay una especie de callejón sin salida : no se puede limitar los efectos del poder disciplinario recurriendo a la soberanía contra la disciplina, porque soberanía y disciplina, derecho de la soberanía y mecanismos disciplinarios son dos partes constitutivas de los mecanismos generales del poder en nuestra sociedad.*
>
> *A decir verdad, al conducir la lucha contra el poder disciplinario no deberíamos dirigirnos al viejo derecho de la soberanía, sino a un nuevo derecho que, siendo antidisciplinario, se libere al mismo tiempo del principio de la soberanía. (...)" (Foucault, M., 1996, p.39)*

Habría en este punto un interés especial en lo que este autor denomina el *poder pastoral,* que subyace a un discurso sobre la sexualidad y que en términos de conceptos estaría - como ya señalábamos -, fundado en el *poder de la mirada*[50] y en el dispositivo de la confesión, como artefacto privilegiado que encierra la sexualidad en un discurso:

> *(...) La pastoral cristiana (y en menor medida la pastoral reformada) ha inscrito como deber fundamental llevar todo lo tocante al sexo al molino sin fin de la palabra.(...) (Foucault, M., 1997, pp.29)*

---

[48] Aquí inevitablemente pensamos en la postura de Geertz (Op. Cit.) que habla de la cultura como un discurso en actos. Esa condición es perfectamente compatible con la concepción de Castoriadis de la historia, como discurso no determinado sino determinante.

[49] En el seminario de la UAM-X

[50] Ver poder y mirada - anterior a la puesta de sentido y anterior a la palabra -, igualmente en estadio del espejo, en Lacan.

> *"(...)Pero después de todo, también la pastoral cristiana buscaba producir efectos específicos sobre el deseo, por el solo hecho de ponerlo, integra y aplicadamente,*
>
> *en discurso : efectos de dominio y desapego, sin duda, pero también efectos de reconversión espiritual, de retorno hacia Dios, efecto físico de bienaventurado dolor al sentir en el cuerpo las dentelladas de la tentación y el amor que se le resiste.(...)" (Foucault, M., 1997, pp. 32)*

En este punto interesa, con el propósito último de llevar la relación instituyente-instituido al análisis del mandato humanitario, conectarse con el problema del poder - no solo el poder que contiene el discurso de la sexualidad -, sino que en especial con el tratamiento que hace Foucault de la transgresión, como experiencia límite. Parto de la apreciación de Ma. Inés Gracia según la cual : "el poder al penetrar los cuerpos hace que prolifere todo lo que combate". En este sentido resulta revelador el entrelazamiento entre poder y placer y placer en el ejercicio del poder, que no necesariamente sería dominio[51], por ejemplo del poder también como el poder de la refutación, de la crítica o del propio poder autónomo de autoinstitución explícita y de autolimitación. Finalmente del *poder instituyente* en palabras de Castoriadis. Es decir, repito, poder y no dominio.

Mientras que quien domina mira desde las sombras y se sustrae de la posibilidad de ser mirado (de ser objeto), este no puede sustraerse a la mirada de si mismo como objeto. La omnipresencia de Dios y por tanto su omnipotencia - *todo poder proviene de Dios* -, estarían necesariamente basada en este mecanismo. Pero ¿que pasa cuando es develado el origen social de la norma y por tanto cuando es explicitado el poder ?. Es en este punto cuando quien detenta el poder - el mismo que da el nombre y es amo y señor del sentido -, sea el poder pastoral, el soberano o el disciplinario que sustentan los diferentes discursos - entre los cuales el de la sexualidad -, se ve captado por la mirada[52]. A lo cual me pregunto si siempre la mirada es una mirada que devora - como en el canibalismo de los hermanos de la horda primitiva que devoran al padre -. Mirada que devora al asignarle sentido al objeto o, en otras palabras, si siempre el poder es un poder que anula y asimila la alteridad del otro (Miranda, R. 1998 Op.Cit). Este anhelo del dominio, jamás realizado en su totalidad.

Veamos como Foucault trabaja el problema de la transgresión, como diferencia finalmente, contenida en la experiencia límite. En este punto la influencia de Nietche en Foucault es bastante evidente. Al hablar de la obra de Sade nos dice :

> *"(...) la sexualidad en un mundo sin dioses en donde ya no hay nada que profanar (...) Y si hubiera que dar, opuesto a la sexualidad, un sentido preciso al erotismo, sería sin duda este : una experiencia de la sexualidad que vincula en función de si misma la superación del límite con la muerte de Dios." (Foucault, M., s/f, pp. 126)*

---

[51] Me parece, como veremos en *poder explícito* más adelante.

[52] En este sentido el dominio que habría ejercido durante siglos la iglesia sería proporcional a la medida en que quienes se han preguntado sobre el sentido de la existencia de esa institución, han captado ese sentido con su mirada. Este es cada vez más un dominio todavía implícito y heterónomo como tantos otros.

Aquí de nuevo podemos hacer un puente con la postura freudiana, en el sentido de vincular *eros* con fuerza que libera y con vida y *tanatos* con fuerza que reprime y con muerte. Ahora bien la experiencia limite, esa experiencia *ni verdadera ni falsa* sino *mas allá de esos valores*[53], tendría igualmente - aquí el desencuentro mayor con esta postura -, que reformularse desde una postura histórica, cultural, ética y política. Es decir hablar de transgresión y de norma no puede ser en abstracto, tanto una como la otra en la medida en que son significaciones imaginarias sociales - que en un caso irrumpe como sentido nuevo y en el otro se precipita, fundamentando así a la institución -, se refieren a un contenido social histórico y es esto lo que realmente importa. Es decir cuando se habla de norma y transgresión, la pregunta sería : ¿cual norma y cual transgresión ?. Lo que hace que la *transgresión*, para que sea tal, tenga que ser *irrepetible* es precisamente el hecho de que existe un limite - de aquí la condición *incomoda* de la institución para mantener a la sociedad unida -, límite respecto del cual, la transgresión, al dejar de serlo, se incorpora como sentido, incluso en el encierro de la institución total o se convierte en simple ruido en no-sentido.

Muy esquemáticamente - y evadiendo aquí por falta de espacio una discusión que es importante -, podría decir que el destino irremediable del instituyente con toda su fuerza es o la institución o el no sentido. Entonces discutir si estamos con el instituyente o si estamos con el instituido, parodiando, con la norma o con la transgresión - falso dilema en el que desde mi punto de vista queda atrapado Lourau[54]-, es una gloriosa perdida de tiempo.

> *"...la novela institucional,...(que) revela la verdadera función de esta (la institución) : asegurar su sobrevivencia y la sobrevivencia del Estado." (p. 88, 1978)*

La pregunta fundamental, partiendo de que esas dos instancias son irreductibles la una a la otra, en este caso es : ¿cual institución ?. Por ejemplo : ¿la democracia directa, que asume explícitamente la emergencia perpetua del instituyente o la divina trinitaria ?, ¿la gestión autónoma de todas las esferas de la vida social o las "leyes de la historia" ?, ¿la visión no unitaria del mundo, establecida por ejemplo en los mitos griegos o el orden total y racional heredero de la filosofía teológica de Platon ? (Castoriadis, pp. 282, 1977-86).

---

[53] "liberada de la ética de lo bueno y lo malo la transgresión trabaja en base a la ilusión del limite" en notas de curso de Maria Ines Garcia

[54] Para este autor (ver por ejemplo 1978, pp. 64-88), como para muchos otros marxistas e incluso para muchos anarquistas, la institución del poder politico sería idéntica al Estado y por tanto toda institucionalización - inclusive aquella del poder emanado de la autogestión obrera y/o de la democracia directa -, sería idéntica a la burocratización. No podemos en este sentido más que citar una de las inumerables referencias que Castoriadis hace respecto a los efectos retardatarios del marxismo respecto a la autogestión : "...Es por esto, si uno quiere pensar desde una perspectiva autogestionaria, de autonomía, de autogobierno de las colectividades humanas, Marx y el marxismo funcionan como enormes y macizos bloques que tapan el camino." (Castoriadis, 1977-86, p. 80)

Pero a esta objeción a los postulados de Foucault sobre la experiencias límites - ni verdadera ni falsa, sino más allá de esos valores -, se sumaría la más fundamental que consistiría en el problema de cómo fundar ontológicamente desde esa postura, la cuestión de la gestión de la emergencia. La pregunta sería cómo y desde dónde poder discernir entre una transgresión del orden que valoramos positiva, la Comuna de París o los consejos obreros, por ejemplo y una que rechazamos de entrada, como la incitación al odio racial.

Reitero que no voy a ahondar en esa discusión por problemas de espacio, no obstante quiero solo dejar claro que la pretensión de *ausencia de prescripción*, en la búsqueda de experiencias límite en Foucault - equiparable al delirio de la objetividad científica en otros autores, incluido el propio Freud y Lacan claramente -, me parecería una simple tautología : esquemáticamente no prescribir, es prescribir. Es más, la invitación a la experimentación es una prescripción . Desafortunadamente aquí, por un problema añejo de sociocentrismo, se piensa que al valorar como principio la interrogación sin fin[55], no se esta haciendo referencia a una postura de las más claras, perfectamente datable y localizable - en este caso solo en espera de ser explicitada y asumida como tal -, en una tradición que es la tradición que nace con la democracia y la filosofía, cuya razón de ser, precisamente, es interrogarse y que se conoce como la tradición greco-occidental.

Como veíamos al principio de este capítulo es también propio al *pensamiento heredado*, en el universo de esa tradición, la imposibilidad de liberarse del determinismo y de *fundar ontológicamente la alteridad* como creación de nuevas formas, sublimes o monstruosas. Es esta misma limitante la que no permite ver que se hace discurso o se escribe y se habla *para no morir* - la sociedad emerge del caos del no sentido, pronunciándose/instituyéndose -, y que no necesariamente la significación - el discurso o la institución -, tiene que ser *poder de anular al otro como alteridad*[56]. Para decirlo parafraseando a Freud y llevándolo al núcleo del problema de la autonomía[57], *explicitar el poder, despojar su origen de sus ropajes extrasociales o francamente divinos, es abandonar el anhelo de dominio, al asumir el propio poder instituyente y es, finalmente, develar que no es el padre la fuente única del sentido*[58].

---

[55] Deseo no solo como búsqueda de la falta, sino como indagación - interrogación sin fin en Castoriadis - y como construcción de espacios de placer.

[56] Ahí están el psicoanálisis, la democracia directa y la filosofía para probarlo, ver por ejemplo C. Castoriadis, 1990, pp 91.

[57] Para enriquecer la polémica : refiriéndose a la situación analítica y respondiendo a pregunta explícita de Manoni sobre el problema del paso de la angustia a la culpabilidad y de la función del analista en ese paso, Lacan (en discusión a El simbólico, el imaginario y el real...op.cit.) habría dicho : (...)Es una situación privilegiada en la experiencia analítica que el analista detente la palabra, que el juzga ; y porque el análisis se orienta enteramente en un sentido simbólico, porque el analista substituyó a lo que hace falta, porque el padre no ha sido más que un Superyo, es decir una "ley sin palabra", por el hecho de que esto es constitutivo de la neurosis, que la neurosis es definida por la transferencia." (P.21)

[58] "En otros términos es necesario y suficiente que el niño sea referido a *la institución* de la significación y de la significación como instituida y como no dependiente de ninguna persona en particular." Ver L'Institution imaginaire de la Societté, p.416

> *"Aquello que no ha sido reconocido por los críticos de izquierda de la construcción edípica de Freud, en el entendido de que esta contiene una gran parte de ideología patriarcal, es que el centro del problema edípico para Freud es el problema de la civilización. No es que se trate exactamente del deseo de hacer el amor con su madre y matar a su padre ; es que en la medida en que estén solo dos, no se puede hablar de sociedad. Es necesario que haya un tercer término para quebrar ese cara a cara. El cara a cara es fusión, o dominación total del otro, o dominación total por el otro. Sea que el otro es el objeto total, sea que se es el objeto total del otro. Y con el fin de que esta especie de situación absoluta, casi psicótica, sea quebrada, se debe contar con un tercer término. Poco importa si es el padre o el tío maternal. (...) Y debemos tener inclusive un cuarto elemento. Quiero decir que esa pareja debe actuar de modo tal que se haga consciente al niño de que el padre no es la fuente o el origen de la ley, que él no es más que uno entre muchos, muchos otros padres, que hay una colectividad humana (...). (Castoriadis, 1977-86, p.46)*

Es en este contexto de nociones que me propongo analizar el problema de la construcción del desarraigo, en los establecimientos con mandato humanitario. En estos distintos establecimientos y según un universo de significaciones imaginarias sociales de origen diverso , la *dimensión imaginaria social del mandato humanitario* estaría acotada por los términos dictados por dicha *creación de una significación imaginaria específica del desarraigo*.

A continuación veríamos el modo como desde la lectura propuesta, la noción de imaginario apuntala la posibilidad de las significaciones y de como estas son constitutivas, en un eterno movimiento emergente, *magmático*, de las propias instituciones y en particular de la institución del mandato humanitario.

Capitulo 4
El Procedimiento
o
Una visita guiada a la fabrica de hacer martillos[1]

"Dios es una de esas significaciones imaginarias sociales
pero lo es igualmente la racionalidad moderna,
y así sucesivamente.
El objetivo último de la investigación social e histórica
es el de restituir
y el de analizar,
en la medida de lo posible,
esas significaciones en el caso de cada sociedad de que se trate"
(Castoriadis, 1996, p. 159)

El acto interpretativo

La interpretación presente parte de un social-histórico, en tanto que *torrente abierto del colectivo anónimo,* es decir en tanto que imaginario, situado en una tradición que *naturalmente* se interroga sobre el sentido de las cosas. Una tradición que rechaza el totalitarismo de los hechos consumados, según el principio siguiente : *no podemos cambiar lo que fue pero si la manera de interpretarlo.*

En el plano ético y político ante los supuestos de que la interpretación no tiene "*criterios públicos*" - es decir en el supuesto de que Jacks el Destripador fuera un original lector del Evangelio según Lucas (Eco, 1992, pp. 26) -, me parece claro que el valor supremo de la interpretación, responde a un posicionamiento respecto del ser. Dicho posicionamiento, aquí queremos dejar sentado, que renuncia a determinar lo que "viene del observador" y lo que "viene del objeto observado"-. Es decir optar por una interpretación y descartar otra, es necesariamente asumir - explícita o implícitamente -, sus limites acotándola. La *palabra* sí *es de todos y* no *es de ninguno*, no obstante en el acto de tomar esa palabra quien la toma se apropia de ella, a menudo *anónimamente,* es cierto. La interpretación no es de nadie, como tampoco la *obra* o el *sentido*, lo que no contradice que pueda ser - como de hecho es -, *patrimonio de un colectivo anónimo,* colectivo como *social-histórico* de la sociedad de que se trate.

Sería este *colectivo* quien en última instancia limitaría una interpretación, un *uso* y un ab-*uso* de la palabra. En contraposición el *ruido* - como bien dice Castoriadis -, no existe para la sociedad : o las cosas tienen sentido o no *son* nada. Ese colectivo limitaría - entonces -, una interpretación, en virtud de las características específicas de la sociedad considerada, de sus significaciones imaginarias fundantes y - por tanto -, de su institución social-histórica. Esta última como expresión del imaginario social. Imaginario social que es ante todo posición de formas nuevas, creación de significaciones y creación de imágenes o figuras, que lo apuntalan.

[1] Este titulo hace referencia a la explicación que da Mier de la noción de imaginario : "el imaginario es una máquina que hace martillos pero con ella no se pueden clavar clavos", en el seminario de la UAM-X

La relación entre el imaginario y esos apuntalamientos[2] - las significaciones imaginarias sociales y la institución social-histórica ya existentes -, es lo que llamamos proceso simbólico. Las significaciones de una sociedad son instituidas también, directa o indirectamente, en y por su lengua - habla y código -, por lo conjuntable del *legain*, dimensión conjuntista-conjuntante del representar/decir social. Igualmente esas significaciones son establecidas en las prácticas sociales por la asignación de sentido, vía el *teukhein* que es la dimensión conjuntante-conjuntista del hacer social. Ambas *legeim* y *teukheim* están claramente apuntaladas sobre el aspecto identitario del *primer estrato natural* y son también - originalmente, en el proceso por medio del cual se instituyeron -, creaciones sociales.

En ese sentido, por lengua (=/=discurso), entendemos aquello que es en y por dos dimensiones o componentes indisociables en permanente tensión : la lengua como *habla* en tanto que *significa* y se refiere a un *magma de significaciones imaginarias sociales* y el habla como *código*. Código no en sentido de Sousure y de ahí en la lingüística - sino como cifra o código criptográfico -, es decir en tanto que organiza y se organiza identitariamente. Código en tanto que sistema de conjuntos o de relaciones conjuntables y/o que - en tanto que es ***legein***, materia privilegiada y casi exclusiva de la lingüística contemporánea -, instituye siempre una dimensión de lo unívoco.

Interpretación del ser,
ser de la interpretación

Consecuentemente todo dispositivo de interpretación, se acepte o no, tiene un signo distintivo. Arriba lo habíamos relacionado con el imaginario que subyace a la institución social-histórica, desde donde la interpretación se lleva a cabo. Las líneas que siguen buscan abrir la discusión en torno al ser de la interpretación. Ser de la interpretación que en este caso y siguiendo lo dicho en líneas anteriores, no es la interpretación como *episteme*, es decir como ciencia, es la interpretación como *doxa*, es decir como *opinión*. En otras palabras, queremos abrir la discusión en torno a aquello que hace que la interpretación *pueda ser* - si asumimos los dos componentes arriba descritos del lenguaje y del hacer social respectivamente -, un acto de creación de nuevas formas o una simple repetición.

Y esto nos interesa particularmente respecto del punto de máxima tensión en la polémica sobre la lengua - y en última instancia en aquella de los *detalles*[3] del quehacer social -. Polémica que está contenida en el supuesto lógico - conjuntista-identitario, precisamente - de que un *signo* nos remite *a otro signo* y que, en consecuencia - sería esta nuestra conclusión -, todo signo es previsible[4]. Esta postura, cuyos rasgos fincados en la

---

[2] *etayage* en francés.

[3] Serían estos detalles la materia de la etnografía, etnografía del desarraigo, como descripción densa, según Geertz (S/F) en este caso.

[4] La polémica en torno a la cadena de significantes, que es la polémica con la hipercategoría del determinismo nos sugiere, en el plano de la historia, como espacio de creación social, la interrogante siguiente : si la historia "tiene Leyes", es decir, si está finalmente, determinada, podemos predecir su curso futuro e incluso manipularla. Este supuesto estaría en el origen de la - ¿trágica? -, pretensión del *momento histórico para la revolución*, del terror "en nombre" de la "ortodoxia" y del *hombre nuevo*. Sin el más mínimo deseo de

hipercategoría de la determinidad - característica de gran parte de la filosofía heredada -, son evidentes, sería excluyente de la postura que concibe la posibilidad del *ex-nihilo*. Es decir sería excluyente de la creación radical de nuevas formas - no-determinadas[5], sino determinantes -, en la propia lengua y el hacer social y por tanto en la propia interpretación.

Queremos además hacer explícita, aún cuando sea a titulo de provisional, la presente adhesión a esta última versión magmática. Magmática en tanto que referida a significaciones que comportan, tanto la dimensión del código como la dimensión no-determinada y propiamente imaginaria del lenguaje y que son la "obra silenciosa" del colectivo anónimo.

> *"Llamo imaginarias a estas significaciones porque no tienen nada que ver con las referencias a lo racional o a los elementos de lo real o no han sido agotadas por ellos y porque son sustentadas por la creación. Y las llamo sociales porque existen solo si son instituidas y compartidas por una colectividad impersonal y anónima. (...)" (Castoriadis, 1977-1986 p.13)*

Esta postura rompe desde un punto de vista ontológico con aquella de la *cadena de significado*, en la que el sentido estaría capturado por la *clausura*, como sucede en la interpretación de los textos sagrados. También rompe con la postura - cuyas consecuencias éticas y políticas son ilimitadas en la tradición de occidente -, que consiste en desplazar esa omnipotencia de la razón - característica del racionalismo, con ese sello a la justificación de lo real -, al culto del hecho consumado y finalmente al "sacrificio de la conciencia". Un ejemplo por demás ilustrativo estaría dado en palabras de Sartre : "no pueden ustedes discutir los actos de Stalin por ser él el único en poseer las informaciones que los motivan" (C. Castoriadis, 1990, pp.66).

> *Para el racionalismo griego, desde Platón hasta Aristóteles y otros, conocimiento significaba comprender las causas. De este modo definir Dios significaba definir una causa, más allá de la cual no podía haber otra. Para ser capaz de definir el mundo en términos de causas, es esencial desarrollar la idea de una cadena unilateral : si un movimiento va de A a B, no habrá en la tierra fuerza capaz de hacer que vaya de B a A. Para poder justificar la naturaleza unilateral de la cadena causal, es necesario primero presuponer cierta cantidad de principios : el principio de identidad (A=A), el principio de no contradicción (es imposible que algo sea A y no sea A al mismo tiempo) y el principio del tercer excluido (A es verdadero o A es falso y tertium non datur). De estos principios se deriva la forma típica del racionalismo occidental, el modus ponens : si* p, *entonces* q ; p, *luego* q." *(Eco,1995, p. 29)*

---

linchaiento, muy a pesar de mis deseos, de nuevo aquí, mi planteamiento vincula el marxismo de Lacan ya no con palabras y frases, sino con eventos lamentables.

[5] A la vez alternativa a la falaz relación excluyente, según la cual, lo contrario a lo que está determinado es lo indeterminado.

Volviendo a la cuestión del lugar conceptual y "no solo" político desde donde se interpreta, es claro que la problemática apuntada nos conduce necesariamente a la cuestión de la representación y de su origen. En esa dirección, coincidimos con Castoriadis en el sentido de que asumir como principio *la falta de objeto* - el seno materno, por ejemplo [6]-, nos conduciría a abordar - en caso de no contemplar la otra dimensión de lo imaginario radical, esencialmente no determinado -, a la identidad *como* pertenencia y por tanto como compulsión repetitiva[7].

Una vez dicho lo anterior, llevando hasta sus consecuencias interpretativas una discusión - vista sobre el plano conceptual en el capítulo anterior -, habría una diferencia radical entre la versión del *deseo*, que finca este en el momento de la *representación de objeto* y la versión que lo apuntala en el "momento" ("*anterior*") de *la indiferenciación característica del "estado originario"*. Al respecto Castoriadis se preguntará (1975, pp. 391 y sigs.) "¿Cómo la falta llega a ser, como falta para el sujeto ?" .

A lo que contestará en paginas siguientes :

> *Es así como la "falta" del objeto - que evidentemente no es más que otro aspecto del objeto mismo - es apuntalamiento de la creación psíquica. Para que haya falta para la psique, es requisito que la psique sea aquello que hace ser alguna cosa - la representación - y que la psique pueda hacer ser alguna cosa como "faltante" : lo que implica que ella pueda presentar como siendo aquello que no es, por tanto presentificar-figurar y figurarlo dentro o en relación a otra figura, dentro de la cual aquello (que no es) está contenido : figura y/o representación "de si" (abuso de lenguaje) como aquello a lo cual "no le falta nada". (...) (1975, p. 393)*

Quiero insistir en la postura a este respecto independientemente de que - como dije en el capítulo anterior -, no es este el espacio, ni quien estas líneas escribe el mas autorizado para profundizar sobre esta "diferencia" de Castoriadis con Lacan. Con el objeto de demarcar más dicha diferencia, me parece claro en la cita anterior el hecho de que para que la psique "establezca" la posibilidad de "un objeto" faltante, esa se encontrará en un estadío diferenciado. Es decir, *decir objeto es discernir del mismo.* El imaginario radical entonces como *estado núcleo*, lugar de la creación ex-nihilo, origen de la representación, de la significación y del imaginario social-histórico, sería anterior a ese estado *de falta* que - repito -, al representar y decir "objeto" está ya *diferenciando* y *diferenciándose.*

Un intento de abordaje
que pudiera denominarse metodológico

Entendemos por intento de abordaje - una vez que hemos dejado sentado el estrato en el que ponemos a trabajar las categorías interpretativas básicas, en juego en un contexto específico -, la manera en que *tiramos un puente multidireccional*, entre el andamiaje de

---

[6] Dimensión que remitiría al desenlace en el contrato narcisistico en Piera Aulagnier o al pacto denegativo en Kaës.

[7] Ver aquí la manera en que la comunidad es asimilada al "cuerpo de Cristo" en la *teología india*, capítulo V.

los conceptos y el fenómeno mismo. Esta operación tan arbitraria, dicha así a secas, soslaya un hecho fundamental que consiste en que para hacer una elección de dichas categorías, incluso las mas abstractas, ya hay de por medio un trabajo de interpretación y que ese trabajo - que articula el orden de investigación-, parecería que nunca debuta, visto que al consignar el texto lo único visible es el orden de exposición.

Lo anterior lo mencionamos para evitar que lo que llamo "nuestra metodología" - no sin cierto escepticismo -, sea confundida con una operación de simple montaje de conceptos a una problemática. Precisamente el acto creativo por medio del cual se pasa de la ansiedad al orden de investigación (Deveraux, 1980) y de este al orden de exposición supone ya una toma de posición teórica - en principio inédita respecto al proceso, digamos -, de inducción-deducción. Lo anterior me permite ahorrarme la discusión en torno a si el lenguaje[8] que designa el fenómeno está ahí "antes" de que éste sea señalado como tal, lo que nos remite a la cuestión, sin respuesta, sobre si hay institución "antes" de darle nombre a "el mundo" o si la existencia de "el mundo", es lo que hace posible la institución del lenguaje. De manera simplista esta discusión, que se abordó parcialmente en el capítulo anterior, es la misma que aquella en torno a la pregunta "que fue primero el huevo o la gallina"[9].

En seguimiento a esa *condición fortuita de primera asignación del nombre*, aquí se propone solamente enunciar en un párrafo lo que constituye la síntesis por medio de la cual se procede, para abordar el análisis que nos ocupa. Una vez hecho esto voy a dar algunas pistas, respecto al campo disciplinario y conceptual en dónde me ubico.

Es así como : "nuestra metodología" parte del principio según el cual, el *ser de la sociedad* consiste en que ésta se autoinstituye - explícita o implícitamente en la mayoría de los casos -, por la vía de la fabricación social del individuo, vía la socialización de la psique y gracias a la interiorización por este individuo de normas o significaciones imaginarias sociales. Cosa que desplaza la pareja conflictiva del binomio individuo-sociedad, al binomio psique-sociedad. Respecto de esas significaciones, ocurre que el imaginario radical "se posiciona", desde la creación no determinada sino determinante, o instituyente de nuevas formas y se precipita - como *hubris* o sea como emergencia desde el caos -, en el ejercicio explícito y/o implícito, social e individual de ese instituyente, es decir como historia. La materia de nuestro análisis no es el *discurso sobre el desarraigo* y su relevancia para la institución del mandato, la materia de nuestro análisis es el contenido histórico-social de las significaciones imaginarias por medio de las cuales, cada vez - los denominados *desarraigados* y los equipos que los atienden -, construyen por la vía del *teukheim* - del hacer social -, al sujeto desarraigado en la práctica de los equipos.

---

[8] En el curso de esta exposición y salvo en el caso de notas explícitas a pie de página, lenguaje es equivalente a lengua (=habla+código).

[9] Pregunta que refiere a la polémica con la lingüística, en dónde Soussure habría dicho, según reporta Mier, que "históricamente el habla precede a la lengua y lógicamente la lengua precede al habla". Ver en paginas anteriores las diferencias respecto a significados disponibles, significación de la significación y determinismo.

> *"La <<fabricación>> de los individuos por la sociedad, la imposición a los sujetos somatopsiquicos, en el curso de su socialización, del* legein *pero también de todas las actitudes, posturas, gestos, practicas, comportamientos, saber hacer codificables es claramente un* teukheim, *por medio del cual la sociedad hace ser esos sujetos como individuos sociales, a partir de los atributos somato-psiquicos, de manera apropiada a la vida, a la vida en esa sociedad y tomando en cuenta el lugar que tendrán dentro de ella. (Castoriadis, 1975, p.356)*

En el campo disciplinario, entonces, me situaría en el terreno de la sociología analítica, pero también en el campo del aporte de la etnología a la psicología social o al abordaje de lo social, desde la teoría psicoanalítica. Y en este sentido me situaría en el campo del etnopsicoanálisis de inspiración fenomenológica, interpretativa y transcultural. Transcultural sobre todo visto que ese aporte de la etnología a la psicología social, permite a esta, acceder a un procedimiento comparativo alterno al sociocentrísmo, es decir, en última instancia un procedimiento occidental-no-occidental. Estos rasgos metodológicos se precipitarían tanto en el método etnográfico, aplicado a los procesos de construcción "en actos" del sujeto desarraigado - por tanto se precipitarían en una etnografía del desarraigo ver parágrafo No. 1 del capítulo 2 -, como en una proto-versión de la clínica institucional[10], referida al mandato humanitario - ver parágrafos 2 y 3 del capítulo 2-.

El material por analizar estaría dado tanto por estos últimos como por aquel de la etnología del desarrollo, referidos al análisis de algunos de los documentos del propio mandato y sobre todo a sus implicaciones, en tanto que marco institucional de un quehacer social[11]. Igualmente constituyen el material del análisis las prácticas vigentes en algunos equipos que atienden a poblaciones desarraigadas, vía el análisis de los casos expuestos en el capítulo 2. Lo anterior según los lineamientos "técnicos" de la descripción densa, la entrevista en profundidad, la aplicación de cuestionarios semiestructurados, así como, la observación y el registro de sesiones de supervisión colectiva.

Las fuentes secundarias utilizadas - mismas que son enumeradas al final de este documento -, son en gran medida, respecto a lo conceptual, aquellas que se ocupan de la teoría psicoanalítica principalmente y son, de modo particular, la sistematización de los avances - que en la integración de esta teoría al análisis de la institución de la sociedad -, ha logrado, la aplicación del complejo conocido como imaginario social. Las estrategias de búsqueda se han limitado a las búsquedas bibliográficas, en bibliotecas particulares y gracias al internet, mismo que ha permitido sumar a las bibliografías nuevos títulos sobre el fenómeno del desarraigo y particularmente, sobre la manera en que este se piensa y asume en las prácticas de diversos establecimientos.

---

[10] Según la expresión de Fernando González, en el seminario de la UAM-X.

[11] Quehacer social del "sector humanitario", como veremos en el capíyulo 8 en particular, por la via del diseño de políticas.

¿Cómo se precipita lo dicho en líneas anteriores en el abordaje del análisis de la construcción del concepto de desarraigo y de su trascendencia para la proyección del mandato humanitario ?. Una respuesta preliminar a esa pregunta está en las líneas que siguen.

Puesta en funcionamiento del dispositivo

En la estrategia de análisis que se siguió, la noción de desarraigo y su traducción al quehacer de los equipos que atienden a esas poblaciones, funciona como catalizador[12] del posicionamiento de la institución del mandato humanitario, entre autonomía y heteronomía. El desarraigo - como significación imaginaria -, sería constitutivo de la dimensión institucional del mandato humanitario, en los establecimientos que se definen en posesión del mismo .

Respecto al concepto de institución y muy especialmente en lo que se refiere a la institución del poder político - no obstante ya fue introducida en el capítulo anterior -, queremos dejar claro que el uso que se hace de ese término es radicalmente distinto a una visión maniquea que concebiría que el poder, el Estado - y por tanto el aparato represivo -, son un monolito y que de un lado estarían quienes los ejercen y del otro quienes lo sufren[13].

Volviendo a la teoría psicoanalítica aplicada al análisis del mandato me pregunto ¿no estaría dado en la autonomía como autolimitación, la cabal aceptación y el manejo autónomo de nuestra propia muerte, como real y previsible posibilidad de perdida total de sentido, en tanto que individuos y como institución ?. A lo que respondo : sí, esa posibilidad existe solo en la autoinstitución explícita, misma que partiría de la posibilidad esencial de que los sujetos, los grupos y las instituciones que componen a la sociedad, acepten la propia finitud al autonormarse explícitamente[14].

---

[12] En química equivaldría al papel que al ser sumergido en una solución, cambia de color y cuya tonalidad final determina la acidez o la alcalinidad, según el caso, de la solución. Catalizador se usa aquí como "Analizador", para los institucionalistas, ver más adelante.

[13] Lo que no sería más que otra consecuencia del racionalismo determinista en su versión economicista,. Determinismo que es ignorante de la dimensión institucional de la sociedad y que no logra explicarse porqué en sociedades en dónde prevalece la hambruna o el terror, son solamente unos pocos los que se abocan a saquear los comercios o a revelarse. Este tipo de razonamiento, de algún modo pavloviano, es el que subyace a la gran mayoría de los cálculos estratégicos de los grupos armados de izquierda, según los cuales al agudizarse las condiciones "materiales" y al obligar al Estado -"golpeándolo en su corazón"-, a mostrar su "rostro diabólico" , "las masas" se rebelarían *irremediablemente*. La historia nos muestra - si se quiere trágicamente -, que en esas circunstancias lo que ha pasado con "las masas" , precisamente es todo lo contrario. Otro caso es el de México en dónde después de décadas de corrupción, prepotencia, autoritarismo y mal gobierno, en una infinidad de casos los mas pobres, de nuevo "las masas", siguen votando por el partido oficial en el poder. Ver para una discusión en el plano conceptual, más arriba la noción de poder en Foucault y más en general la temática entre "amo y esclavo" en Kojev (s/f) y Legendre (1979).

[14] Como veremos en el capítulo 5 y como acertadamente lo señala Radosh : "Esto es así solo que precisamente la fuerza de las religiones en parte ha consistido en negarlo." (en comunicación personal)

El punto de partida para el análisis del mandato humanitario, entonces, por la vía del análisis del proceso de construcción en actos de la noción de desarraigo, es al mismo tiempo un punto de llegada[15] y está concentrado, a nivel conceptual, en el encuentro primordial entre psique y sociedad. Encuentro contenido en lo que Castoriadis denomina la *socialización* y la *fabricación social del individuo*. Este encuentro, metafóricamente hablando por supuesto, sirve de eje para organizar en las líneas que siguen, aquello que esquemáticamente *estaría ahí* "del lado" de la psique, que en gran medida fue tratado en el capítulo anterior y *lo que* estaría ahí "del lado" de la sociedad. Lo anterior mas allá del plano elemental que ya hemos tratado igualmente. A continuación me explico.

El punto esencial que contiene esos procesos sería aquel en el que a la psique le es impuesta la forma individuo, con todo lo que eso conlleva. En primer lugar la compensación en términos de sentido que le es dada a cambio de la aceptación de esta forma. Esta sería impuesta como condición de su inclusión en el mundo, en el mundo del significado, en el magma de significaciones imaginarias sociales, correspondientes a la institución social-histórica, de cada sociedad considerada. Este magma a su vez sería la fuente del contenido específico, social-histórico de la sublimación. Lo anterior quiere decir también y este es otro de los supuestos básicos de este planteamiento, ya previsible en líneas anteriores, que lo psíquico es irreductible a lo social-histórico y viceversa, en los términos que a continuación expongo.

Es en el terreno de lo que Freud denomina la "*delegación de la pulsión por representación*" y en las consecuencias de esta delegación, en el plano tanto de la propia psique como de la sociedad y concretamente de la institución que la contiene, en dónde nos interesa situar la dimensión interpretativa de lo que el propio Freud y Bleger (1972) denominarán la *compulsión a la repetición*[16] . Compulsión ilustrada por las acciones del analizado para romper el encuadre de la situación analítica, al declarar la paciente referida en el "Amor de Transferencia" (Freud, S. 1914), su amor al analista insistentemente y así impedir el acceso a lo imaginario y por tanto, a la posibilidad de la cura[17].

Compulsión a la repetición que también se ha dado en llamar *transferencia negativa*, en los liderazgos y *escisión de la transferencia* en los grupos, en dónde el observador rompe el silencio. En el mismo rango estarían, pero en este caso en el campo de la clínica institucional, lo que en la institución se manifiesta por la vía del discurso de la *autoperpetuación y el ocultamiento de la propia autoinstitución*, gracias al reenvío del origen a causas extrasociales como - en el caso que nos ocupa -, a una versión mítica, teológica o finalmente heterónoma del mandato humanitario. Insistimos nos situamos en el

---

[15] Punto de partida en el orden de exposición y punto de llegada, en el orden de investigación.

[16] Ver el desarrollo y las notas aclaratorias en el capítulo anterior.

[17] "el enamoramiento existía desde mucho antes, pero ahora la resistencia empieza a servirse de él para inhibir la prosecución de la cura" ; ver la resistencia como *agent provocateur* "(...) invocando los peligros de semejante desenfreno, la acción eficaz de la represión" (p.166) donde resistencia como atrapamiento de la libido y manejo de la transferencia como acceso a dicho atrapamiento.

ámbito de esta compulsión a la repetición en dónde la institución, se autodesigna como natural, a-temporal, inmutable, eterna, a-histórica. El caso de la institución de la religión y los fundamentalismos, sobre los que tendremos oportunidad de regresar, son el ejemplo quizás más contundente.

Sabemos que en el acto analítico la *compulsión a la repetición* es lo que permite no recordar[18] y que lo que es constitutivo de esa compulsión es la *pulsión de muerte*, como si renunciar a dicha compulsión a la repetición y abrir el cauce a lo imaginario - por la vía de la transferencia positiva o de la explicitación institucional de los orígenes -, significara aceptar la propia finitud y con esto la posibilidad de la ausencia de sentido. En el plano de la institución la compulsión a la repetición sería el recurso identitario-conjuntante para ocultar el no sentido, el *caos*, el *abismo* y lo *sin fondo*, que la misma sociedad representa.

Este ocultamiento se traduce en el discurso de la autoperpetuación como fundamento y propósito de la sociedad heterónoma. Es decir, pensar en que los orígenes de la institución están en la fuerza instituyente de la propia sociedad, a su vez emergente del imaginario radical, sería aceptar que la institución es histórica que tiene un principio y un fin y que es obra - no de una instancia extrasocial -, sino de los hombres mismos. Eso equivaldría en el campo de la clínica a concebir el fin del análisis, como el fin de la transferencia que da paso a la autonomía del analizado.

Ahora bien sabemos que tanto el modo de ser de la psique como lo social-histórico, de cada sociedad considerada, son formas que expresan el poder de creación del *imaginario radical*. Como la psique y lo social-histórico son capaces de producir la compulsión a la repetición y el ocultamiento del caos, también son capaces de abrir el espacio a la emergencia de nuevas formas (*eidos*). También sabemos que pretender la supresión de la psique tanto como no imponerle la forma individuo, son dos callejones sin salida cuyos efectos lindarían, de verificarse, con lo monstruoso.

Al desplazarse del plano individual al colectivo, sabemos también que suprimir *lo instituyente* tanto como suprimir *lo instituido*, precisamente como precipitación del movimiento instituyente, son igualmente dos absurdos. En este particular diferimos radicalmente de la postura de Lourau[19], que a este respecto es también la de Marx y la de

---

[18] Según Radosh :también permite no aceptar los deseos prohibidos ; no entender la significación de los síntomas, no aceptar la escisión del yo ni la dimensión inconsciente. (en comunicación personal)

[19]Por ejemplo, desde la postura de este autor, la posibilidad de la autoinstitución explícita, incluso de la institución del poder político, como ejercicio autónomo autolimitante - que constituye, paradójicamente, el proceso en la base de la autogestión, de la autogestión precisamente como la institución que no oculta sino que realiza sus principios fundamentales develando la emergencia de lo instituyente -, sería visto como "una perversión más" (perversión en sentido no freudiano) de la institución, de su propia "génesis", localizada en el proceso instituyente, por ejemplo en la cita de la pp. 71.: " La novela familiar de la institución... Y, en otra fuente, con el radicalismo verbal que lo caracteriza y que tanto nos hace vibrar: "(...)Significa que la autogestión, lejos de la fantasía (*rêverie* en el original) (SIC) o de las prospectivas positivistas que pueden disfrazarse con la mascara autogestionaria, es principalmente un instrumento de resistencia y de lucha contra la institucionalización en tanto que negación casi <<natural>> y <<fatal>> de los movimientos sociales en general." (R.Lourau , p.62, 1980) Lo anterior no obstante la "paternidad" declarada por Lourau, de su concepto de institución, en la tradición inaugurada por *Socialismo o Barbarie* y concretamente en el

los anarquistas - por más insólito que parezca -, y adherimos a aquella de Castoriadis cuando declara que la sociedad puede sobrevivir sin Estado, cosa que no solo consideramos posible sino deseable, pero que ésta sería impensable sin instituciones[20].

Ahora bien ¿qué instituciones y que situación analítica es la que nos interesa ?, sería la pregunta. Al referirse Freud al trabajo del psicoanálisis, de lo político y de la pedagogía, había dicho que esos eran *profesiones imposibles*. Retomamos aquí de nuevo la postura de Castoriadis en el sentido de que esas profesiones son imposibles, porque el propósito que persiguen es la *autonomía*[21] y el vehículo por el cual aspiran a lograr esa autonomía, es la propia autonomía que todavía no existe.

La consigna de la corriente de análisis de grupo "ayudar a los miembros de un grupo a pensar", sería el propósito de los coordinadores de grupo operativo, como dispositivo de investigación. El propósito de quién persigue el proyecto de autonomía - que por cierto podría no ser excluyente de aquel -, sería ayudar a individuos, grupos e instituciones a ser autónomos por la vía de la explicitación - ¿ institucionalización ? -, de su poder instituyente, como fuente de su propio origen.

Volviendo al tema central de este documento en el sentido apuntado la construcción/creación de la noción de desarraigo - en sus dimensiones conjuntista-identitaria y en su dimensión propiamente imaginaria -, en tanto que significación social que fabrica, por la vía del *teukhein* o hacer social, al sujeto desarraigado y sustenta el modo de ejercer el mandato humanitario, sería, como en el acto interpretativo[22], un campo relevante. Dicho campo en el que intervienen - la mayoría de las veces implícitamente -, tanto los propios *desarraigados,* como los equipos que los atienden, debe ser abordado tomando en cuenta todos los atravesamientos institucionales del caso (ver capítulos 5 y 6). Ayudar a los equipos y a los desarraigados a ser autónomos, pasa necesariamente y en primer lugar, por el análisis de esa relación de poder construida multilateralmente. Enseguida ese trabajo pasa por el análisis de la manera en que la institución del mandato, condiciona el momento de diseñar una práctica con desarraigados.

---

pensamiento de Castoriadis : (sobre la preocupación de Lourau respecto a la institución) : Pregunta de L.G. : René ¿como llegaste a esa preocupación ?. Respuesta de R.L. : Es difícil reconstruir uno mismo su propio itinerario.(...). En la etapa más visible, puedo decir que encontré una corriente de investigación, hace unos 20 años, en un pequeño grupo opositor en la educación, también ligado a una corriente política opositora, igualmente minúscula, conocido por la revista *Socialismo o Barbarie* y animado por Lefort, Lyotard y Castoriadis. En ese tiempo, al final, ya solo lo impulsaba Castoriadis (...) Esto produjo, entre otras cosas, la crítica de la burocracia, la alternativa de la autogestión y la propuesta de los consejos obreros, así como el esquema de una nueva teoría de la institución que, forjada por Castoriadis, me ha influido enormemente." Entrevista a René Lourau, 1986, pp.15

[20] "(...) si bién la sociedad puede mantenerse y desearíamos que se mantuviera, sin Estado, una sociedad sin "instituciones de poder explícitas" es inconcebible. (C.C. La democracia como procedimiento y como régimen, p.23 Vuelta 227 Octubre de 1995)

[21] Véase el fin del análisis al desaparecer la transferencia, la sociedad autónoma al reconocer la autoinstitución explícita como proyecto y los individuos autónomos, al saberse beneficiarios y responsables de la totalidad de los asuntos que les competen.

[22] Incluso del ritual que no sería tal, sino precisamente por el acto interpretativo, como *dialogo infinito* en Victor Turner, según Mier en Seminario sobre Interprtación.

Es en este sentido que cobra una mayor relevancia el planteamiento según el cual, el abordaje aquí propuesto, tiene que referirse necesariamente a lo que Raymundo Mier denomina lo *etno* y lo *no etno*. Deberá referirse igualmente a ese campo - como campo relevante respecto al contenido social-histórico de las significaciones imaginarias sociales y por tanto de la significación del desarraigo -, así como a las interrogantes planteadas por los procesos transculturales que el encuentro entre equipos y desarraigados suponen.

El abordaje propuesto entonces tiene que referirse al problema de la crítica radical como principio inalienable - principio institucional explícito de la sociedad autónoma y de la autogestión en los grupos, si se quiere -, y como un posicionamiento que rechaza la lógica heterónoma de la repetición compulsiva. Crítica radical como postura política, por cierto nada universal en el sentido habitual del término[23]. Son los supuestos anteriores los que sustentan la *etnografía del desarraigo* que estamos planteando en este documento, como vehículo de acceso al análisis de la institución del mandato humanitario. Institución del mandato como posibilidad de la autolimitación explícita, en la perspectiva del proyecto de autonomía y cuyos orígenes social-históricos abordaremos en los capítulos que siguen.

XOCHIMILCO ARCHIVO

[23] El modo habitual de entender la universalidad sería, según este punto de vista, en el mejor de los casos, universal como sociocentrico de occidente.

Capitulo 5
La significación del desarraigo y el imaginario profético

El primer retroceso de los valores democráticos
consiste en renunciar a las propias responsabilidades de la existencia,
y en apropiarse del papel de víctima :
papel ciertamente ventajoso pero pasivo.
El segundo retroceso consiste en la desvalorización de la identidad individual
para percibirse únicamente a si mismo como miembro de un grupo ;
un grupo que no se ha escogido : la raza, el sexo, la etnia"
(Todorov , 1998, p. 272, ,)

Recapitulando es importante señalar, para introducir el presente capítulo, que la sociedad al instituirse instituye un tiempo y un mundo, dentro del cual se ubica como sociedad. Este mundo está contenido en el universo de significaciones imaginarias de la sociedad de que se trata. Partimos del supuesto de que en el contenido de la noción de *desarraigo*, así como en el contenido de las practicas - ilustradas por el capítulo 2 de este escrito -, de los profesionales que atienden a esas poblaciones, subyace una visión del mundo, más o menos explícita, según uno diga el desarraigo o uno se desarraigue del decir.

En este sentido daremos a continuación un repaso a la etnografía de dicha significación, en el caso de las sociedades históricas y particularmente en el universo de lo que se ha denominado la tradición judeocristiana. Posteriormente, en el capítulo que sigue, haremos una alusión más explícita - ya introducida desde aquí -, al *referente humanitario* de dicha noción, concretamente a la conformación del mandato, enclavado en la tradición humanista[1]. Para de ahí pasar a analizar el mandato enclavado en el proyecto social, inaugurado por la Grecia Antigua y parcialmente retomado por la sociedad dicha occidental.

Lo anterior no lo hacemos parados en el vacío, la interrogación presente la realizamos una vez constatada la ausencia - en la sociedad occidental contemporánea -, de verdaderas significaciones sociales individuales y colectivas, en tanto entidades que *hacen sentido.* Ausencia que convierte a occidente y al "sistema mundo de la globalización" en un "espacio público vacío".

---

[1] Que no llame la atención negativamente el uso del término humanista en el texto presente. Estas líneas se escriben partiendo de la convicción de que la condena del humanismo, como "ideología burguesa", es una de las muchas barbaridades que se dijeron en la tradición de izquierda en los últimos años y, particularmente, en los discursos apologéticos de la desmesura tan socorridos particularmente en el 68. Las posturas que, incluso hoy, se reclaman de esa tradición, como en el caso de la universalidad del mandato en abstracto - que discutiremos en el capítulo 7 -, y que hacen pensar más que en el humanismo en un cierto desprecio por "las masas" y/o en la culpa no elaborada (Brukner op. Cit), han sido ya discutidas particularmente al hacer referencia en el capítulo 3 a la filantropía de Platón y a sus enormes consecuencias para la filosofía heredada. Para más detalles sobre la manera en que en este documento se asume el humanismo, ver el capítulo 8 y en particular la discusión en torno a la "universalidad" del mandato.

> *"En resumen, lo que decimos lo decimos porque, en nuestra cultura, el proceso identificatorio, la creación de un <<si mismo>> individual-social transitaba por ámbitos que ya no existen, o que están en crisis ; pero también porque, a diferencia de aquello que ocurría con los Mongoles, los espartacos, los comerciantes fenicios, los gitanos, los comerciantes ambulantes, etc. , no existe o aún no emerge una totalidad de significaciones imaginarias sociales que pueda abocarse a tomar en sus manos esta crisis de los apuntalamientos particulares." (Castoriadis, 1996 P.127)*

Es en este contexto en el que deben ser analizados los integrismos y los nacionalismos ascendentes. En el que la noción de desarraigo y su construcción cobra una particular relevancia. Consecuentemente, en lo que se refiere al fundamentalismo católico representado por Woytila[2] - fundamentalismo por otro lado tan incomprendido por la izquierda -, es digno de mencionarse, para el propósito del capítulo presente, la reconstrucción del poder institucional de la iglesia católica. Reconstrucción en particular gracias al control parcial de instrumentos esenciales de influencia social, fundamentalmente la educación y los medios de comunicación.

La *Encíclica de fe y razón*[3], formulada por Woytila, se produce en un contexto de fin de siglo, en el que la Iglesia Católica es amenazada desde fuera por el avance del Islam, de las religiones del esoterismo y de las sectas. No obstante la "inteligencia" de esa iniciativa, la misma encierra un problema de poder, en particular respecto del *adversario sentido* como *interno* de la propia Iglesia,. Este adversario sentido sería desde siempre la filosofía como interrogación sin limites y el progreso científico. Progreso que a diferencia de las pretensiones totalitarias de antaño, estaría abriéndose - incluso -, al reconocimiento de sus propios excesos de racionalidad.

La Encíclica en este caso no representaría nada muy nuevo. En síntesis sería un intento del representante *hijo*, desde el poder de la *Iglesia madre* y en el nombre del *padre*[4], de

---

[2] A este respecto ver el intento monopólico de la iglesia Católica en América Latina - que representa la mitad de sus adeptos a nivel global -, sus excesos de intolerancia, su fundamentalismo más evidente en cuestiones referidas a temas neurálgicos de salud pública, minorías sexuales, mujer y particularmente su pérdida vertiginosa de seguidores, no solo en Europa en donde la inminencia de la influencia del Islam es enorme, sino incluso en el bastión de la filiación apostólica romana que es América Latina y México en particular. No es una novedad en este sentido - lo que no quiere decir que todo haya sido dicho al respecto -, el hecho de que en sociedades en las que sus miembros "dialogan" con las instituciones terrenales y en la medida en que pueden interrogarse sobre la viabilidad de las mismas y transformarlas - o ver en ellas reales proveedoras de certezas -, la necesidad de recurrir al más allá y el sentimiento religioso, particularmente en sus manifestaciones extremas, disminuye de modo sensible.

[3] Referida por Ikram Antaki en entrevista radiofónica el 19 de noviembre de 1998, Radio Red.

[4] Para disminuir la gravedad de estas líneas, quiero citar un grafitti en los muros de Rotherdam : "When God created the man she was testing" ("Cuando Dios creo al hombre, ella estaba solo ensayando"). Además de la fuerza iconoclasta de esta pinta, es interesante cómo representa la punta del iceberg. Iceberg que es la - cada vez menos -, invisible situación de las mujeres dentro de la Iglesia. Misma que incluye tanto a monjas, como a mujeres, compañeras y madres, eternamente negadas de los "célibes" sacerdotes. Cada dia es más común que esa institución del celibato, respecto de la cual - efectivamente como lo declaran muchos miembros de las congregaciones más progresistas -, no hay referencias bíblicas, fue instituida por el poder papal - antes hubo 30 Papas, públicamente no célibes - . La existencia de movimientos de conciencia por parte de monjas

reconciliar lo irreconciliable, es decir de "reconciliar" una postura, cuyo principio es la autoridad, con una postura cuyo principio es el cuestionamiento de ese principio de autoridad. Mutua condición irreconciliable, que deriva en la imposibilidad de la Iglesia de entender la denominada aventura del conocimiento. Mientras que la Iglesia tendría la pretensión de responder al *gran misterio,* por la vía del dogma[5], la actitud ética de la interrogación, reconoce la existencia de cuestiones que no tienen respuesta - reconoce por momentos la existencia del caos, el abismo, lo sin fondo, en palabras de Castoriadis -, e incluso pone en entredicho los excesos de racionalidad que *matan a la razón.*

Esto si es nuevo. El conocimiento es fragmentario el dogma es totalitario, como lo es toda respuesta global. Por otro lado es cierto, como en el caso del Ecumenismo, que el progreso científico ha contribuido a la Iglesia, pero intentar poner en el mismo saco fe y razón es un nuevo intento - un tanto patético -, y en todo caso bastante astuto, para coptar aquello que de ser coptado dejaría de ser lo que es.

En este proceso de recomposición del poder de la institución, de la iglesia católica particularmente, como veremos, la emergencia de disidencias representa un catalizador[6], respecto al impacto instituyente no explícito - por razones obvias -, sobre el imaginario instituido de dicha tradición. De esta reconversión y de sus interacciones con la construcción de la noción de desarraigo y con el mandato humanitario, nos ocuparemos en las líneas que siguen. A este nivel reiteramos el reconocimiento de una diferencia significativa entre lo que sería la institución de la Iglesia Católica y una relectura de la misión profética, desde la Iglesia de los Pobres y la teología de la liberación (ver más adelante). Relectura respecto de la cual el desarraigo - como significación - , es referido al imaginario profético y le sirve de apuntalamiento.

En particular interesa el carácter "fúndante" de la significación del desarraigo e interesa aquello que dicha noción, como significación social imaginaria, "funda". De hecho, como veremos más adelante gracias al tratamiento de esta temática y a su observación en los procesos grupales e institucionales - ilustrados en el capítulo 2 -, sabemos que habría un doble registro en esa construcción. Mientras que un registro apunta al proyecto social de autonomía y recupera una versión explícita no universal del mandato, el otro sería funcional de ese "espacio público vacío" - del que se habla en líneas anteriores -, y correspondería a la dimensión tautológica del mismo, correspondería a la sociedad heterónoma y a la dimensión social e institucional de la compulsión a la repetición.

---

respecto a su intolerable subordinación y la existencia de organizaciones planetarias de acompañamiento de mujeres, que tienen como pareja a sacerdotes, no solo da esperanza, sino reitera una vez más, el triunfo del sentido común sobre el dogma.

[5] Ese mismo dogma que permite reconciliar, otros irreconciliables, que son la teología y la liberación, en boca de la clase sacerdotal sincrética representada por los *Tuneles* ("servidores" en *tzeltal-tzotzil*), en donde la comunidad es "el cuerpo de Cristo resucitado".

[6] Analizadores institucionales dirían los institucionalistas, como pudieron haber sido para la Iglesia Católica obviamente la Reforma y particularmente esa en su filón paralelo al humanismo por un lado y a la responsabilidad individual por el otro. En igual circunstancia estaría la Compañía de Jesús en un momento dado, particularmente en sus intentos por acercarse a la ciencia.

En otras palabras ese *hacer sentido* del que se habla al inicio de este capítulo, tendría su correlato, en la dimensión tanto colectiva como individual, en el contexto de la polémica en torno a la cuestión de la identidad o de los procesos identificatorios, de los que ya nos hemos ocupado a nivel conceptual en los capítulos anteriores. No es casual que para el propio Freud, quien se autodenominara en un momento dado "ser de frontera", la cuestión de la identidad y particularmente el rechazo de esta noción, hubiera sido motivo de interrogación.

> *"<<obscuras fuerzas emocionales>>, que eran tanto más poderosas cuanto menos se las podia expresar con palabras, y una clara conciencia de una identidad interior que no esta basada en raza o religión sino en una aptitud común a un grupo, a vivir en oposición y a estar libre de prejuicios que coartarían el uso del intelecto>> (...) (Grinberg y Grinberg, 1996, pp. 128)*

Sería entonces este sentimiento - ¿de pertenencia ? -, el mayormente afectado por la migración. Pero ¿cual es el sentido profundo de la objeción de Freud a dicha noción de identidad ?. Según la lectura que hemos hecho de ese autor y de la manera en que Castoriadis se apropia de él, la identidad en tanto que pertenencia, repito, haría una alusión fuerte al problema de la repetición[7] y por tanto a una cierta renuncia a las propias facultades - a la propia autonomía -, abandonando estas en manos de los líderes de las organizaciones, de los sacerdotes etc.

La precipitación en actos de la noción del desarraigo, construida según la versión tautológica del mandato humanitario, conducirían entonces, inevitablemente, a lo que se ha dado en llamar en la cultura de la cooperación, el *síndrome del asistencialismo*. Síndrome del asistencialismo, como recurso de repetición de la sociedad heterónoma. Ese síndrome en tanto que sintomatología social de la compulsión a la repetición, sería, en términos de la dimensión individual en teoría psicoanalítica, una *formación de compromiso de beneficio secundario.*

De igual modo correspondería en sus dos registros a la postura que sugiere un estado original - concedido por cualquiera de las instancias extrasociales -, en dónde se representan y asimilan recíprocamente el origen de la ley, de la institución y por tanto de la sociedad. O contrariamente correspondería a la postura que formula como facultad de autoinstitución la emergencia del imaginario radical, en sus dimensiones individual y de grupo, como la instancia de creación histórica, de creación del tiempo, de la institución y de la sociedad, por la vía del ejercicio de la autonomía como autolimitación.

El paraíso de las iglesias, del socialismo científico en versión mítica, del orden o de la racionalidad como supresiones posibles del caos, remitiría en este último sentido y en el plano del imaginario social e individual, a la promesa de la vuelta al estado originario. No

---

[7] En Mas allá del principio del placer (Freud 1920) (Grinberg y Grinberg, 1996) : "La repetición de los sueños en los que el sujeto revive el accidente, o la tendencia a colocarse nuevamente en la situación traumática, fue atribuida por él a lo que llamó <<compulsión a la repetición>>. El trauma no es una simple perturbación de la economía libidinal, sino que amenaza más radicalmente la integridad del sujeto." (p.24)

obstante está lejos del propósito de estas líneas, el abrir una discusión en el plano teológico[8], parece inevitable pensar, a partir de lo dicho, que la trayectoria de construcción de la noción de desarraigo - y la fuente inspiradora de un sinnúmero de equipos que atienden a esas poblaciones -, está estrechamente ligada a la etnografía del fenómeno religioso, particularmente en su versión judeocristiana. Etnografía que - dicho sea de paso -, en una gran medida, es la etnografía de la sociedad heterónoma.

> *"Pero entre las significaciones instituidas por cada sociedad, la más importante es sin duda aquella que concierne a si misma. Todas las sociedades que hemos conocido han tenido una representación de si como alguna cosa (lo que entre paréntesis muestra que se trata de significaciones imaginarias) : nosotros somos el pueblo elegido ; nosotros somos los Griegos opuestos a los Bárbaros ; nosotros somos los hijos de los Padres fundadores ; o los vasallos del rey de Inglaterra. A esta representación esta indisociablemente ligado un quererse como sociedad y como esta sociedad-ahí, y un amarse como sociedad y como esta sociedad-ahí, es decir una connotación (investisment), a la vez de la colectividad concreta y de las leyes por las cuales esa colectividad es lo que ella es. Ahí esta, a nivel social, en la representación (o en los discursos que la sociedad formula sobre si misma) una correspondencia externa, social, de una identificación final, de cada individuo que es siempre simultáneamente una identificación a un <<Nos>>, <<Nos otros>> (en el original <<Nous>>, <<Nous autres>>), a una colectividad perecedera en estricto sentido; lo que, religión o no religión, tiene todavía una función fundamental, visto que es una defensa del individuo social, contra la Muerte, lo inaceptable de su mortalidad. Pero la colectividad no es idealmente, perecedera más que si el sentido, las significaciones que ella instituye, son connotadas (investis) como perecederas, por los miembros de la sociedad. Y yo creo que todo nuestro problema de la crisis contemporánea del proceso identificatorio puede y debe ser abordado también bajo esta perspectiva : dónde se localiza el sentido, vivido como perecedero, por los hombres y las mujeres contemporáneos ?" (C.Castoriadis, 1996, p. 129)*

En tanto que fuente de pérdida de sentido, ¿no es el desarraigo un fenómeno que amenaza lo perdurable del imaginario judeocristiano[9] ?. La manera en que abordaremos por el momento y en el capítulo que sigue esta interrogante, se limita a analizar los puntos de encuentro entre dicha tradición y el mandato humanitario, así como a describir - en un breve reconocimiento de los cambios en la misión profética de los últimos años -, aquello que se refiere a la misma. Parece claro respecto a este punto - no obstante será ampliado en el capítulo sobre mandato humanitario -, que los sectores más progresistas de las Iglesias cristianas, las iglesias conocidas como ecuménicas, habrían trabajado los cambios

---

[8] No solo porque mi ignorancia en ese campo es descomunal, sino porque primero parto del hecho sencillo de que lo que "sucede" en el mas allá - si ese es mas allá y no simplemente abismo y no-sentido - , no afecta mis decisiones ; segundo porque no tengo, a diferencia del dogma, respuesta al gran misterio y porque del mismo modo que la religión no puede demostrar matemáticamente la existencia de Dios, yo no puedo - ni me interesa -, demostrar matemáticamente su no existencia.

[9] Curiosamente, tema de otro trabajo, ese mismo desarraigo habría sido lo que hizo posible instituir ese imaginario.

en la misión profética, en base a una lectura no tradicional de los derechos humanos (ver los sectores representados en los parágrafos 2y3 del capítulo 2).

De hecho dicha lectura habría ampliado el alcance del mandato de los derechos humanos tradicionales - civiles y políticos -, a los derechos humanos sociales, económicos y culturales (ver el parágrafo No. 1 del capítulo 2). En la reunión en 1995 en Etiopía, convocada por Caritas Internacional, el Consejo Mundial de Iglesias y la Federación Luterana Mundial, denominada Consulta Ecuménica Global, al declarar la ampliación de su mandato - que pasaría de atender solo a los refugiados, para atender a todos los desarraigados -, solo habría confirmado el desenlace de un proceso que se habría iniciado tiempo atrás. ¿Que tanto tiempo atrás ?.

Historiografía mínima de la noción.

El *desarraigo* es algo que preocupa al hombre desde hace por lo menos dos mil años. Las referencias bíblicas y la diáspora, solo en lo que respecta al universo judeocristiano, han dado pie a toneladas de papel impreso, recordamos que en cada cuarto de hotel de una parte importante del globo, hay una Biblia y que el mito fúndante de este universo se ve *ensombrecido* por una migración, la de Adán y Eva a la zona prohibida del Paraíso[10] y un *destierro*, fuera de este[11]. Paralelamente en la génesis de la tradición creco-occidental hay también, por lo menos, una migración y un desarraigo narrado en el mito de Edipo.

A continuación me voy a referir, para ilustrar la reformulación del significado de la noción de desarraigo y del papel que esta juega dentro de los cambios en la Misión profética, a la Consulta Ecuménica Global y a algunos de sus antecedentes en la región de América Latina.

"La Misión profética de las Iglesias en respuesta al desplazamiento forzado de las personas"
Consulta Ecuménica Global 6-11 de noviembre de 1995
Ghion Hotel, Addis Abeba, Etiopía

Declaración

Ha llegado el momento de optar por la solidaridad con los desarraigados
Declaración adoptada por el Comité Central del CMI en 1995

Este documento establece un nuevo marco, extendiendo la definición de "personas desarraigadas" a todas las personas obligadas a abandonar su patria por causas políticas, ambientales y económicas.

[10] "...impulsados por la curiosidad (simbolizada por la serpiente), se trasladaron a la zona prohibida del Paraíso donde se encontraba el árbol...<<que era bueno para comer, agradable a los ojos y codiciable para alcanzar la sabiduría>>...(...) <<Conocieron el bien y el mal>> en Grinberg y Grinberg, 1996.

[11] Para ilustrar los innumerables pasajes bíblicos que hacen referencia al fenómeno del desarraigo, en particular a la diáspora, se recomienda revisar el artículo siguiente: Elsa Tamez, Migración y desarraigo en la Biblia : "Las migraciones no borran la memoria de la identidad. Esta siempre está presente y es reiteradamente releída como ingrediente de fortalecimiento y de sentido de pertenencia, frente a los nuevos contextos."(...) p. 15 y más adelante : (...) "Los inmigrantes eran llamados helenos para distinguirlos de los nativos (se refiere a la diáspora en Egipto). Con el imperio Tolomeo la inmigración fue fácil al principio ; después se exigieron requisitos, tal como el de estar organizado en una subunidad, que llamaban *demos*." (...) p. 17 (1998).

Además de una serie de conceptos nuevos, la declaración propone una ampliación substancial del alcance de los derechos humanos y de las responsabilidades, al afirmar que todos los seres humanos tienen derecho a permanecer en su patria, en condiciones de seguridad y de respeto por su dignidad." P.1

"COMO CRISTIANOS, MANTENEMOS ESTAS CONVICCIONES:

1. Proclamamos el carácter sagrado de toda vida humana y la santidad de la creación.

"En el comienzo de todo, Dios creó el cielo y la tierra ... y Dios vio que todo estaba bien .... Por ello Dios creó al Hombre a su imagen ..." (Génesis 1)

Todas las personas están hechas a imagen de Dios. El respeto por la dignidad humana y el valor de cada persona por encima de diferencias de edad, capacitación, identidad étnica, sexo, clase, nacionalidad, raza y religión es la piedra angular de nuestra fe. Esta fe nos obliga a velar por que la vida humana, la integridad física y la seguridad personal sean respetadas en la legislación y en las instituciones.

Ninguna sociedad puede vivir en paz consigo misma o con el mundo sin un pleno reconocimiento del valor y dignidad de cada ser humano y del carácter sagrado de la vida humana.

El don de los recursos de la tierra va a la par de la responsabilidad de salvaguardar y nutrir la creación. Cuando no se nutre la creación, las personas son desplazadas.

Los cristianos reciben el aliento de la tradición de los profetas y del capítulo 21 del Apocalipsis, el cual nos da la imagen de un Dios que continuamente "renueva las cosas" y que nos convoca a participar en su obra de renovación.

2. Los valores bíblicos del amor, la justicia y la paz nos obligan a renovar nuestra respuesta cristiana para con los marginados y excluidos.

"Ama al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente.' Éste es el más importante y el primero de los mandamientos. Y el segundo es parecido a éste: Ama a tu prójimo como a ti mismo." (Mateo 22: 37-39)

El reino de Dios es la visión de un mundo justo y unido. Las profecías y las enseñanzas de Jesús incitan a liberar a los cristianos y a prepararlos para tener el valor de trabajar por la comunidad alternativa, obrar por la paz y la justicia, lo que supone encarar las causas del desarraigo de las personas.

En el centro de las enseñanzas de Jesús se encuentra el mandamiento de amar a Dios y de amar al prójimo como a sí mismo. Los cristianos están llamados a contestar a la Buena Nueva de la opción de Dios para con los marginados y excluidos. El amor de Jesús es incondicional. Jesús no vaciló en pagar el precio entregándose a sí mismo con amor.

El profeta Miqueas (6:8) insta a los fieles a hacer justicia, a amar la bondad y a acompañar humildemente a Dios. No existe paz sin justicia, ni plena justicia sin paz. (Amós 5:24) Nuestra fe nos alienta a luchar en pro de la justicia y la paz para todos, a trabajar por un mundo en el que las instituciones económicas, políticas y sociales estén al servicio y no en contra de las personas.

En la tradición del jubileo (Levítico 25, Deuteronomio 15, Isaías 61:1-2), la compasión va unida a la renovación del compromiso por la justicia y la paz. El jubileo es un nuevo comienzo, un punto de partida para un proceso de reconciliación y reconstrucción de la comunidad, que suscita nueva esperanza.

3. El desafío bíblico de construir una comunidad sin exclusiones nos exhorta a acompañar a los desarraigados en el servicio y el testimonio.

Por eso, ya no sois extranjeros, ya no estáis fuera de vuestra tierra, sino que ahora compartís con el pueblo de Dios los mismos derechos y sois miembros de la familia de Dios. (Efesios 2:19)

El mismo Jesús fue rechazado por su propio pueblo por haber hecho causa común con los marginados y excluidos. El Evangelio nos dice que Jesús convirtió el amor por el extranjero y el enemigo en sello distintivo de la comunidad inclusiva de los hijos de Dios. Siguió la tradición del Antiguo Testamento de acoger al extranjero. (Exodo 23:9; Levítico 19:33-34; Deuteronomio 24:14-19; Jeremías 5-7)

Los cristianos están llamados a solidarizarse con el sufrimiento, las luchas y las esperanzas de los oprimidos, perseguidos, marginados y excluidos. El ministerio de acompañamiento y defensa de la causa de los desarraigados se guía por los principios de testimonio profético y servicio - diaconía. No podemos abandonar a los "necesitados", ni imponer límite alguno a la compasión. (Hebreos 13:2, Lucas 10:25-37, Romanos 12:13)

Mientras que el pueblo de Dios decidió descansar con el fin de continuar su camino en pos de la misión, servicio y promesa, los peregrinajes de fe de las personas que sufren el desarraigo son una herencia de toda la Iglesia. Ya que nuestra forma de entender el amor divino ha sido ilustrada a través de la historia de la Iglesia por los relatos de exilio del Antiguo Testamento, por ello también debe la iglesia recibir hoy en día la palabra de Dios a través del testimonio de los desarraigados.

Proclamando el Evangelio de esperanza para todas las gentes y recordando la comunión en Jesucristo, mediante su muerte y resurrección, las iglesias viven su vocación como comunidades viables y sin exclusiones, acompañando a las personas, compartiendo sus esperanzas y sufrimientos y abriéndoles un espacio.

Nuestras convicciones cristianas reclaman una renovación de las acciones de las iglesias a fin de preservar la vida y dignidad, luchar por la justicia y la paz y crear una comunidad junto con los desarraigados." p.7

"La acción empieza con el examen autocrítico de los éxitos y fracasos y la renovación de las respuestas de las iglesias a los desarraigados y a las causas de su desplazamiento. La renovación implica plantear la reflexión teológica y bíblica sobre las causas del desplazamiento y las necesidades de las personas desarraigadas en el seno mismo de la vida de la Iglesia. Los problemas relativos al desarraigo de las personas deben debatirse en los órganos rectores y de decisión y en los grupos de asignación de recursos. Deben crearse o reforzarse los órganos y programas de las iglesias que se ocupan de estos asuntos." P.7

En efecto es a partir del Concilio Vaticano II cuando empieza a perfilarse, primero referido al fenómeno del refugio, lo que más adelante se constituirá en el contexto de la formulación del desarraigo, como tema central de la nueva manera de "hacer Iglesia".

> *"La gravedad y la importancia del fenómeno (del refugio) no se ocultaron a los padres del Concilio Ecuménico Vaticano II. El Papa Pablo VI actualiza la Constitución apostólica[12] "Exsul Familia", con la carta apostólica motu propio*

[12] Como toda institución digna de ese nombre, la Iglesia cuenta con una serie de regulaciones mejor conocidas como derecho canónico : "conjunto de normas que regulan la iglesia y sus relaciones humanas y sociales con sus fieles. El código canónico vigente fue promulgado a principios de este siglo ; a raíz del Concilio Vaticano II se ha producido una lenta actualización y adaptación . Diccionario Enciclopédico, 1986.

> *"PASTORALIS MIGRATORUM CURA", del 15 de agosto de 1969. De ahí la Iglesia no ha dejado de pronunciarse sobre el triste destierro de miles de seres humanos."* (Dilva Stipp, Hna., 1998)

Dicho Concilio habría dado pie a una serie de Conferencias Episcopales entre las que destaca aquella de Medellín, Colombia en 1968, misma en que fuera delineada la "opción preferencial por los pobres" y la teología de la liberación[13].

La Iglesia de los Pobres,
liberación y teología

La "opción preferencial por los pobres" al interior de la Iglesia Católica, representa un elemento que - en boca de sus promotores -, pondría al descubierto aquellos aspectos que, dentro de dicha institución, han dejado de cumplir con los propósitos para los cuales esa tradición fue fundada.

Nos interesa destacar algunos de los rasgos de esta disidencia dentro de la Iglesia, en la medida en que coincide, en gran medida, con la consolidación del contexto institucional en el que es formulada, como organizadora, la *noción de desarraigo*. ¿Organizadora de que ? . Retomando los postulados según los cuales el papel de las significaciones imaginarias sociales, sería el de sustentar la institución, diríamos que dicha *noción* habría nucleado, en su proceso de formulación - implícito o explícito -, el universo que ha hecho posible darle contenido - ha hecho posible "hacer sentido" -, a la mencionada opción preferencial y en consecuencia a la denominada Iglesia de los Pobres.

> *"Cuando digo Iglesia de los Pobres me refiero a un modelo concreto de Iglesia, a una manera de ser Iglesia, aquella que se sitúa en la tradición del Concilio Vaticano II y de las Conferencias Generales del Episcopado Latino-americano celebradas en Medellín, Puebla y Santo Domingo. Se trata de un modelo de Iglesia que asume la opción preferencial por los pobres como opción pastoral fundamental, una Iglesia que se entiende a si misma como Pueblo de Dios, como Iglesia comunión de comunidades."(...) Pablo Richard Pasos 65, DEI, p. 9*

La Iglesia de los Pobres tiene posturas muy claras, respecto a aquello que viene pensado como las causas de la exclusión social y por tanto sobre el origen del desarraigo. Estas posturas, no obstante no hablan de las causas del desarraigo anterior al modo de producción capitalista[14], en gran medida se vinculan con el efecto centrífugo de la globalización

---

[13] Referido al caso de las migraciones indígenas, por ejemplo desde los Altos de Chiapas hacia las selvas de ese Estado mexicano, también habría una estrecha relación entre el imaginario judeocristiano y el problema del desarraigo, en donde la pastoral en tanto que segunda evangelización, basada en la "Catequesis del Exodo", habría establecido un paralelismo entre el pueblo judío que huyó de Egipto en pos de la Tierra prometida y los indígenas desplazados.

[14] Orígenes desde que se tiene información ligados sobre todo a la intolerancia religiosa. En efecto es curiosa la dificultad - culpa sociocéntrica, ¿quizás? -, de algunos sectores humanitarios para hablar de *la intolerancia respecto del otro* en pueblos como el chino, el maya o el azteca. No así para, prácticamente, fundar los orígenes del racismo en los orígenes de la cultura occidental. Uno se pregunta ¿será esto por el hecho de que

económica. La llamada "globalización desde abajo" sería, en este sentido, la consigna que haría posible no dar la espalda al proceso de mundialización como proceso integral y no solo económico, sino por el contrario apropiarse de él dándole un contenido distinto. Desde una postura que oscila entre esta idea y el fomento de la cultura del gheto, como base de la resistencia y de la sobrevivencia de las comunidades, la Iglesia de los Pobres se habría propuesto transformar las bases de la acción pastoral.

> *"No vivimos ciertamente un tiempo de grandes certezas, éxitos y triunfos, pero sí un tiempo profundo de construcción de fundamentos." (...)(Richard, S/F, p p. 10)*

La resistencia a aceptar la "muerte de las utopías", habría condicionado que dicha tradición hubiera optado "por la vida".

> *La Iglesia de los Pobres también asume la vida para todos como criterio de racionalidad y de discernimiento ético y espiritual. La Iglesia discierne*[15]*, la llegada del Reino de Dios en la vida del pueblo, en especial en la vida de los pobres y excluidos. La experiencia de Dios es lo que nos permite distinguir el Dios de la vida de los ídolos de la muerte. (...) La Iglesia de los Pobres tiene una ética de la vida y no una ética de la ley. La ley está al servicio de la vida y no al revés. La vida es absoluta y está por encima de toda ley."(...) (Richard, S/F, pp. 12)*

Es esta opción la que estaría por encima de toda ley del mundo y desde donde al Estado se le habría contrapuesto el contenido del capítulo 13 de la carta a los Romanos, donde se afirma que "toda autoridad proviene de Dios."(...) (Richard, S/F, p p. 11), esa opción "por la vida" sería una opción incluyente.

> *La Iglesia solo puede aceptar una sociedad "donde quepan todos", y en donde todos tengan vida y vida en abundancia. La vida para todos, en especial para los pobres, es el signo de la llegada del Reino y el criterio fundamental para discernir lo que es racional, lo que es bueno, verdadero y bello. La lógica del evangelio es dejar a las 99 ovejas organizadas, para ir en búsqueda de la única perdida ; o la lógica del Padre bueno que se alegra por el hijo pródigo, menos rentable y eficiente que su hijo mayor (cf. Lucas, capítulo 15). La lógica de la exclusión es antagónica a la lógica de la opción preferencial por los pobres. Los excluidos son los primeros y los privilegiados en el Reino de Dios. La Iglesia tampoco puede aceptar un modelo de progreso y de desarrollo contrario a la creación y a la naturaleza." (...)(Richard, S/F, pp.10)*

---

en sus convulsionados orígenes la civilización grecoccidental fue - y sigue siendo, parcialmente - la única que se ha planteado de modo explícito - lo que no quiere decir que lo haya realizado -, la existencia del otro como otro?.

[15] Discernir : establecer la diferencia entre dos cosas//Encomendar el juez una tutela u otra comisión. Diccionario Enciclopédico Grijalbo, 1986

Ahora bien de esta postura habría dos elementos que interesa destacar, el primero se refiere a la manera en que dicha postura se posiciona respecto a la institución y particularmente a la participación de esa tradición en las esferas del poder y la segunda se refiere al papel de la denominada sociedad civil respecto a la "opción preferencial". Veamos a este ultimo respecto como se piensa la evolución de dicha opción.

> *Hoy vivimos, como respuesta a la destrucción de la política y del Estado, un desplazamiento positivo desde la sociedad política hacia la sociedad civil. La prioridad ya no es tomar el poder, sino construir un nuevo poder desde la sociedad civil, desde abajo, desde la base."(...) (Richard, S/F, p. 11, ver globalización "desde abajo")*

Y más adelante una cita sugerente respecto a una eventual equivalencia : iglesia de los pobres=sociedad civil,

> *"En la sociedad civil se prioriza hoy día principalmente la educación de base : educación en la acción, en la comunidad y dentro de los movimientos sociales. (...) La Iglesia, en particular a través de las Comunidades Eclesiales de Base, ha impulsado en forma decisiva los nuevos movimientos sociales, ha colaborado en la formación de los nuevos sujetos y ha fortalecido la nueva conciencia con la dimensión comunitaria, ética y espiritual que le es propia.(...) Los pobres necesitan de la Iglesia para constituirse en Pueblo de Dios, para reconstruir la vida, las esperanzas y utopías perdidas."(...) (Richard , S/F, pp. 12)*

CENTRO DE SERVICIOS DE INFORMACIÓN ARCHIVO HISTÓRICO

Respecto al punto en donde la postura de la Iglesia de los Pobres se posiciona respecto a la tradición y respecto al imaginario instituido de la Iglesia Católica tradicional, es interesante observar la manera en que la dimensión institucional - sin ser referida de modo explícito ni mucho menos -, es asumida como competencia de quien de dicha institución heterónoma participa[16]. Por ejemplo, en la cita a continuación.

> *"Existe una distinción muy importante para definir el sentido de una práctica de resistencia : se trata de la distinción entre la institución y el espíritu de la institución. Las instituciones funcionan cuando hay un espíritu que las anima.(...) ...si bien no hay alternativa al sistema de libre mercado, si hay una alternativa al espíritu del sistema. Retomando una frase de Jesús, recogida en el cuarto evangelio, podemos decir que estamos en el mundo, pero no somos del mundo, estamos en una economía de libre mercado, pero no somos de este sistema económico dominante.(...) ... ;finalmente, podemos vivir la espiritualidad del Dios de la vida resistiendo la espiritualidad fetichista e idolatrica del mercado. No cabe duda de que la Iglesia de los Pobres es el terreno privilegiado de esta resistencia*

[16] Parodiando un poco el esquematismo de este párrafo, instituido e instituyente serían equivalentes a institución y espíritu de la institución. La conclusión en este caso sería que la institución iglesia en su versión iglesia de los pobres, paradójicamente sería "puro espíritu".

cultural, ética y espiritual al sistema económico de libre mercado " (Richard,S/F, p.12-13)

Ya específicamente respecto a la manera en que la opción preferencial podría impactar en los cambios al interior de la institución madre, este autor nos dice :

"En la actual transformación de la Iglesia hay un fenómeno incipiente, que tendrá consecuencias importantes a largo plazo : la jerarquía católica empieza a distanciarse lentamente de la sociedad política y se desplaza hacia la sociedad civil.(...)(...) La inserción de la Iglesia en la sociedad civil, tal como lo hemos descrito en el apartado anterior, implica para la Iglesia el reconocer los nuevos sujetos que emergen desde la sociedad civil (mujeres, indígenas, negros, jóvenes, moradores sub-urbanos) y la nueva conciencia que van construyendo estos nuevos sujetos (con sus componentes de género, cultura, naturaleza, generación, comunidad, ética y espíritu). Ahora bien, esta inserción de la Iglesia como totalidad en la sociedad civil, implica una transformación interior de la misma Iglesia."(...) (...)... :la exigencia de un desplazamiento desde la sociedad política hacia la sociedad civil. En la Iglesia, en forma análoga, encontramos una estructura política y una sociedad civil. La estructura jerárquica se asimila a una estructura de poder y la sociedad civil sería el conjunto organizado del Pueblo de Dios. No se trata de desconocer la naturaleza jerárquica de la Iglesia, pero si reconocer que la Iglesia jerárquica se sostiene y se renueva sobre todo con la fuerza espiritual organizada del Pueblo de Dios" (subrayado nuestro) *(Richard, S/F, pp. 13)*

De nuevo a este nivel, como pudo haber sido en un momento dado en el caso del sujeto revolucionario en la tradición marxista-leninista, la sociedad civil tiene ese atributo de sujeto transformador[17]. El paralelismo no se detiene ahí, como en la conciencia revolucionaria como atributo innato del proletariado pero que, simultáneamente, debe ser llevado por los intelectuales pequeño-burgueses - revolucionarios profesionales -, en el caso del protagonismo de la sociedad civil, este no puede ser concebido sin - de nuevo *la clausura* -, la referencia al Pueblo de Dios.

(...) "cuando más los laicos y las laicas en sus comunidades organizadas asumen la responsabilidad de la marcha de la Iglesia, tanto más desaparece esa vieja contradicción entre la jerarquía y la Iglesia de base.(...) En esta situación, toda dinámica institucional que vaya en contra de la dinámica fundamental del Pueblo de Dios, se hace marginal y superflua ; puede ser molesta, pero no llega a detener la dinámica esencial de la Iglesia como Pueblo de Dios. La iglesia se reforma a si

[17] Interesante en este sentido las consecuencias del "aburguesamiento de la clase obrera europea" mismo que habría desembocado en una búsqueda apresurada, por parte de algunos sectores marxistas de la izquierda en el viejo continente, de los denominados "nuevos sujetos", obviamente sin la conocida sofisticación teórica y conceptual de Marx. Búsqueda que habría encontrado en el campesinado del tercer mundo a los "nuevos revolucionarios", para ilustrar esta indigencia teórica véase el tercer-mundismo revolucionario, el fanonismo y el guevarismo entre otros (C. Castoriadis 1977-86) .

misma, crece y se fortalece, fundamentalmente por la actividad comunitaria y organizada de sus laicos y laicas."(...) (Richard, S/F, pp.14)

Y más adelante,

"Debemos reconstruir un nuevo paradigma para una espiritualidad liberadora, y para ello se hace indispensable la Biblia, interpretada con el Espíritu con que fue escrita, es decir, con la espiritualidad de los pobres, los niños, los excluidos. Un punto de partida seguro es Pablo de Tarso, quien en sus cartas describe dos tendencias fundamentales en el ser humano : una espiritualidad que lleva a la vida y otra carnal que lleva a la muerte. Se trata de la vida o muerte del ser humano integral : en su cuerpo y alma. El Espíritu Santo es quien hace triunfar en nosotros la tendencia hacia la vida ; el Pecado da fuerza a la carne que nos lleva a la muerte. Por la fe nos abrimos a la fuerza del Espíritu y de la vida ; la ley nos encierra en el régimen del Pecado y de la muerte. La vida humana integral es lo que nos permite discernir entre la vida según el espíritu y la vida según la carne. La espiritualidad liberadora es una espiritualidad de la vida, en contra de una espiritualidad de la ley, del pecado y de la muerte."(...) (Richard, S/F, p.15)

Interrogación o mito fúndante

Hay un punto que a este nivel interesa discutir y que tiene una trascendencia importante respecto al universo de significaciones imaginarias sociales que hacen el contexto en el que nace, como elemento organizador de una práctica, la noción de desarraigo. Ese punto es el que, esquemáticamente, podría delimitarse en la coincidencia en el tiempo del universo grecooccidental - particularmente respecto a la cuestión de la interrogación y del rechazo de la *metaley* y el universo judeocristiano que acabamos de delinear en los párrafos anteriores -, y que se funda en el carácter mítico del origen de la propia institución. Dicha coincidencia en el tiempo podría ser denominada, para efectos de ser más explícita, por el debate entre ciudadanía y mito fúndante.

No obstante esta temática será discutida en el capitulo 7, a este nivel interesa en particular hacer disponibles para el análisis los elementos que darían la medida histórica de esos dos imaginarios. Lo anterior en particular en lo que respecta al origen de las leyes : por un lado aquel que formula "todo poder proviene de Dios" o "las leyes de la historia" en el mito fundante y por tanto establece límites a la interrogación[18], contra aquella que declara "debes respetar las leyes, pero puedes cuestionarlas radicalmente", en la concepción del ciudadano democrático. En la contribución reciente de Brisson (1998), encontramos de nuevo una depurada expresión de aquello que estaría en el origen de la crítica de Castoriadis a la cuestión de la pertenencia y de Freud a la cuestión de la identidad.

[18] En donde se puede hablar de que la voluntad de Dios es la prohibición del incesto, pero en donde es inadmisible interrogarse sobre las razones del porque de esa prohibición. En donde igualmente Dios "sabría" el porque de los niños down, por ejemplo.

Llama particularmente la atención el énfasis en factores genéticos "objetivos", la ausencia de análisis de la dimensión institucional de la sociedad y la ambigüedad - funcional a esa ausencia -, respecto a si realmente, como nos quisieran hacer creer los liberales integristas, el mercado es el amo y señor de la cuestión social o si, como en el viejo debate "derrumbe del capitalismo vs. sujeto revolucionario", es precisamente gracias a la lucha obrera, a la incompletud de la alienación y del proceso del fetichismo de la mercancía, que el sistema capitalista ha sobrevivido[19].

De nuevo aquí, como en el caso de "la necesidad" leninista, de que la conciencia revolucionaria venga desde afuera de la clase obrera - que simultáneamente "es revolucionaria", a saber... - , en el caso de Brisson esa necesidad respondería a la lógica de la *clausura*, en dónde los orígenes lejos de ser incorporados en el ámbito de la propia capacidad de autoinstituirse de la sociedad, son de nuevo cubiertos por el velo mítico en este caso de inviolables "leyes" de la historia por un lado y del designio de los antepasados por el otro. Es ese mismo velo en donde ser de la significación y significación del ser, completan el círculo.

> *" ¿Tienen los diferentes grupos de una misma nación el mismo culto de los antepasados ?, de esos antepasados que les hicieron ser lo que son. Un pasado heroico, algunos hombres de valores, la gloria...eso es el capital social que sirve de base a una idea nacional ; tener una misma herencia de gloria y de sufrimiento ; abrazar un mismo programa por realizarse ; esperar juntos ; haber realizado grandes cosas juntos, querer seguir haciéndolo ; manifestar una voluntad común en el presente...son las condiciones esenciales para ser un pueblo. Eso vale más que aduanas comunes y fronteras conformes a las ideas estratégicas. Esas condiciones hacen un pueblo a pesar de las diversidades de raza y (e) idiomas. El sufrimiento en común une más que la felicidad. Los sufrimientos imponen esfuerzos y tareas en común." (Brisson, 1998, p.3)*

A esa idea en un sentido tan cristiana de lo que es un pueblo, idea a la que de nuevo correspondería una concepción del ser ciudadano y una concepción del ser no-ciudadano de facto, o sea, correspondería una idea del desarraigado. En el caso de esta autora, resulta curioso encontrar algunos de los errores de interpretación de origen, en este caso del ser no-ciudadano, propios del marxismo. En particular al resolver que el móvil de los derechos humanos - en tanto que "superestructural" -, se reduciría a "puros intereses mezquinos de clase dominante , que buscaban hacer trabajadores libres para mejor explotarlos". Idea en la que encontramos también esa falaz asimilación entre capital y Estado y particularmente aquella entre Estado e institución del poder político.

> *"Cuando se habla de ciudadanía, lo primero que nos viene a la mente es la cuestión de los derechos. Un ciudadano es alguien que participa de la cuestión*

---

[19] Precisamente porque los obreros *no se dejan*. De aquí la necesidad de liberarse de los fantasmas tradeunionistas de Lenin, abrazando el hecho fundamental de que el salario es político. A propósito de la alienación en fábrica y para ilustrar la adopción cabal del fordismo en el bloque soviético ver Haraszti, Miklós, 1976.

publica; que tiene que pronunciarse respecto a todo lo que tiene que ver con los asuntos que involucran a "todos". Siempre se habla de derechos y se lucha por el respeto de dichos derechos. Establecer una lista de derechos propios a todos los seres humanos y buscar su reconocimiento era una gran tarea a la que se ataron algunos grupos en el S.XVIII, y que benefició a toda la humanidad. Pero no olvidemos que el mundo de los derechos nació con una minoría que quería eliminar las barreras existentes y organizar el mundo según sus propios intereses; esos intereses propios los presentaron como los intereses de todos. El mundo que despierta al capitalismo es un mundo de derechos que se compran con el poder del dinero." (...) (Brisson , 1998, p.11

A esta concepción corresponde todo el edificio de la "historia como algo manipulable"[20] visto que responde a "leyes" . Quienes esas leyes posee - los revolucionarios profesionales cuyo origen es la pequeña burguesía, verbigracia -, es amo y señor de la historia y porque no del sentido. Algunos breves y adicionales comentarios "idealistas" al respecto. Esas "leyes", harían que los obreros totalmente "abrumados" por la alienación capitalista, fueran "incapaces de acceder a una conciencia más allá del tradeunionismo". Son las mismas "Leyes" que harían que los migrantes, "alienados por la lucha por la sobrevivencia", lucha que obviamente responde -"en última instancia"[21]-, a determinantes económicos se precipitaran a abandonar sus comunidades. Lucha en donde no es difícil adivinar que la dimensión de lo simbólico y lo imaginario es un "simple " resultado superestructural. Un resultado secundario determinado por la esfera de lo económico y por una condición "objetiva", lo que hace que esos sujetos necesiten que la conciencia respecto de su condición - aquí vamos de nuevo -, les sea dada.

Ese "desde fuera" , llámese el poder de Dios, las Leyes o el movimiento de la historia, las leyes del mercado o el designio de los antepasados, habría privilegiado a algunos, los líderes, los revolucionarios profesionales, los sacerdotes o los economistas - siempre "renegados provenientes de la pequeña burguesía intelectual" -, para "llevar el mensaje". En este punto se funden en una amalgama reveladora la militancia política, con la pastoral evangelizadora, con los discursos neoliberales respecto a las virtudes de la economía de mercado.

La migración resulta de la decisión de la fuerza de trabajo de ir al encuentro de un trabajo donde colocarse y así conseguir los medios para vivir. Es importante subrayar que si la sobrevivencia se vuelve imposible en un lugar dado, la migración se presenta simplemente como el proceso apropiado para conseguir emplear su fuerza de trabajo. ¿Puede esa migración cumplir un determinado papel en el mundo económico de hoy ? El desplazamiento de la producción y del capital provoca ganancias, y junto a ello, exclusión y deterioro. ¿Tendría el desplazamiento de la fuerza de trabajo como resultado solo la sobrevivencia ? Esa pregunta me interesa. La intención de los inmigrantes es lograr asegurar su soberevivencia. ¿Cual es el efecto indirecto ligado a la sobrevivencia y, por ende, a

[20] "Ha muerto el gran timonel de la locomotora de la historia" habría dicho Stalin, ante la tumba de Lenin

[21] La expresión es de Engels en El origen de la familia la propiedad privada y el Estado.

> *la inmigración ? La crisis lleva a las personas a tomar decisiones, lo que hace que, por sus acciones, contribuyan de una manera indirecta al movimiento de la historia. Y es lo que quiero rescatar. (Brisson, 1997, p.13)*

Sensiblemente distinto sería, desde la lectura que hacemos de su propuesta, el parecer de P. Richard quien se plantea la cuestión de la "globalización desde abajo". Propuesta que - no obstante comparte su carácter pastoral con aquella de Brisson y por tanto se encuentra atrapada en la paradoja contenida en el binomio sociedad autónoma vs. sociedad heterónoma -, si abre la posibilidad de una participación social casi autogestiva. En esa participación - proyectándose -, el desarraigo podría - por la vía de la gestión social autónoma de la migración -, convertirse en cosmopolitismo ciudadano. Aquí el aporte presente. Retomaremos esta discusión más adelante, mientras tanto veamos como se precipitan todos estos principios dictados por el imaginario profético, respecto a la atención a poblaciones desarraigadas.

Fundamentos de la Pastoral de Movilidad Humana

No obstante los modelos de intervención en el campo del desarraigo serán motivo de un capítulo (No.8), es importante a este nivel dejar sentado que, en lo que podría genéricamente llamarse Modelo de la Movilidad Humana, se traduce el contenido de la significación social imaginaria del desarraigo, visto desde la misión profética.

Instancias del Modelo de Pastoral de Movilidad Humana

Algunas de las instancias e iniciativas que hoy interactuan en este nuevo planteamiento de la iglesia serian :

- Pastorales de Movilidad Humana dependientes de las Conferencias Episcopales
- Consulta Ecuménica Global en Addis Abbaba Etiopía (convocada por el Consejo Mundial de Iglesias, Caritas Internacional y la Federación Luterana Mundial)
- Consulta de Iglesias sobre Migración Forzada del Consejo Latinoamericano de Iglesias, Liberia 1995
- Reunión de la Comisión Católica Internacional de Migración CCIM, en Ginebra en 1995
- Promoción del año 1997 como el Año Ecuménico de las Iglesias en Solidaridad con las Personas Desarraigadas

En particular las instancias e iniciativas encuentran su desarrollo a partir de los preceptos del Beato Juan Bautista Scalabrini. Este "Padre de los Migrantes", hablando de la "fe de los antepasados", mejor conocida como "religiosidad popular", decía que *"ésta debe ser conservada como el tesoro más precioso del patrimonio espiritual y cultura del pueblo y del individuo; los santos venerados en los países o pueblos de origen de los emigrados son justamente los símbolos vivos y concretos de una fe transmitida a través de las generaciones"*. (Marissônia Daltoé, 1998) (subrayado nuestro)

> *Mantener viva la cultura y la fe de los migrantes, en este mundo del secularismo, dentro del contexto sociocultural, urbano e industrial en que viven los migrantes es el gran desafío para la Iglesia. A fin de enfrentar el secularismo que dificulta una auténtica evangelización, la Iglesia se esfuerza para valorar la piedad popular y favorecer las expresiones religiosas por la fuerza evangelizadora que poseen; y*

> *para acompañar, purificar y abrirlas a nuevas situaciones. Es tarea de la Iglesia desarrollar una liturgia, que en fidelidad al espíritu que el Vaticano II tentó recuperar, busque adaptar las formas, símbolos y acciones propias de las culturas de los pueblos, es decir la religiosidad popular, dentro de las normas establecidas por ella. Una vida que vibre con un profundo sentido del transcendente, como existe en la religiosidad popular de algunos pueblos, puede ser también testigo admirable para los miembros más secularizados de la sociedad." S/p* (Daltoé, Hna. 1998)

Esta misma autora enfrentaría el problema del ecumenismo en los términos siguientes,

> *(...) Un desafió pastoral que se plantea hoy en el mundo de la movilidad humana son las diferencias de religión, no tanto de cristianos de distintas confesiones, mas las religiones distintas, en especial las que cultivan actitudes fundamentalistas que provocan rechazos y enfrentamientos y divisiones entre los cristianos. (...)* (Daltoé, Hna. 1998)

En función de ese "valorar la piedad popular y favorecer las expresiones religiosas por la fuerza evangelizadora que poseen; y - esa voluntad - para acompañar, purificar y abrirlas a nuevas situaciones", esta visión de la Pastoral de Movilidad Humana enfrenta la cuestión de la formación de Agentes de Pastoral desde una postura del ecumenismo, en los términos que siguen:

> *(...) "El agente de pastoral, en la realidad en que se encuentra, puede encontrarse con grupos ecuménicos o con grupos mixtos de distintas religiones. En estas situaciones, él respeta la identidad religiosa de las personas, fomenta en el ambiente un espíritu ecuménico, promueve la oración común para la unidad de los cristianos y la reflexión sobre temas comunes. El labora para que se realice la promesa de Cristo, "yo vine para que todos tengan vida en abundancia" y para que todos formen un único rebaño en El. El agente aprovecha del conocimiento de Dios de las otras religiones, fomenta la justicia y la solidaridad, creyendo que estas solas pueden aportar esta vida, no solo a aquellos que creen en Cristo, sino también a todas las personas de buena voluntad." (...)*(Daltoé, Hna. 1998)

El mismo estatus de catalizador que le habíamos conferido a *la opción preferencial por los pobres* - respecto a la Iglesia católica tradicional -, es señalado por el reconocimiento de una tendencia al paternalismo de algunos sectores de Iglesia. Este señalamiento es hecho por la autora en cuestión. Del mismo modo que en el caso anterior, la interrogación se detiene ante la metaley representada por el poder de Dios.

> *(...) Existen centros de acogida que, motivados por la caridad, llevan a cabo una acción paternalista en favor de los migrantes. Atienden a sus necesidades básicas: les brindan hospedaje, cama, alimentación, ropa, apoyo económico, servicio médico y, a veces, los ayudan a buscar trabajo. Estos centros deben reemplazar el modelo tradicional de la caridad, el paternalismo, para con los inmigrantes y*

> *buscar facilitar la interacción transformadora. Deben propiciar acogida, orientación y acompañamiento en los diversos campos: social, psicológico, religioso. Es en ellos donde se concreta de forma mas evidente el "yo era forastero, y me acogisteis en su casa". (...)*(Daltoé, Hna. 1998)

Como en el caso de Richard en este caso el perfil del Agente de Pastoral de Movilidad humana en su interacción institucional, estaría pensado como un *dador de vida*. En donde de nuevo el circulo se completa : *Vida* es igual a *Reino de Dios* y *Reino de Dios* es igual a *Vida*.

> *"En la realización de su misión evangelizadora, la Iglesia enfrenta los desafíos que caracterizan el mundo moderno. Atenta a los "signos de los tiempos", ella enfrenta los desafíos que se presentan y busca los medios más adecuados para dar una asistencia espiritual a las personas en movilidad a fin de que "tengan vida en abundancia". Nos convoca a vivir nuestra vocación cristiana participando de su misión. Nuestra pastoral será eficaz si nos distinguimos por una auténtica vida cristiana y conocimiento de la fe y del ambiente en que estamos inseridos."* (Daltoé, Hna. 1998)

Reino y ciudadanía democrática

Algunos puntos que nos sirven para la discusión ya los hemos tocado, entre líneas en los párrafos anteriores. A continuación se propone recapitular respecto a algunas nociones, teniendo frente a si el lugar del desarraigo en el imaginario profético. Y recapitular, teniendo frente a si el contenido de la significación social imaginaria, que da soporte a la Pastoral de Movilidad Humana y a la promoción de un perfil para sus Agentes (sobre este último punto regresaremos en el capitulo 8).

Al analizar el fenómeno religioso, Castoriadis (1977-86) habría llamado la atención sobre algunos puntos que nos parecen importantes. En primer lugar habría, en el desarrollo del pensamiento de ese autor, una condición común al fenómeno religioso y a lo que podría denominarse el universo derivado de la hipercategoría de la determinación. Una condición común también en el caso de la precipitación de esta hipercategoría en la pseudomatriz pseudoracional y a su expansión en la tradición de la filosofía heredada[22]. Dicha condición, como hemos discutido ya en el capítulo 3 de este trabajo, consistiría en la imposibilidad de romper con la clausura del orden presente - tanto en el mito como en la máxima hegeliana "todo lo que es real es racional" -, para acceder a la reflexión del problema de la creación, no teológica por supuesto.

> *"En la medida en que ella formula la cuestión de la significación, la sociedad no puede jamás encerrarse en el <<más aca>> (en oposición al <<más allá>>) de su <<existencia real>>. No se trata, como lo cree Marx -y, por momentos, Freud -, de que frente a una <<existencia real>> no satisfactoria, la sociedad buscaría, durante todo un periodo, compensaciones imaginarias (uno se pregunta si la existencia de las vacas es completamente satisfactoria y, en caso de pensar que no,*

[22] Ver la cuasi teología de Platón.

cual es su religión). Se trata de que esta <<existencia real>> es imposible e inconcebible, como existencia de una sociedad, sin el posicionamiento de fines *de la vida individual y social, de normas y de* valores *que regulen y orienten esa vida, de la* identidad *de la sociedad considerada, del* porque *y el* por que *de su existencia, de su* lugar *en el mundo, de la* naturaleza *de ese mundo - y se trata de que nada de eso se deja deducir de la <<realidad>> o de la <<racionalidad>>, ni <<determinar>> por operaciones de la lógica conmjuntante-identificante." (Castoriadis,* 1977-86, *p. 377)*

¿Cómo se manifiesta esa imposibilidad de romper *la clausura,* en el caso del fenómeno religioso ? y ¿de que modo esa misma clausura deriva en una manera particular de entender y abordar la cuestión del desarraigo, por parte de los equipos que trabajan en organizaciones con mandato humanitario ?.

En primer lugar es importante definir, aun cuando sea de manera superficial, la esencia del fenómeno religioso, su carácter heterónomo y su potencial vocación hacia la intolerancia del otro. Excepción parcialmente representada, precisamente, por el ecumenismo. Dicha esencia consistiría en ese atributo, común a todas las religiones y a todo acto de ocultar bajo ropajes míticos el origen de la propia institución, que consiste en ligar significación del ser y ser de la significación , origen del mundo con origen de la sociedad.

Es así como en lo que respecta a la tradición judeocristiana el mito fúndante contenido en el pasaje referido a Adán y Eva, cumpliría plenamente con dicho atributo al ligar origen del mundo, con origen de la sociedad. Lo anterior es válido en particular al referirse a esa parte orgánica de dicho mito, que es la referida al *primer desarraigo.* Al tiempo, tanto las representaciones de Adán y Eva como su expulsión del paraíso, estarían referidos a una comunidad de la que "se es expulsado" y a la que "se desea regresar", comunidad que, como en el caso del desarrollo de Richard estaría siempre referida a posibilidad de *vida,* igual a Reino de Dios.

En capítulos anteriores se habría discutido la relación que existe entre *muerte* como ausencia total de sentido, como caos, abismo, sin fondo que es la sociedad misma y repetición o compulsión a la repetición. Aquí de nuevo, teniendo frente a si el imaginario profético, parece claro que la creación como emergencia radical de lo nuevo, es impensable desde el imaginario religioso (ver *¡véncete y mortifícate* ! en capítulo 2). Es impensable como lo es desde el determinismo que, al considerar inaceptable la destrucción ontológica como desaparición pura, cancela simultáneamente la posibilidad de la creación ontológica[23].

[23]En el momento actual es claro que no puede haber un gran filosofo que no sepa de ciencia. Retomando la cuestión sobre fe y razón, uno de los elementos que desde el progreso científico estaría convulsionando no solo el mundo de la fe, sino sobre todo el mundo de la reflexión respecto al ser, sería la realidad del clonaje en donde se habría logrado separar la creación de la procreación.

> *"Aquello que hubiera podido llamarse la necesidad de religión corresponde al rechazo en los seres humanos de reconocer la alteridad absoluta, el límite de toda significación establecida, el revés inaccesible que se constituye cualquiera que sea la vía de acceso elegida, la muerte que se hospeda en toda vida, el no-sentido que ronda y penetra todo sentido." (Castoriadis,* 1977-86, *p. 378)*

No retomaremos aquí esa discusión, sin embargo, antes de pasar a hacer un balance, en el capitulo 8, de las consecuencias de lo dicho para los equipos que intervienen, queremos recorrer el filón de la tradición humanitaria y de sus implicaciones para el proyecto de sociedad autónoma. Interesa establecer para concluir esta parte un paralelismo que nos parece enriquecedor del debate y que resulta de la discusión anterior. Dicho paralelismo consiste en identificar el desarraigo - en tanto que significación social del imaginario judeocristiano traducido a la misión profética y a la Pastoral de Movilidad Humana -, como la pérdida de sentido por excelencia, equiparable a la muerte. Pérdida de sentido - ver las respuestas a la pregunta numero 2 en Apéndice 1 -, donde sentido es comunidad, comunidad es vida y vida es Reino de Dios. Reino en donde "todo" *esentido.*

Capitulo 6
Institución imaginaria social-histórica del mandato[1]

"La polaridad no es la que hay entre individuo y sociedad
porque el individuo es sociedad, un fragmento al mismo tiempo que una miniatura o,
más bien, una especie de holograma del mundo social - ,
sino la que hay entre psique y sociedad.
La psique debe ser domada, mal que bien, debe aceptar una realidad
que para empezar y en cierto sentido hasta el final, le es radicalmente heterogénea y ajena.
Esa "realidad" y su aceptación son obra de la institución.
Los griegos lo sabían,
los modernos lo ocultaron en gran parte en función del cristianismo."
(Castoriadis, 1995, p.24,)

En el capítulo anterior se trabajó el proceso de construcción de la noción de desarraigo, en su función de catalizador[2] del posicionamiento de la institución del mandato humanitario, entre autonomía y heteronomía, en su versión profética.

En las líneas que siguen se va a profundizar la problemática, en particular abordando el tratamiento del mandato como institución, en lo que podría denominarse sus orígenes en la tradición "europea" moderna. Será una exposición somera de la manera en que se conforma en preceptos, leyes y establecimientos, el imaginario que subyace al mandato humanitario. Este esfuerzo por profundizar la temática - cuyas implicaciones para la sociedad contemporanea, seran discutidas en el capítulo 7 -, esta inspirado en las interrogantes que plantea el binomio instituyente-instituido, en palabras de Castoriadis. Interrogantes que a continuación se reiteran, antes de pasar a los antecedentes históricos del mandato, propiamente.

Se parte del supuesto de que si hay algo característico en la expresión de la institución, es precisamente la norma, forma que adopta la autolimitación por la sociedad explícita o implícitamente. El sentido de la norma, en tanto que significación imaginaria social, define el sentido de la institución que esa fundamenta. En esa dirección entendemos la norma - en este plano preliminar-, como aquello que limita el quehacer de los hombres y de las mujeres. Entendemos la norma como aquello que contiene - en sentido de contenido y en sentido de contención - a la transgresión. Para que haya norma debe haber transgresión y para que haya transgresión, debe haber norma.

En este punto queremos dejar de lado, por razones fundamentales como veremos, la discusión en torno a una visión maniquea, en el sentido de que el poder como facultad de quien vigila que la norma se cumpla, el Estado y la represión son un monolito de

[1] "Mandato, m. Ley, precepto, mandamiento.//Designación que alguien recibe de sus electores, para ser su representante. El que el elector otorga al elegido para que defienda concretamente una posición o candidatura." (...) Diccionario Enciclopédico, 1986. Se decía igualmente haciendo referencia a los territorios que habrían de ser confiados, por la Sociedad de Naciones, a una potencia vencedora de la 2a guerra mundial.

[2] En química equivaldría al papel que al ser sumergido en una solución cambia de color y cuya tonalidad final determina la acidez o la alcalinidad según el caso, de la solución en cuestión.

unilateralidad y que de un lado estarían quienes los ejercen y del otro quienes lo sufren. Esta postura que - en el caso del material expuesto -, paulatinamente va desapareciendo, en el paso del registro del paragrafo No. 2, al del parágrafo No. 3, del capitulo 2. Kojev, Lacan, Foucault y Legendre, además de Castoriadis habrían sido particularmente críticos respecto a esta postura esencialmente falaz. Pensamos que si la diferencia entre legalidad y legitimidad significa algo, precisamente significa que la legitimidad puede no ser legal, pero que cuenta con la fuerza que le da la aceptación tácita o explícita del colectivo. En este sentido, una parte de la norma es transgresión disecada o en vías de serlo y una parte de la transgresión es norma en vías de ser conmocionada por la emergencia.

Es en el contexto descrito, donde surge la problemática que aquí interesa. Finalmente ¿quien y desde donde esta en condiciones de formular la norma y de vigilar que esa no sea transgredida ?, ¿el padre castrador ? para el psicoanálisis, ¿el estado represor ?, para la ciencia política, ¿los medios masivos, alienantes?, para las ciencias de la comunicación, la ¿ institución reguladora ?, para la psicosociología, ¿la cultura patriarcal ?, para el feminismo, ¿Dios ? para la religión. Más arriba nos habíamos referido a la manera en que Freud piensa las consecuencias del conflicto edípico, para la vida de la colectividad, particularmente cuando habla del *padre en la horda primitiva*[3]. Aquí retomamos ese planteamiento del padre en la horda primitiva - padre como función, en tanto que fuente de la norma propiamente -, para transferir el análisis al terreno de lo político institucional.

En la dirección apuntada, la interrogación iría en el siguiente sentido : ¿es la formulación de una norma, de entrada un acto de dominio y como tal un acto de violencia ?. Nos interrogamos respecto a la diferenciación de las violencias : ¿es posible diferenciar entre dominio y poder ?. No obstante ¿sería la diferencia entre esas dos instancias, la legitimidad de uno y la ilegitimidad del otro ?. Es posible finalmente que el ejercicio del poder sea legítimo - como en el caso de la imposición de la forma individuo a la psique -, y que el ejercicio de la violencia lo sea también y ¿en que condiciones ?. ¿Es posible que la autonomía, con cuyo proyecto estamos comprometidos, se exprese también en su radicalidad por la vía de la autolimitación, por la via de la norma ?. ¿Por ejemplo al abordar a los desarraigados, desde el ejercicio pleno del mandato ?. ¿ En que condiciones es posible y legitimo enunciar una norma y - simultáneamente -, instituir las condiciones para que esa norma sea, sistemáticamente, puesta en tela de juicio e incluso sea descartada?.

Lo anterior introduce una problemática, respecto de la cual me parece importante detenerse a reflexionar. Partimos del hecho de que hablar de sociedad, es hablar de institución. Con Castoriadis a la pregunta sobre ¿que es lo que hace que una sociedad permanezca unida ?, nosotros contestamos : lo que hace posible que una sociedad se mantenga unida, son sus instituciones. Ahora bien, esquemáticamente la institución como tal - en boca y en la práctica de los establecimientos que se refieren a ella -, respecto al instituyente, se posiciona en un lugar de poder, lugar de poder más o menos legitimo. No

[3] En ese "mito inventado" - según Lacan -, por Freud : Radosh en comunicación personal.

obstante esto, por ejemplo, en la imposición de la forma individuo a la psique - o en el momento de interpretar una asociación libre o un proceso social o de intervenir en un campo determinado de la existencia de individuos y comunidades -, la institución hace violencia, como la hace el instituyente al contestar o resistirse a esos "embates de lo muerto".

Retomando las preguntas iniciales de este planteamiento, desde la teoría psicoanalítica me pregunto nuevamente ¿no estaría dado en la autonomía como autolimitación, la cabal aceptación y el manejo autónomo de nuestra propia muerte, como real y previsible posibilidad de perdida total de sentido, en tanto que individuos y como institución ?. A lo que de nuevo respondo : sí, esa posibilidad existe solo en la autoinstitución explícita, misma que partiría de la posibilidad esencial de que los sujetos, los grupos y las instituciones que componen a la sociedad, acepten la propia finitud autonormandose explícitamente. Lo que implica no solo la aceptación respecto de la alteridad del otro, sino la disponibilidad e incluso la exhortación a incluir su mirada[4].

La interrogante en este caso sería ¿existe una violencia que filtrada por la legitimación de un contrato social - o de vínculo analítico por ejemplo -, es no solo posible sino incluso aceptable ?. ¿Cuales son los limites que hacen posible discernir entre la permisividad ante los alcances de la transgresión y la necesidad "inconfortable" de la norma ?[5]. Lo anterior nos lleva necesariamente al problema de la ética, que por cierto no deja de remitirnos al problema de la historia.

En este último sentido, retomando la problemática en torno a la autonomía vs. la heteronomia, aquí se propone una reflexión que conduce al contexto histórico social que hizo posible el nacimiento, en la Grecia Antigua, de la democracia y de la filosofía. Dicha reflexión parte del entendido de que estas creaciones instituyen, como norma, el cuestionamiento sobre la legitimidad de la institución[6]. Esa reflexión se orienta a entender la autonomía, más aun la sociedad y el individuo autónomos, no solo como capacidad de autoinstitución explícita, sino incluso, y aquí la parte medular de este planteamiento, la autonomía como autolimitación *históricamente localizable.*

Regresando al mandato humanitario, la forma en que la reflexión anterior se monta en este, nos lleva a pensar en dicho mandato desde dos perspectivas que son excluyentes. En la primera el mandato humanitario, es autonomía, que se expresa por la vía de la

---

[4] Es claro respecto a este punto, como tendremos oportunidad de discutir cuando abordemos en el capítulo 8 la cuestión del relativismo cultural, que la condición indispensable de esta relación con el otro, es que la voluntad de hacer explícito el origen de la propia institución o la fuente del sentido, sea reciproca. Ver el parágrafo No. 3 en el capítuloNo. 2 y el Apendice respectivo.

[5] Gracias a los comentarios de María Inés García sabemos que esta problemática, de la violencia legítima, ocupó ampliamente a pensadores como Benjamin y Weber.

[6] Un musulmán o un budista al cuestionarse sobre el sentido de la norma de la religión que profesa, esta simultáneamente dejando de serlo.

autolimitación. En este caso, por lo tanto, estaría histórica y socialmente ligado a la autoinstitución explícita de la sociedad - a la democracia en otras palabras -. Además de que sería una formula clara y contundentemente, construida desde la tradición cultural de occidente.

O en la segunda perspectiva, el mandato es un dispositivo que se plantea desde una pretendida universalidad instituida por no sabemos que meta-observador. Universalidad instituida desde la cual canónicamente se descarta lo que entra y lo que no entra, se descarta no como diferente sino como ruido, es decir como sin sentido. La institución que estaría fundada en este último entendimiento del mandato, sería aquella que corresponde a una sociedad necesariamente heterónoma. En esta última, la norma y la supuesta legitimidad de la violencia - que la garantía de la observancia de la misma e incluso la propia transgresión implícita, suponen -, esta basada en la existencia de una meta-norma que consigna : "no cuestionarás las leyes".[7]

Partiendo del planteamiento anterior, los limites de la intervención en el contexto de esta institución específica, que es el mandato humanitario, los limites de la transgresión respecto a la legitimidad o ilegitimidad de la norma, estarían dados por una máxima etico-política. Máxima que en el plano de lo histórico social, al comprometerse con el proyecto de autonomía, se traduce en una autolimitación explícita como ejercicio autónomo de una violencia legitima[8]. Violencia legitima que, a su vez, en el contexto de una verdadera democracia, se traduce en norma siempre cuestionable. La otra versión, es aquella que encontramos con relativa frecuencia particularmente en los sectores que ejercen ese mandato desde una apología de "lo universal" y de su fundamento en una meta-norma, no dicha. Es este el caso de lo que podemos leer entre líneas en el capitulo anterior y tendremos oportunidad de discutir más a fondo en el capítulo siguiente, al referirnos al mandato en la perspectiva de la sociedad autónoma.

Itinerario a título indicativo[9]

A continuación se presenta una cronología, por cierto nada exhaustiva, de lo que pudiera denominarse el origen social histórico del mandato humanitario, así como de las formas institucionales que ese mandato ha ido adoptando. Es importante que quede claro que - no obstante se citan algunos ejemplos -, lo que sigue a continuación no es ni una muestra de los movimientos sociales, cuyas reivindicaciones pudieran haber hecho referencia a dicho mandato y cuyo numero es practicamente inestimable, ni un listado que ilustra la manera

---

[7] En donde los individuos interiorizan las instituciones existentes y las perpetúan de modo simultáneo y en dónde la amenaza de la violencia hacia "nosotros", está en "otra parte" : llámese el "supremo gobierno", la "amenaza del comunismo internacional", los "conversos" etc. etc. y en donde la "ortodoxia" exigiría que una instancia "corrija" las desviaciones y los revisionismos del dogma.

[8] Como en el caso de la supervisión colectiva como ejercicio de la utonomía al interior de los grupos ver parágrafos 2 y 3 del capítulo 2.

[9] Las fuentes de referencia para este apartado, además de las que aparecen citadas sobre el texto son Grawitz 1984; Sabine, 1975 ; Diccionario enciclopédico, 1986 ; Alberoni, 1981 ;Perez Villanueva, 1980 ; WHO 1997.

en que el mandato se ejerce hoy en los distintos establecimientos (a lo que se le dedica otro espacio, ver capítulos 2, 5 y 7). La sección siguiente tiene como único propósito, acotar mínimamente las creaciones históricas, bajo la forma de significaciones imaginarias sociales, que dieron origen al mandato humanitario[10].

73 a.c. : El pastor originario de Tracia, **Espartaco** después de haber sido sometido a la esclavitud y de haberse convertido en gladiador, encabeza una revuelta de esclavos, en la Italia meridional y combate las legiones romanas. Es finalmente derrotado y crucificado con los amotinados.

1215 : La **Carta Magna** es promulgada por el Rey Juan Sin Tierra de Inglaterra (1167-1216) definiendo las libertades en el primer texto constitucional inglés.

1126-98 : El médico, astrónomo y filósofo árabe, **Averroés** aspira a conciliar la revelación del Coran y la filosofía aristotélica. Al tiempo intentó resolver sus dificultades con la ortodoxia islámica, mediante la doctrina de la triple interpretación de los textos sagrados : literal, teológica y filosófica. Desde un ecumenismo, que sintetiza la sabiduría griega con la oriental, promovió el respeto de las opiniones de cada uno, convirtiéndose así en un humanista.

S.XV-XVI : Diversas expresiones y movimientos como los memoriales anónimos, el éxodo y la resistencia de los comuneros en Castilla por ejemplo, dentro y fuera de la Iglesia Católica, **se oponen a la política de persecución** a los conversos dictada por el Santo Oficio en España y en Europa.

15330 : **Vasco de Quiroga** inicia en Michoacán, México su defensa de los indios contra los encomenderos y funda **los hospitales-pueblo,** donde los indígenas debían poner en practica la Utopía de Tomás Moro. Sus posturas ideológicas y las fricciones con las órdenes religiosas lo llevarán al aislamiento.

1540 : El misionero dominico español **Bartolomé de Las Casas** (1474-1566), destinado a La Española, denuncia los atropellos cometidas por los colonizadores españoles contra los indios de América. Esa denuncia ante el Consejo de Indias tendrá influencia en las Leyes Nuevas, promulgadas por Carlos Quinto en 1542, destinadas a mejorar la suerte de los indios y a organizar una colonización más humana. Las Casas denunciaría posteriormente el incumplimiento de estas Leyes, de reciente creación.

1641 : Inicia la **Revolución inglesa**. La contradicción entre la realeza concebida como derecho divino y la fuerte burguesía en el parlamento - desde que la dinastía Tudor la favoreciera-, dio lugar al proceso conocido como revolución inglesa. Proceso histórico por el que la burguesía mercantil, puritana en religión, eliminó el absolutismo monárquico y abrió paso al parlamento, como máxima instancia política. La revolución inglesa se extiende en un largo período y dos etapas 1641-59 (lucha contra Carlos I, abolición de la monarquía, régimen de Cromwell) y 1688 (revolución denominada "Gloriosa" con entronización de Guillermo de Orange .

[10] No obstante las cuales el ejercicio contemporáneo de dicho mandato, como veremos en el capítulo siguiente, denota una clara orientación fundada en el liberalismo y en el marxismo tradicional.

1679 : Inglaterra instituye el procedimiento de **Habeas Corpus** (literalmente : "que tu tengas tu cuerpo"), que consagra el respeto de la persona humana prohibiendo todo arresto o detención abusiva. El Habeas Corpus es una figura jurídica que expresa el derecho del detenido a que, en un plazo determinado de tiempo, comparezca ante un juez para que este determine su presunta culpabilidad o lo deje en libertad. Esta figura es incorporada posteriormente a su aparición en Inglaterra en legislaciones como la de Canadá, los Estados Unidos y algunos estados latinoamericanos. Será confirmado en Inglaterra en 1689 por el Bill of Rights.

Sobre la figura del Habeas Corpus se configuran los delitos de desaparición, que están en la base de la actividad de infinidad de organismos de derechos humanos y de sectores civiles, que han sido víctimas de la represión selectiva. Sectores entre quienes destaca el movimiento de las "**madres de la plaza de mayo**", en Argentina.

1690: El filósofo inglés, **Jhon Locke** (1632-1704) publica su "**Dos tratados sobre el gobierno**", en donde afirma que el pacto social no anula los derechos naturales de los individuos, apareciendo así como un defensor del liberalismo. Rechaza al tiempo, la existencia de ideas innatas. Esa misma ausencia de innatismo aparece en su filosofía moral, que Locke basa en el interés (hedonismo) y se prolonga en su reivindicación de la tolerancia (**Ensayo sobre la tolerancia, 1677**). Preconiza el derecho a la propiedad privada y demuestra el carácter ilegitimo del poder absoluto.

1751 -(1772) : Aparece publicada la **Enciclopedia o Diccionario razonado de ciencias, de artes y de oficios**, redactada por Diderot (1713-84), Alembert (1717-83) y por un grupo de escritores, filósofos y hombres de ciencias, conocidos como los enciclopedistas. El propósito de este grupo es el de propagar los progresos de la ciencia y del pensamiento, proclamando la superioridad de la razón sobre la autoridad, la tradición y los dogmas religiosos. No obstante la condena del libro, por parte del papa Clemente XIII en 1759, fueron vendidos en Europa 25 000 ejemplares.

1761 : El escritor francés **Voltaire** (1694-1778), de orientación liberal impresionado por el sistema político británico, se convierte en el defensor de la tolerancia y de las libertades individuales, contra la pena de muerte, la tortura y la arbitrariedad. Voltaire será enemigo de la intolerancia, que identificó mayormente con las iglesias. Este filósofo estaba inspirado, en sus posturas filosóficas, en el empirismo de Locke. Una vez que explota el asunto Calas, - referido al caso de un calvinista francés de ese nombre, acusado del asesinato de su hijo, presuntamente perpetrado para evitar que este abrazara el catolicismo-, Voltaire revisa el proceso y demuestra la inocencia (**Tratado sobre la tolerancia, 1763**), de quien fuera descuartizado y postumamente rehabilitado.

1776 : Se publica la **Declaración de Independencia** de los Estados Unidos . En 1783 termina la guerra y se firma la Paz de Versalles, reconociéndose la independencia de ese país. En 1787, como un compromiso entre los federalistas y los unitarios, se adopta en Estados Unidos la **Constitución Americana,** que incluye una **Declaración de los Derechos del Hombre.**

1788 : **Abolición de la tortura** en Francia por la Declaración Real del 1° de mayo.

1789 : Estalla la **Revolución Francesa**, es el fin del Antiguo Régimen señorial y adviene la instauración del liberalismo y de la hegemonía social de la burguesía. La Asamblea cancela

los privilegios señoriales y formula la **Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano**. La libertad y la igualdad se convierten en los principios mayores en Francia. La Declaración aprobada por la Asamblea Constituyente en Francia en 1789, partía de los derechos establecidos en la constitución estadounidense, junto a las ideas de los ilustrados del siglo XVIII. Esa Declaración enumeraba los derechos de igualdad (legal y fiscal) y libertad en 17 artículos.

No obstante la universalidad declarada de los contenidos de este documento, sus contradicciones y omisiones son numerosas. Entre ellas la ausencia de una referencia explícita a la igualdad acordada a las mujeres y las implicaciones del estatus de los esclavos en las colonias, situación en franca contradicción con su artículo 1°. Respecto a la igualdad de las mujeres **Olympe de Gouges,** mujer de letras y revolucionaria (1748-1793), había redactado la **Declaración de los Derechos de la Mujer y de la ciudadana**, poco antes de ser enviada a la guillotina, por Robespierre.

Respecto a los orígenes de la esclavitud no obstante estos se remontan a 3000 años antes de la era cristiana, en 1789 esa práctica esta generalizada en las colonias francesas, inglesas, españolas y portuguesas y en los Estados Unidos. Los principios abstractos y las instituciones principales aportados por esta Revolución, serán el sufragio universal y la electividad, la separación de los poderes y los derechos humanos.

1791 : El político y general **Toussaint-Louverture** (1743-1803), ex-esclavo liberado, encabeza el levantamiento de los esclavos en Haiti, proclama la independencia de la isla y se convierte en presidente de la nueva república negra. Toussaint-Louverture será combatido por Bonaparte en 1802 y deportado a Francia, en donde muere años después.

1794 : La **esclavitud y el trafico de negros,** son abolidos en Francia. Napoleón los restablecerá en 1802.

1833 : El **Acto de Emancipación** prohibe la esclavitud y el trafico de negros, en las colonias inglesas.

1835 : **Alexis de Tockeville**, (1805-59) Pensador político liberal francés, diputado (1839) y ministro de Exteriores (1849-51), publica **La Democracia en América** (1835, 1840) que es un análisis del funcionamiento democrático, a partir del caso de los EUA. Posteriormente en El Antiguo régimen y la revolución (1856), analiza las causas de la revolución burguesa y su inevitable flexión, hacia el igualitarismo democrático.

1839 : Se funda en Londres, **Anti-Slavery International**, organización no gubernamental activa en la denuncia de situaciones de esclavitud, en todo el mundo.

1845 : Es formulada por Marx la idea relativamente nueva de que **son los bombres los que hacen su propia historia**, que "la emancipación de los obreros será obra de los obreros mismos", mientras, contradictoriamente se afirma que el derrumbe del capitalismo es ineluctable a partir de consideraciones económicas.

1848 : La **esclavitud es abolida definitivamente en Francia,** una vez restablecida la III República.

1860 : Es elegido para la presidencia de los Estados Unidos **Abraham Lincoln**, ardiente opositor de la esclavitud. Esa elección deriva en la guerra de Secesión con el Sur y la insurrección de los esclavos. Lincoln decreta la abolición de la esclavitud en 1863, después de su reelección Lincoln será asesinado por un sudista.

1863 : Henri Dunant crea la sociedad que antecedió al **Comité Internacional de la Cruz Roja**. Actualmente este organismo no gubernamental asegura, desde el marco de las convenciones de Ginebra (ver más adelante), la protección de víctimas civiles y de prisioneros de guerra.

1868 : La sublevación de los esclavos en Cuba deriva en una guerra abierta, en 1880-86 **se suprime la esclavitud**. Casi un siglo después se alcanzarían, en la isla, importantes **logros en la eliminación del analfabetismo y la desnutrición.**

1871 : Es proclamada la **Comuna de París,** después de una revolución de las clases populares de París y tras la derrota francesa en la guerra franco-prusiana. Es esta una forma de autogobierno que realizó una amplia labor social y de reorganización democrática de la vida política. En particular en lo que respecta a la elección y revocación libre de funcionarios, no obstante registró fuertes contradicciones al interior. Después de un mes de resistencia, París sería retomado por los ejércitos republicanos franceses, dejando un saldo de 20 000 muertos. Destaca en las filas de la Comuna, **Louise Michel** (1830-1905) militante de la emancipación obrera, condenada a la deportación de por vida, en Nueva Caledonia, en donde defendió los derechos de los Canacos. Una vez amnistiada en 1880, de vuelta en Francia, se dedicó a la lucha por los derechos de las mujeres (Louise Michel, Primera traducción al español, **1973**).

1898 : Nace la **Liga de los derechos del Hombre en Francia**. Es la época del caso Dreyfus (Alfred, 1859-1935), militar francés de origen judío, acusado de espionaje a favor de Alemania, condenado sin pruebas y finalmente rehabilitado en 1906. Dreyfus sería rehabilitado, en parte, gracias a la campaña emprendida por medios liberales y de izquierda, entre cuyas filas destaca el escritor **Emile Zola.** Este mediante sus contribuciones en los periódicos franceses (*J'accusse*, 1898), develó el sentimiento antisemita, de los sectores conservadores y de derecha.

1905 - Febrero de 1917 : La insurrección popular, con una fuerte participación de los soldados, organizada en **soviets (consejos)** - verdaderas unidades autogestivas -, llevará a la **abolición de la monarquía autocrática en Rusia**, representada por Nicolás II. Unos meses después, en Octubre, la autogestión será "centralizada", como acto seguido al "golpe de estado de un partido - ya virtualmente totalitario en su estructura y en su espíritu -, que toma el poder y lo hace todo por dominar y domesticar el movimiento popular. Esto sería logrado rápidamente, el acto final es Kronstadt, en 1921. Castoriadis diría al respecto : (...) Febrero no es bolchevique y octubre no es popular." (1990, pp.111). La forma de los consejos obreros, como verdadera alternativa de gestión autónoma de la producción y del poder colectivo democrático, será retomada por la **revolución húngara en 1956**.

1911 : Es redactado el Plan de Ayala en el que Emiliano Zapata cristaliza las aspiraciones de **reparto agrario,** del campesinado mexicano. La revolución había iniciado con los movimientos de huelga de Cananea y Río Blanco, encabezados por miembros del Partido Liberal Mexicano, de extracción anarcosindicalista. Los hermanos Flores Magón, - de los cuales Ricardo habría sido el forjador del lema ¡Tierra y libertad ! -, principales animadores

de esa agrupación, fueron víctimas de la represión por parte del dictador Porfirio Diaz. Los territorios en los que el Ejercito del Sur tiene influencia, las haciendas y los latifundios - formas feudales de tenencia y explotación de la tierra - son abolidos y se instalan ahí **colonias liberadas de campesinos pobres**.

Esos territorios (Estado de México, Morelos, Guerrero y Oaxaca), son la calca del área de influencia en la que solo unas décadas antes Julio Chavez Lopez, alumno de la Escuela Moderna de Chalco (1865), fundada por La Social en esa población, había extendido su movimiento de **resistencia al poder de los latifundistas**. La Social, primera organización libertaria en México, tenía sus orígenes en el trabajo de quien introdujera en el país el anarquismo: el austrogriego Plotino Rodakanati. (notas recogidas en el Instituto de História Social de Amsterdam 1985, en el archivo Santillan, D. A. de; entrevista con Mestre, R., 1984 ; Castrejón, 1973 ; Hart, J., 1984 ; Flores Magón, R. 1975)

1922 : Es creada la **Federación Internacional de ligas de Derechos Humanos**, organización no gubernamental que en la actualidad agrupa a 105 organizaciones nacionales en 86 países. Promueve la adopción de los principios de la Declaración Universal, lleva a cabo misiones de observación y elabora reportes sobre violación a los derechos Humanos a nivel internacional.

1923 : La **Sociedad de las Naciones**, antecedente de la ONU, establece los derechos del niño y los distingue de aquellos de los adultos.

1936 : El pueblo y los milicianos madrileños inician **la resistencia al sitio de Madrid** por parte de la Falange Española, encabezada por el general Francisco Franco. Este que según el mismo, "responsable solo ante Dios y ante la historia", en ausencia total de ideas nuevas se entrega a la tarea de promover el culto a la personalidad y la apología del líder. En 1939 después de la derrota del Frente Popular, del triunfo de los fascistas, se inicia el **éxodo de miles de refugiados** españoles. El "Generalisismo" llegaría al poder apoyado por las potencias del Eje y ante la pasividad de una Europa perpleja, ante el auge de la ideología fascista y del "primer ensayo general de la Segunda Guerra Mundial", apenas concluido en España. La suerte de estos refugiados será muy diversa, mientras que en Francia muchos serán puestos en campos de concentración, en México serán bienvenidos.

1939 : Inicia la II Guerra Mundial. El costo total aproximado son 40 millones de personas muertas, entre las cuales 6 millones de Judíos y Gitanos - a quienes se sumaron los dichos "inadaptados" o los opositores políticos -, considerados por la ideología nazi como "razas inferiores", perdieron la vida en los campos de concentración. En **1944 los aliados desembarcan en Normandía,** anunciando el fin del poderío alemán.

1942 : La **Carta del Atlántico** nacida del encuentro Roosvelt- Churchil, establece el principio de autodeterminación de los pueblos.

1945 : El **Tribunal de Nuremberg** se convierte en la primera corte internacional, llamada a juzgar los crímenes contra la humanidad.

1945 : La **Carta de las Naciones** unidas marca el nacimiento de la ONU, en San Francisco, California.

1945 : La **Organización de las Naciones Unidas** es creada teniendo como mandato según el artículo 1° de la Declaración Universal : "...realizar la cooperación internacional resolviendo los problemas internacionales de orden económico, social, intelectual o humanitario desarrollando y promoviendo el respeto de los derechos del hombre y de las libertades fundamentales para todos, sin distinción de raza, de sexo, de lengua o de religión." Paralelamente la ONU alertada por los crímenes cometidos por los nazis, extiende el concepto de *crimen de guerra*, que fuera acuñado durante la primera guerra mundial, al de *crimen contra la humanidad*. Esto permitió que numerosos responsables de esos delitos de lesa humanidad, fueran juzgados y condenados por el tribunal de Nuremberg, en Alemania y en Tokio.

1948 : Es proclamada la **Declaración Universal de los Derechos Humanos**, inspirada en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, consta de 30 artículos, con el añadido de derechos sociales (ocio, educación, seguridad social), es adoptada y firmada por 48 estados miembros, el 10 de diciembre de 1948 en París. Durante la votación del texto, se abstienen cinco democracias populares, la entonces URSS, Arabia Saudita y la república Sud-Africana.

1949 : Las cuatro **Convenciones de Ginebra** y los dos Protocolos, piedra angular del derecho internacional humanitario, establecen que toda persona que no desempeñe un papel activo en las hostilidades, deberá ser tratada humanamente sin distinción alguna, incluyendo el sexo. Estos instrumentos brindarán protección a todos los civiles contra la violencia sexual, la prostitución forzada, el abuso sexual y la violación durante los conflictos armados. El primer **Protocolo Adicional** a las Convenciones de Ginebra de 1949, establece obligaciones para las partes en conflicto, que incluye el trato humano de los prisioneros de guerra o las personas bajo el control respectivo. El segundo **Protocolo Adicional** aplicable a conflictos internos incluye, como el primero la prohibición de la violación, la prostitución forzada y los tratos humillantes.

1950 : La **Convención europea de los derechos del hombre y de las libertades fundamentales,** deriva en la creación de una Comisión y de una Corte de justicia.

1951 : Entra en vigencia la **Convención sobre el Estatuto de los Refugiados,** hecha en Ginebra en 1951. De esta Convención interesa particularmente el principio de **"no devolución"** que consiste en permitir a la persona que ha salido de su país huyendo, permanecer en el país de refugio de modo tal que pueda beneficiarse - en caso de que así lo amerite según los criterios de elegibilidad establecidos por la Convención -, de la protección internacional correspondiente al estatus de refugiado reconocido. En la aplicación posterior de los principios de esta Convención y gracias a las subsecuentes Conferencias (CIREFCA entre otras) , los criterios para determinar la condición de refugiado se han ido ampliando, hasta abarcar a los desplazados internos[11]. Los beneficios de la protección internacional que regula esta Convención, en algunos casos, se han hecho extensivos a los migrantes, dichos económicos y en fechas recientes, a mujeres refugiadas víctimas de las múltiples formas de discriminación en base a género.

[11] ver por ejemplo : Internal Legal Standards, UNHCR, 1996

1952 : Es creada la **Comisión Internacional de Juristas** con sede en Ginebra. Organización no gubernamental activa, que está abocada a la promoción del derecho y la protección jurídica de los Derechos Humanos. Asegura la presencia de observadores en procesos políticos, organiza misiones internacionales y colabora con las Naciones Unidas.

1960 : En plena guerra de Viet-Nam, en el corazón de la Unión Americana, se levanta la voz del **movimiento chicano**. El primer Manifiesto Chicano, el Plan de Aztlán, **reivindica la singularidad de la condición transcultural, de ese pueblo de migrantes**.

1960 : Como en el caso de otros **movimientos de liberación,** en contra del poder de las oligarquías cuasi-feudales, en Latinoamérica y en el mundo - no obstante algunas tendrían su desenlace en otras formas de totalitarismo -, **el pueblo de Cuba desplaza del poder al dictador Batista**.

1961 : Se funda en Londres **Amnistia Internacional**, organización no gubernamental que actualmente cuenta con un millón de miembros benévolos, en más de 100 países. Su propósito es obtener la liberación de personas detenidas debido a sus convicciones, su origen o su religión y que no han hecho uso de la violencia. Al hace también denuncias sobre desapariciones y ejecuciones extrajudiciarias. Elabora un reporte anual y en 1977 fue acreedora del **Premio Novel de la Paz**.

1965 : La **Convención Internacional contra la Discriminación Racial**, adoptada por la ONU, condena toda forma de discriminación fundada en la pertenencia étnica.

1966 : **Convención Internacional de los derechos económicos, sociales y culturales.**

1966 : **Convención Internacional sobre los derechos civiles y políticos**.

1967 : **Protocolo de 1967 sobre el estatus de los refugiados**. Extiende los términos de la Convención del 51 a las nuevas situaciones de refugio.

1969 : Se funda en Londres **Survival International**, organización no gubernamental mundial, que da apoyo a las minorías étnicas en Estados que desconocen sus derechos fundamentales.

1969 : **Convención Americana de derechos Humanos,** adoptada por la Organización de Estados Americanos.

1975 : La **Conferencia de Helsinki** sobre la seguridad y la cooperación en Europa, hace del respeto de los Derechos Humanos un componente de las relaciones internacionales.

1979 : **Convención para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer.**

1981 : La **pena de muerte es abolida** en Francia.

1981 : La **Carta Africana de los derecbos del Hombre** es adoptada por la Organización de la Unidad Africana y posteriormente ratificada por 42 Estados.

1984 : Se lleva a cabo la **Convención internacional contra la tortura y los tratos inhumanos y degradantes.**

1989 : Se realiza la **Convención de los derechos del Niño,** de la ONU

1989 :Es acordado el **Convenio No. 169** de la Organización Internacional del Trabajo, sobre **Pueblos Indígenas y Tribales**

1990 : Se lleva a cabo la **Convención Internacional para la protección de los derechos de todos los trabajadores migrantes y de sus familias**, ratificada por Colombia, Filipinas, India y México, quien fuera el principal promotor.

1991 : El **Apartheid es abolido** en Africa del Sur y **Nelson Mandela liberado** después de 28 años de encierro, en Roben Island. Mandela es elegido presidente de la República.

1993 : Se lleva a cabo **la Conferencia Mundial sobre los Derechos del Hombre en Viena**. Misma que adopta un Programa de Acción.

1993 : Creación del puesto de **Alto Comisionado de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas**. Su primer titular será el ecuatoriano José Ayala-Lasso, quien será substituido en 1997 por la expresidenta de la Republica de Irlanda, Mary Robinson.

1994 : Se realiza la **Convención Interamericana de Prevención persecución y erradicación de la violencia contra la mujer**, Convención de Belem do Para, Brasil.

1994 : Se efectúa la **Conferencia Internacional de Población y Desarrollo** en El Cairo. La Conferencia aprueba un Plan de Acción.

1994 : Como nuevo episodio de una lucha ancestral en contra de la desigualdad, a favor de la libertad y por el reconocimiento de la identidad étnica, en una gran medida acorde con los contenidos del Convenio No. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la OIT, en el estado mexicano de Chiapas, **se levantan los indígenas organizados en el Ejercito Zapatista de Liberación Nacional**. En el transcurso de los años sucesivos a ese levantamiento, la reivindicación principal del EZLN en boca de su líder principal, el subcomandante Marcos, irá acercándose - al menos en el discurso -, a **la búsqueda de la autonomía social.**

1995 : **Cuarta Conferencia Mundial sobre las mujeres,** en Pekín, promovida por la ONU. La Conferencia adopta una Declaración y elabora igualmente una Plataforma de Acción.

1995 : Se lleva a cabo la **Cumbre Mundial para el Desarrollo Social** en Copenhague. Su Plan de Acción condena enérgicamente la violencia contra la mujer.

1996 : Se lleva a cabo el **Congreso mundial contra la explotación y el comercio sexual de los niños**, en Estocolmo.

1998 : **Conferencia de Roma para la Creación de un tribunal criminal internacional**.

Mandato y tradición de la democracia

"El hecho es que si nos planteamos estas preguntas
- sobre la organización de la sociedad y sobre el papel de los individuos en esta -,
es porque existimos en y para una Historia
que es la única en haberlas planteado
y que está definida esencialmente por este mismo hecho.
Historia definida por la emergencia de preguntas explícitas"
(C.Castoriadis,pp. 105 abril 1990)

En efecto la tradición de *ayuda humanitaria*, como una institución, - no voy a discutir aquí el significado profundo de esa tradición -, encuentra sus antecedentes inmediatos en este siglo, particularmente en la situación del postconflicto bélico mundial, de la década de los años 50. Como tal, es a partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y de la creación del sistema de Naciones Unidas, que la *ayuda humanitaria* cobra su estatus en la esfera de lo público y particularmente en la tradición laica. Obviamente las iglesias, desde que fueron fundadas hasta nuestros días, han realizado su labor pastoral que, a pesar de referirse a los temas bíblicos, en una infinidad de casos se han apropiado del discurso de la defensa de esos derechos. Estrechamente vinculada a esos dos agentes - el sistema de Naciones Unidas y las Iglesias Ecuménicas - y como una expresión de la organización civil de la sociedad, las denominadas *Organizaciones y Agencias No Gubernamentales*, representan la expresión civil más contemporánea de dicho mandato.

Quiero aclarar de una vez que no es la discusión respecto a los derechos humanos la que aquí estoy proponiendo, el aspecto que a mi me interesa es aquel que vincula, *el quehacer* de dichas organizaciones, con mandato humanitario - que genéricamente denomino *organizaciones humanitarias*[12] -, a un *proyecto específico* - implícito y/o explícito -, *de sociedad*. Proyecto de sociedad que, atención, *instituye, produce o crea,* un tipo específico de individuos y no otro.

El calificativo de humanitario está directamente vinculado a una tradición cultural, la de los derechos humanos en occidente, pero también ha sido retomado como calificativo para autodesignar el contenido de una gran cantidad de acciones, en los ámbitos más diversos. Dicha tradición como acabamos de ilustrar se inscribe a su vez en un campo social histórico en el que, la propia tradición de los derechos humanos, es parte fúndante y que - vista en su versión más autentica es decir anclada en la tradición greco-occidental -, esta directamente vinculada al nacimiento de la democracia y de la filosofía, como formas de interrogarse sobre la propia institución.

Génesis y porvenir del mandato.

Para introducir la discusión referida a la génesis social-histórica del mandato humanitario, me voy a servir del análisis propuesto por Castoriadis (1997, pp. 216), de la institución imaginaria del mundo <<europeo>> moderno.

---

[12] Esta categorización incluye tanto agencias del sistema de Naciones Unidas, como sectores de iglesia y organizaciones dichas No-gubernamentales.

Habría, según este autor, una imposibilidad de entrada de concebir el carácter magmático de los objetos, si no es en el dominio social-histórico. Aprehender entonces el proceso de la génesis social-histórica del mandato, resulta una tarea estrechamente ligada al análisis del proceso de conformación-institucionalización, de las denominadas "sociedades fuertemente históricas".

Dicha génesis estaría vinculada con el establecimiento de una serie de principios de origen histórico diverso y esencialmente heterogéneos. Principios o magmas de significaciones, que le darían forma al mundo de lo que hoy conocemos como occidente[13]. El nacimiento de este mundo se da en el derrumbe del imperio romano y el establecimiento de reinos germánicos <<bárbaros>>. Las aportaciones de estos últimos serán a su vez, las significaciones que se refieren a la "corporación" y al lazo entre <<derecho subjetivo>> y <<obligación>>, que ejercerán su influencia en un mundo, a su vez romanizado y cristianizado.

Las fuentes del cristianismo, en cuatro principios y en los que confluyen o derivan de ellos - a su vez heterogéneos entre si -, siempre según Castoriadis, serán :

> *" (...) la fuente hebraica, la creación propia de <<Jesús>> y de Pablo, la filosofía griega de la decadencia (Plantón, Aristóteles, el estoicismo y el neoplatonismo) que ella misma tiene sus raíces en la gran época de creación griega y las instituciones romanas, la administración y el derecho sobre las que la Iglesia calcará su propia organización administrativa y jurídica y su imaginario imperial (ya sea que haya tenido o no pretensiones sobre el poder temporal." (Castoriadis, 1997, p. 217)*

En el proceso de influencia del cristianismo en el imperio Romano, este cuenta ya con las propias creaciones del pueblo romano y una herencia griega ya fuertemente romanizada, en donde destacan :

> *"(...) el derecho público y privado, la idea de que la ley se impone a todos y - producto del imperio - la lex regia, por la cual el <<pueblo romano>> y su senado transmite irrevocablemente el poder a su emperador y que será abundante y*

[13] Como he referido en capítulos anteriores la versión más conocida de este mundo, sigue siendo aquella de los carros armados o la guerra teledirigida, ver la tan monitoreada intervención en Kosovo p. ej., y muchas otras versiones más anónimas, pero no por eso menos graves (si más lejos de las dichas, capitales mundiales), lo que no excluye que esas acciones convivan con una cultura minoritaria, solo parcialmente consolidada, cuyos principios se refieren al mandato humanitario y, menos frecuentemente aún, a la sociedad autónoma. Por otro lado lamentablemente "lo humanitario", se expresa también de modo frecuente por la vía de la retórica de los politicos en campaña, como es el caso de ese personaje anacrónico, contraejemplo de lo que debe de ser el ejercicio del mandato, que dirigió hasta hace muy poco la Cruz Roja Mexicana, cuyo nombre prefiero no recordar y que declarara que "el uso del condón no era de ningún modo una medida que previniera el contagio del VIH y que la promoción de ese dispositivo, era solamente un pretexto para promover el libertinaje e impedir que nacieran "los hijos que Dios manda" (S.XX). Acto seguido el representante de la Cruz Roja Internacional sería enfático al declarar, al día siguiente, que esos puntos de vista eran a titulo personal y que nada tenían que ver con la política de la institución.

contradictoriamente utilizada durante toda la Edad Media , porque implica a la vez que la fuente de los poderes es el <<pueblo romano>> y que esos poderes son inalienablemente detentados por el emperador (o el rey)(...) (Castoriadis, 1997, *p. 218, nota a pié de pag.)*

A lo anterior se sumarían nuevos principios - como la ciudad <<medieval>> -, "siempre presentados y recubiertos por la <<re-interpretación>> continua del <<dogma>> cristiano, el derecho romano y finalmente de la cultura helénica". Principios todos ellos que pueden ya considerarse creaciones del mundo europeo. En la medida en que este mundo se aleja del período medieval dos significaciones imaginarias sociales[14], resultantes de la misma fuente - la puesta en cuestión por parte de la protoburguesía de las instituciones establecidas -, se plasman en dos de los mencionados principios fundamentales.

Por un lado surge, de las aspiraciones de autogobierno de los movimientos comunales y de la proto-burguesía, el proyecto de autonomía social e individual. Proyecto que había visto la luz en la Grecia Antigua, basado en la exigencia de que la colectividad se gobierne a si misma ; que designe sus magistrados ; que decida cuales reglas regirán su vida. Proyecto que por cierto evolucionó rápidamente hacia formas oligárquicas, hacia formas de delegación irrevocable del poder o hacia formas de representación.

La segunda significación, radicalmente nueva, expresada en las filosofías racionalistas del S. XVII (Descartes, Leibiniz) y cuyo alcance como sabemos - particularmente bajo la forma del capitalismo industrial -, es enorme en la sociedad contemporánea, es aquella de la expansión ilimitada del dominio racional. Materializada en las primeras manifestaciones del capitalismo, esta significación dará como resultado la <<racionalización>> en todos los campos de la actividad social. Ese principio igualmente se materializará en la invasión por los *gadjets* que resultan del desarrollo impresionante de la tecno-ciencia contemporánea. Para cerrar :

"Esas dos significaciones imaginarias nucleares - proyecto de autonomía, proyecto de dominio racional universal -, se contaminarán recíprocamente a partir, al menos, del Siglo de las Luces y de las revoluciones de finales del siglo XVIII. (Su confluencia esta ya manifiesta tanto en la obra instituyente de la Revolución francesa, por ejemplo, como en una cantidad enorme de aspectos de la obra de los socialistas <<utópicos>> y , evidentemente, del propio Marx). Y es imposible entender la sociedad capitalista occidental de los dos últimos siglos, sin reconocer en ella la coexistencia y el trabajo paralelo a la vez y entrecruzado de esos dos principios heterogéneos y en pleno rigor incompatibles : la expansión ilimitada del <<dominio racional>> no puede más que suprimir la autonomía, misma que a su vez, en tanto que autolimitación, no sabría coexistir con una expansión ilimitada de cualquier cosa, inclusive de una pretendida <<racionalidad>>. (Castoriadis, 1997, *p.221)*

[14] A las que se suman ciertamente otras significaciones más o menos heredadas del pasado, como son aquellas del Estado-nación y aquella de la religión.

La conclusión que por el momento podemos dejar nos vincula con los supuestos básicos de la presente propuesta. A titulo de preliminar dicha conclusióbn consiste en que, si bien el mandato humanitario nace en medio de la tensión de esos dos principios - proyecto de autonomía, proyecto de dominio racional universal -, la posibilidad de que cumpla plenamente con el objetivo para el que fue creado, está estrechamente ligada a la posibilidad de que haga explícita su organicidad con el primero de esos principuios. Lo que esto significa visto a la luz de los procesos sociales básicos y por tanto visto a la luz de los procesos de la sociedad autónoma, será tratado en el capítulo siguiente.

Capitulo 7
Mandato humanitario y sociedad autónoma
Los recuerdos de la muerte

A preguntas explícitas respuestas explícitas

"Cuando yo afirmo que los Griegos son para nosotros un germen,
lo que quiero decir, antes que nada, es que ellos nunca dejaron de reflexionar
en torno a la cuestión siguiente :
¿Que es lo que la institución de la sociedad debe realizar ? ;
y en segundo lugar, que en el caso paradigmático de Atenas,
ellos aportaron la repuesta siguiente :
la creación de seres humanos viviendo con la belleza
viviendo con la sabiduria y amando el bien común."
(Castoriadis, 1983, p. 307,)

En capítulos anteriores se han expuesto las características del fenómeno del desarraigo en la región ; los conceptos y los procedimientos que aquí se proponen para abordarlo; varios ejemplos de intervenciones en equipos que atienden a esas poblaciones ; la manera en que los principios básicos, explícitos o implícitos, desde los que se parte para elaborar políticas en los distintos sectores, se inscriben en un universo de significaciones imaginarias sociales y finalmente, cómo esos distintos universos se sitúan dentro de un magma, social e históricamente dado.

En el capítulo presente se hará una referencia a un universo específico, cuyo magma de significaciones hemos ya anunciado en el capítulo anterior, y que por el momento denominamos el sustrato de la sociedad autónoma. Es decir el interés de las líneas que siguen a continuación, consiste en discutir la medida en que la significación del desarraigo como creación - en el universo contenido por una manera específica de concebir el mandato humanitario -, son un referente respecto al logro de los objetivos últimos de la sociedad autónoma : fabricar individuos autónomos, que en el proceso por el cual interiorizan las instituciones, las hacen explícitas y se preguntan sobre su viabilidad.

Como vimos en el capítulo anterior habría un rasgo constitutivo del nacimiento de la democracia en la Grecia Antigua y de su parcial continuación, en las sociedades dichas europeas modernas. Ese rasgo constitutivo consiste, no solo en hacerse las preguntas básicas sobre la organización de la sociedad y de hacérselas explícitamente, sino sobre todo de haber formulado respuestas explícitas. Mientras que entre otros pueblos, esas preguntas, no solo han sido planteadas, sino que incluso - si no, no hubieran existido -, han sido resueltas de modo implícito, en la tradición de occidente - y, repito, esto es lo que haría específica esta forma nueva de sociedad -, las preguntas se han planteado y se han resuelto, al menos parcialmente, de modo explícito.

Volviendo al tema de este documento la pregunta sería ¿ en que medida la construcción del concepto del desarraigo y su organicidad respecto al mandato humanitario, ha sido plenamente explicitada ?. En el capítulo 5 hemos visto cómo gran parte de las prácticas y las ideas matriz del imaginario profético, en torno a ese fenómeno, no solo no han sido explicitadas, sino que en pleno rigor no pueden ser planteadas abiertamente. A menos que se renuncie a esa formación de compromiso, que es el compromiso religioso.

En el capítulo anterior hemos visto cómo el trayecto por medio del cual, el mandato humanitario, ha sido formulado, es un trayecto también parcialmente explicitado. Es claro que la participación popular - la interrogación radical sobre las instituciones y el orden existente en la Revolución Francesa, por ejemplo -, tuvo una gran influencia en la formulación de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y a partir de ahí en prácticamente todo el orbe. No obstante esto las contradicciones señaladas, como las ejecuciones y las omisiones respecto a la esclavitud, por ejemplo en las colonias, hablan de lo no dicho, de lo no asumido. Y no podía ser de otro modo, el tiempo de la Declaración, es también el tiempo en el que el pueblo se ha retirado del terreno de la política, dejando en manos de una camarilla - los Jacobinos -, las decisiones importantes.

El problema de la representación política, es en efecto una de esas creaciones del mundo europeo moderno y no es efectivamente en la revolución Francesa, en donde se deben buscar los orígenes de la democracia directa. Esta, como se ha mencionado, aparecerá siglos después o, al menos un siglo después, en la Comuna de París y más adelante en la autogestión obrera. En este sentido, como se concluyó en el capítulo anterior, el mandato humanitario y por consiguiente, el concepto de desarraigo, se debate entre esos dos principios, emanados del cuestionamiento por parte de la protoburguesia del orden establecido : el proyecto de autonomía basado en la democracia directa y el dominio racional universal, cuya versión conocida es funcional al sistema de representación.

Son estas significaciones creadas por los hombres en la historia greco-occidental, las que le dan contenido a la institución de la sociedad de que se trata. El proceso por medio del cual la institución social ha sido despojada de su velo mítico, volviendo a la anterior formulación sobre la compulsión repetitiva, ha sido un proceso muy largo y está aún inconcluso. La creación de la democracia, de la filosofia y del psicoanálisis, marcan claras rupturas en dicho proceso, no obstante esas creaciones han sido y siguen siendo recubiertas rápidamente una vez que emergen, por el velo que oculta la mortalidad como limitación radical de la humanidad (Castoriadis, 1996, p. 169), como perdida total de sentido.

> *"Para los Griegos el fundamento es la mortalidad. No conozco otra lengua donde la palabra mortal signifique humano y humano signifique mortal." (Castoriadis, 1996, p. 173)*

A ese empuje heterónomo que recubre lo que emerge, se ha sumado, particularmente a partir de la revolución industrial, la expectativa de racionalizar lo real, extendiéndolo al dominio universal : "la prevalencia de la significación imaginaria occidental, de la expansión ilimitada del pseudodominio pseudoracional, se hace posible por la ubicuidad

de la dimensión identitaria del mundo (sobre las que se apoyan sus realizaciones prácticas) es la que, como tal, carece de sentido." (Castoriadis, 1990, p.150). Las consecuencias de esto - particularmente en lo que se refiere al *desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas* -, hace tiempo que introdujeron una interrogante mayor, sobre el signo que debe tener la técnica en la sociedad autónoma y las posibilidades para la vida en el planeta. Es esa misma carrera desenfrenada, la que ha sustituido el carácter mítico de las instituciones en las sociedades tradicionales, por el cinismo semi-ilustrado de las tecnocracias y por la desmesura de la importancia asignada a la economía en las sociedades contemporáneas.

> *"Hemos entrado en una época de ilimitación en todos los campos y es por eso que tenemos el deseo de infinito. Esta liberación es en un sentido una grande conquista. En efecto no se trata de regresar a las sociedades de repetición. Pero es necesario también - y esto es un tema central - aprender a autolimitarse, individualmente y colectivamente. La sociedad capitalista es una sociedad que corre hacia el abismo, desde todos los puntos de vista, debido a que ella no sabe autolimitarse. Y es que una sociedad verdaderamente libre, una sociedad autónoma, debe saber autolimitarse, saber que hay cosas que no se pueden hacer o que ni siquiera hay que intentar hacer o que no hay que desear. (Castoriadis, Le Monde Diplomatique, 1998, p.23)*

El tiempo de la sociedad autónoma ha sido solo parcialmente formulado - las preguntas que ese contiene y las respuestas han sido también parcialmente planteadas y explicitadas -, y no obstante los intentos por suprimirlo, reaparece cuando menos se espera. Ese tiempo ha cristalizado también en un mundo y en un proyecto de sociedad, como respuesta explícita, a la pregunta sobre la manera más idónea para que la sociedad se organice. En ese mundo el mandato humanitario y el trabajo con desarraigados, tienen asignado un lugar. De esto hablaremos en las líneas a continuación.

Creación del tiempo, del mundo y de la sociedad en ese mundo

Como hemos ya señalado en líneas anteriores toda sociedad como tal crea una dimensión espacio temporal específica - como crea un modo de entender al ser -, y al hacerlo establece un mundo de significaciones y se ubica dentro de ese mundo, el mundo como su mundo o su mundo como *él mundo*. Los recientes desatinos sobre la exactitud de la fecha en que se cumpla el milenio, no son más que una prueba del relativo fracaso - fracaso en el intento de recubrir el caos, imponiéndole una medida -, incluso para la matemática más estricta, en el esfuerzo de establecer dicha fecha. Al mismo tiempo el referente actual para esas operaciones, como sabemos, es el nacimiento de Cristo.

> *"Lo esencial se reduce a lo siguiente : la auto-ocultación de la sociedad, el desconocimiento por la sociedad de su propio ser como creación y creatividad, le permite establecer su institución como fuera del alcance, escapando a su propia acción." (Castoriadis, 1977-86, p.381)*

Que mejor ejemplo que este para ilustrar la manera en que, el sentido que deriva de un evento, puede ordenar el modo de funcionar de una sociedad. Sobra decir que la posibilidad de hablar de otro calendario, de *que otro tiempo esté en curso*, al menos para el 50 % de los creyentes católicos, a nivel mundial que son los que viven en América Latina, es un disparate sencillamente. Como lo es para la gran mayoría, el calendario chino e incluso el azteca - ambos en desuso -, o el tiempo hindú o budista. No importa que tan precisos puedan ser cada uno de estos. Precisamente porque lo que es más importante del Calendario Gregoriano, no es su finalidad práctica. Lo que realmente importa es que el calendario es en sus cálculos, formato - apuntalado sobre el tiempo cósmico -, es tiempo identitario. Y que - para el análisis -, paralelamente en ese formato se apuntala el peso de un mundo de significaciones imaginarias sociales, es decir la dimensión imaginaria del tiempo de la sociedad en cuestión.

El Calendario Gregoriano[1] nace en el año 1582, a raíz de las reformas impuestas por el Papa Gregorio 13 al calendario Juliano. Este elaborado a su vez por Julio Cesar en 46 a.C., con el apoyo del astrónomo Socigenes de Alejandría, que habría sido el primero en establecer su referente en el sol y no en la luna y en hacer pasar el primer día del año del primero de Marzo al primero de Enero. Esta reforma por Julio Cesar es conocida como la Reforma Juliana. Cuatro siglos después el Concilio de Nicea 325 d.C., fija la fecha de Pascua el 21 de Marzo , pero el calendario seguía derivando en relación con el equinoccio, lo que hacia que Pascua se celebrase en el verano.

La reforma impuesta por Gregorio 13, habría consistido en hacer coincidir la Pascua con el equinoccio de primavera y no con el de verano, como en el calendario que le precediera. Dicha reforma al calendario, que marca el nacimiento del actual Calendario Gregoriano, habría sido adoptada inmediatamente por Italia, España y Portugal, meses después por Francia y los Países Bajos. Las provincias protestantes la rechazaron y no fue hasta 1700 que se sumaron. Inglaterra y Suecia adoptaron ese calendario solo hasta 1752. Los cristianos ortodoxos, lo hicieron solo en 1900 - la Ex-URSS en particular en 1918 -, y las iglesias orientales en 1923.

Hubo otras versiones de calendario, como sabemos, desde el primero en Mesopotamia, hace 6000 años, posteriormente el calendario civil de los Hebreos - a su vez heredado de los babilonios -, que habría sido modificado para hacerlo coincidir con el calendario religioso. El de los Caldeos, también contenía su treceabo mes y la innovación de la semana que se iniciaba con el *sabat* . Todos ellos estarían referidos en su inicio o en el nombre de días y meses, a los grandes hombres en cada civilización.

CENTRO DE SERVICIOS DE INFORMACIÓN
ARCHIVO HISTÓRICO

[1] Ver programa radiofónico con I.Antaki, enero de 1999 y diccionario enciclopédico Grijalbo.

El año musulmán que es exclusivamente lunar y cuenta con 12 meses de 29 y 30 días - 354 días al año -, cuenta con una diferencia de 11 días con el año solar. La era islámica, como en todas las demás civilizaciones, se inicia con el gran acontecimiento fundador : la salida del profeta Mahoma - otro "hombre sin tierra" -, de la Meca, para ir a la ciudad de Medina[2], el 16 de Julio del año 622 de nuestra era. Esta fecha corresponde al día uno, del mes uno, del año uno de la era islámica. El Calendario hecho por Ptolomeo - con su año lunar de 30 días y la incorporación del uso de dos tipos de 12 horas *del día* y *de la noche* -, aparentemente también con influencia del treceavo mes tomado de los egipcios, empieza para los griegos con las olimpiadas.

El Calendario Republicano de la Revolución Francesa de 1789, fue promulgado el 22 de septiembre de 1793. En este se hablaba de la era de la libertad, la era de la fraternidad, la era de la igualdad, la era de la república. También los meses cambiaron sus nombres y los 5 feriados al año, eran en base a la celebración de fiestas cívicas. Este duro 13 años hasta la llegada de Napoleón, quien lo suprimió en 1806.

Además de lo dicho uno de los hechos que anuncian el "nuevo orden global", precisamente, consistiría en que desde hace 70 años, todos los países del planeta han optado por dicho Calendario Gregoriano. Pero ¿ que significa más allá del cálculo de fechas, del establecimiento de medidas como los meses y los días, la creación de un tiempo específico ?. El calendario en los términos de lo dicho correspondería a la dimensión *ensidica* (ensembliste-identitaire), del código[3] correspondiente al mundo de significaciones imaginarias sociales, de la sociedad de que se trate y este mundo al permanecer unido haría posible que la sociedad también lo estuviera. La ritualidad de los festejos, como repetición periódica inalterable - siempre alterada -, garantiza, como el sacrificio periódico de la víctima durante la crisis sacrificial, la continuación del ciclo siguiente.

Gracias a que el punto de partida de la reflexión presente, es lo social-hisórico[4], sabemos que esas dos dimensiones del tiempo, son a la vez solidarias y diferentes entre si. En esta perspectiva y tomando en cuenta que "cada sociedad , en tanto ser para si, crea su tiempo imaginario propio, consustancial a su ser así (...)" (Castoriadis, 1990, p. 139), es claro que lo que hace posible hablar de tiempo, no es la repetición, simulada en el tiempo *ensídico* o por la vía de los rituales, sino precisamente la alteridad, que es creación no teológica, destrucción y en cuanto tal, historia.

---

[2] Narrado en el Corán, ese documento cuyas traducciones son ilegales "porque Dios habla en árabe".

[3] En algunas comunidades de Chiapas, por ejemplo, al preguntar la hora los indígenas que habitan la zona responden con otra pregunta : "la hora de Dios o la hora de Zedillo" (presidente de México en funciones). De hecho a raíz de que el gobierno de México optara por el sistema de horario de verano, estas comunidades viven solamente seis meses a la misma hora que el resto del país. Un argumento lleno de candor explicaría dicha postura, en base a la resistencia a regular la propia vida según los horarios de apertura de la bolsa de valores de Nueva York. Sabeer ! ! ! Sea como sea afortunadamente los tiempos no son solamente aquellos "de Dios" y aquellos "de Zedillo".

[4] El antes y el después a su vez ligado en el tiempo "vivido" al hecho de que nací y moriré, son saberes esencialmente sociales, que la psique en su núcleo más intimo ignora. (Castoriadis 1975, p. 263)

> *"El tiempo es autoalteración de aquello que es, que no es más que en función de que es a-ser. En esta medida toda separación del tiempo y de aquello que es, aparece como reflexiva, analítica, secundaria - identitaria. Y es como ese tiempo, tiempo de la alteración-alteridad, que hemos de pensar la historia." (Castoriadis, 1975, p. 263)*

En este sentido - como ya hemos discutido en capítulos anteriores -, el ser y el tiempo compartirían ese rasgo constitutivo que hace que *sean*, solo en función de la alteridad. Esa alteridad, a la que se le ha dedicado un apartado en este documento en el capítulo 3 y que tiene que ver - esquemáticamente hablando -, con la imaginación radical, sería la que estaría en el origen del sentido, de la significación social imaginaria - por tanto del ser y del tiempo -, de la institución y de la sociedad misma como tal, desarrollándose en el campo de la historia. Claramente el imaginario profético y más en general la sociedad heterónoma, lo vería de modo distinto. En el caso de Agustín por ejemplo, según el cual el tiempo, el ser y las cosas, son obra de la voluntad divina.

> *"Es solamente porque no hay una significación intrínseca al mundo, que los humanos deben y pueden dotarlo de esta extraordinaria variedad de significaciones fuertemente heterogéneas. Porque no hay ninguna voz atronando detrás de las nubes y ningún lenguaje del Ser, es que ha sido posible la historia." (Castoriadis, 1990, p. 150)*

Una vez dicho lo anterior es necesario regresar a la temática propia de este documento. Regresar en la perspectiva de una tradición que, no solo se hace las preguntas sobre la manera idónea de organizarse socialmente, sino que además formula, explícitamente, respuestas a estas preguntas. Dicha perspectiva es la de una tradición que se sabe creadora de sus propias instituciones y antes que nada del tiempo y del mundo, donde la sociedad de que se trata está inmersa. Esta perspectiva es la de una tradición que germinalmente asume esa autoinstitución y se interroga radicalmente, sobre la viabilidad de las normas que ella misma se ha dado, entonces : ¿cual es el tiempo del mandato ? y ¿hasta donde este tiempo como autocreación, es realmente asumido por las organizaciones que reclaman pertenencia, de modo explícito ?

Para contestar a ese interrogante de nuevo se propone retomar la significación del desarraigo, como la hemos venido manejando, con un claro signo profético. De lo expuesto en el capítulo 5, se desprende que la construcción del concepto de desarraigo, se hace una realidad, en base al establecimiento de un tiempo y de un mundo. Aun cuando, explícitamente, se declare que ese tiempo y ese mundo fueron "creados por Dios". Ese tiempo y ese mundo, en su ulterior desarrollo hasta nuestros días, mucho tiene que ver con el contenido del Concilio Vaticano II e igualmente con las mejores expresiones ecuménicas, dentro y fuera de las iglesias reformadas[5].

[5] Ver en el capitulo 5 la Consulta Ecuménica Global.

No se discutirá aquí ese contenido, ni tampoco las acciones emprendidas por esos sectores ecuménicos, por falta de tiempo e información. Las líneas que siguen - como se señaló al principio -, se limitarán a establecer un punto de referencia que ayude a hacer un balance de las posibilidades que el mandato humanitario - la construcción y la incorporación a la práctica de los equipos de la significación de desarraigo -, tienen de contribuir a la construcción de una sociedad autónoma.

Desarraigo y proyecto social

Habría una condición intrínseca a la naturaleza del fenómeno del desarraigo, que consiste precisamente en que las poblaciones que se desplazan, lo hacen en el tiempo y en el espacio. Pero hay mucho más - sin querer regresar a lo discutido en el capítulo 5, solo se hará una referencia breve al hecho de que -, los desarraigados no solo se desplazan en el espacio y en el tiempo *ensidico*, sino sobre todo "pierden sus raíces" y en esa medida "se desplazan", en el tiempo imaginario. Es claro que esto último, ya en el terreno de la dimensión imaginaria, puede ser interpretado a la luz de diversos y heterogéneos puntos de vista, uno de los cuales es el que aquí se propone. Otro es aquel, del que nos hemos ocupado antes y que denominamos el imaginario profético, para el cual la significación del desarraigo tendría la función del *garante simbólico*[6].

Para el imaginario profético los desplazamientos suponen un hecho, que rompe la forma cíclica del tiempo, característica de las religiones y enfrenta a ese imaginario a la emergencia. Cuando en la teología de la liberación[7] se dice que "la comunidad es el cuerpo de Cristo", solo hay un paso para afirmar - parodiando -, que la globalización es el diablo. En este universo casi maniqueo, *el desarraigado* cuyas posibilidades de participar de los beneficios de esa globalización - en la enorme mayoría de los casos -, son igual a cero, representa la interrogante mayor[8]. No obstante lo anterior, la iglesia católica

---

[6] Porque "hay desarraigados" la misión profética para "llevarles la palabra" "es" indispensable.

[7] En la denominada evangelización inculturada, propuesta por el Sínodo de las Américas en la Eclessia in América a la que se hace referencia Raúl Vera en términos de tolerancia, unidad, amor, justicia y verdad - en palabras del coadjutor de la diócesis de San Cristóbal de las Casas -, la fuente primera de sentido es claramente la voluntad divina "que Dios sea todo en todos" (ver "todos los derechos para todos" del mandato dicho por Naciones Unidas) y en el mismo párrafo "en la que los hombres y las mujeres concretos de nuestro continente sean el centro de la actividad humana y no las víctimas de los sistemas, de las legislaciones o de los avances científicos y técnicos" . Para la pastoral y la denominada teología indígena, habría una serie de repercusiones de esas concepciones, que establecen un paralelismo con la democracia como procedimiento (ver más adelante). Lo que para la iglesia significa "procurar instituciones políticas o científicas, financieras o culturales *al servicio autentico* - autenticidad que la propia iglesia establece -, del hombre, sin distinciones de razas o clases sociales y evitar las confrontaciones inútiles" (La jornada p. 16, martes 26 de enero), es perfectamente funcional al sistema de representación. Sistema cuya versión más actualizada encuentra su fuente última de sentido, en la renuncia a la autonomía y en la cesión del poder de decidir en manos de los mecanismos puestos a funcionar por las leyes del mercado. Ambas versiones de la génesis de las normas son incompatibles con la máxima de la sociedad autónoma que es que los individuos, ciudadanos democráticos se sepan el origen de la institución y del sentido y asuman su protagonismo respecto a la interrogación radical sobre estos (para el papa la fe y la práctica del evangelio, serían las pautas para superar las dificultades) .

[8] A pesar del uso intensivo de los recursos de la globalización informática que hacen, por ejemplo - además de los distintos sectores de iglesia y los miles de organismos humanitarios-, las comunidades y el Ejercito Zapatista en Chiapas.

particularmente, pero también otros sectores, se han esforzado por que esa comunidad "perdida", se encuentre de nuevo. En términos bíblicos *la oveja perdida,* en este sentido, sería la mejor expresión del razonamiento señalado. La Pastoral de Movilidad Humana es esa estrategia que hace posible que los desarraigados, a donde vayan, encuentren raíces. No cualquier raíz - mucho menos las multicitadas y aparentemente tan inocuas "redes sociales de apoyo" -, sino que encuentren raíces en la comunidad que "es el cuerpo de Cristo".

> *"Ubicando obligatoriamente el origen de la institución en el mismo lugar que su propio origen - fuera de la sociedad -, la religión ha sido siempre la expresión central, vehículo esencial y garante de la heteronomía de la sociedad."(Castoriadis, 1977-86, P. 383)*

Entonces "volver a la comunidad", para los desarraigados, significa, precisamente "regresar", como si hacer marcha atrás en el tiempo, fuera posible. Regresar a ese estado de repetición, que por la via de la clausura heterónoma oculta y clausura el tiempo imaginario, el tiempo como alteridad. Es desde esta perspectiva de análisis que resulta más clara la fuerza conservadora que encierra la pertenencia[9].

Pero hay en todo esto un supuesto, que ya discutimos también pero que es considerado muy importante y es que esos migrantes desarraigados - la experiencia en campo y la literatura, lo ilustran abundantemente -, no están *desamparados,* en el sentido de que no cuentan con nada. Precisamente los criterios de la sumisión de las agencias más serias, parten del principio de que esas poblaciones llevan con sigo - no obstante fuertemente vulnerados, como efecto de los desplazamientos -, una serie de recursos formales y no formales, sobre los cuales, la denominada ayuda humanitaria, debe trabajar, si prevé tener éxito sostenible.

Pero lo anterior significa finalmente que, independientemente de las acciones emprendidas por dichas agencias, los dichos desarraigados cuentan con un enorme potencial - los casos reportados en el capítulo 2, así como las mal llamadas *estrategias de sobrevivencia* proporcionan infinidad de ejemplos al respecto -. Significa que no obstante existe en ellos, *naturalmente,* una propensión a regresar a sus lugares de origen - propensión más o menos

---

[9] En palabras de Castoriadis :

"C.C.:-Hablabamos hace un momento de Rusia, del estalinismo, del nazismo, y decíamos que esos fenómenos difícilmente pueden ser entendidos si no se considera la enorme atracción que la fuerza ejerce sobre el hombre, es decir sobre la psique.

D.M.:-Si...

C.C.:- ¿Porque sucede de esta manera?. Debemos intentar comprender eso. Debemos intentar comprender esa tendencia de la gente (el obstáculo principal que uno encuentra siempre cuando se aboca a una política revolucionaria o radical), a abandonar la iniciativa, a encontrar el abrigo protector en la figura del líder, ya sea en el esquema de una organización, red anónima pero que funciona bien y que garantiza la línea, la verdad, la pertenencia, etc. Todos esos factores juegan un papel de gran importancia y es finalmente contra todo eso que nosotros estamos luchando." (Castoriadis, 1977-1986, pp.36)

manifiesta, dependiendo siempre del móvil de la migración -, en una importante medida esas poblaciones cuentan con o han generado, los recursos que les permiten - con un apoyo inspirado en la autonomía y no en la repetición del asistencialismo, venga este de donde venga -, enfrentar las dificultades de su nueva situación.

No es que haya en los sectores de iglesia - como también en cierta medida como veremos a continuación en los sectores humanitarios no ligadas a esta -, una voluntad de victimizar a los desarraigados, despojándolos de toda autonomía y reduciéndolos a simples menores de edad desvalidos. Es que, volviendo a los argumentos anteriores, si los desarraigados representan ese puente roto entre los tiempos globales - con su cinismo tecnificado característico -, y los tiempos de la comunidad, el imaginario profético tiene que darles sentido y sentido en esa tradición, es necesariamente *repetición de lo mismo.* En este orden de razonamiento, la victimización se convertiría en el ritual del mandato - en versión heterónoma ritual -, que busca, digamos inconscientemente, perpetuar una situación que, al dar sentido a la relación entre *desamparados y proveedores* de ayuda, justifica en actos el estado de cosas.

> *"Explotando para sus fines el instrumentarium filosófico griego, el cristianismo proporcionará durante quince siglos las condiciones requeridas para la aceptación de lo "real" tal como es, hasta el "cambiarse antes que el orden del mundo" de Descartes, y evidentemente hasta la apoteosis literal de la realidad en el sistema hegeliano (todo lo que es real es racional)." (Castoriadis, 1990, p.65)*

Sabemos de sobra que dentro de la propia iglesia o mejor dentro de las iglesias - como sucede en toda institución -, las posturas encontradas, las de ayer y las de hoy, se debaten en una lucha de poder, cuyos episodios nada tienen de celestiales. Es precisamente en el plano de estas instituciones como tales, y en particular en las significaciones fundantes sobre las que se han edificado, que debemos buscar las expresiones más extremas y por lo mismo, más lamentables de su historia. No es un deseo de linchamiento el que inspira estas líneas, parece evidente que el análisis del mandato no solo pasa por el análisis de los orígenes de la institución, también pasa por el análisis de la manera en que esa institución ha enfrentado el problema de la alteridad, del otro, del desarraigado finalmente.

Nos-otros *(nous autres)* y los otros

"La idea
aparentemente tan simple e incuestionable
de que los otros son simplemente otros,
es una creación histórica
que va contra la corriente
de las tendencias "espontaneas" a la institución de la sociedad.
Los otros casi siempre han sido instituidos como inferiores.
(C. Castoriadis, 1990, p.28)

Lo dicho en líneas anteriores cobra su mayor trascendencia en el momento en que las significaciones fundantes de una institución social, son enfrentadas a la alteridad. Mas adelante se discutirá en torno a la cuestión de la universalidad del mandato, este apartado se dedicará a señalar algunos antecedentes que servirán para sustentar mejor esa discusión.

En otro espacio (Miranda, 1998) se ha hecho referencia a esas dos situaciones extremas en las que la relación con el otro, en tanto que otro, se muestra con mayor crudeza, es decir el racismo y la misoginia. Como es de todos sabido esos dos fenómenos, como expresiones extremas de la intolerancia frente a la alteridad, no admiten conversión. Ante los ojos del mundo, en el momento de escribir estas líneas, pareciera que la pesadilla de la "limpieza étnica" ha vuelto a quitar el sueño a las buenas conciencias.

Por si fuera poco a esa supuesta limpieza está estrechamente ligada, como dispositivo macabro, la violación de mujeres con fines de procreación forzada. No obstante haber sido ambos tipificados por el derecho internacional, como crímenes contra la humanidad - la denominada limpieza étnica y la violación en tiempos de guerra -, pareciera que esa terminología no ha impresionado a los dirigentes serbios particularmente. Aún más, a raíz de que fuera documentada esta práctica, la revisión de conflictos bélicos añejos y en otras latitudes, arrojaron el mismo resultado.

Algunas de las atrocidades cometidas en el pasado reciente, son apenas comparables con las que fueran efectuadas durante siglos de esclavitud, tortura y genocidio. Pero finalmente: ¿cual es el imaginario que subyace a este tipo de prácticas?. ¿Que significaciones son las que hicieron y hacen posible que esas prácticas sigan verificándose ?.

Retomamos aquí algunos de los elementos que hemos ido exponiendo a lo largo de este documento, en particular aquel que se refiere precisamente a los términos en que se hace posible - o se ha hecho históricamente posible durante siglos -, que una sociedad se constituya, creando la significación de su tiempo, de su mundo y de su institución, dentro de ese mundo. Una característica constitutiva de la sociedad heterónoma sería precisamente que, desde la ubicación del origen extrasocial de su institución - en donde ser y significación, son uno y lo mismo - , al instituir el mundo y ese mundo en particular, lo hace en contrareferencia de "otros", imposibles mundos. La imposibilidad de

constituirse sin negar al otro, es una característica fúndante y constitutiva de toda heteronomía.

> *" Y aún más, la idea de que las significaciones sociales son, en su ser-así definido, necesarias, ha ido a la par, históricamente, con el equivalente de un solipsismo social-histórico : la verdadera Revelación es aquella de la que nosotros nos hemos beneficiado, nuestra sociedad es la única verdadera o sociedad por excelencia, las otras no lo son verdaderamente, son menos, están en el limbo, están en espera de ser - de evangelización." (Castoriadis, 1977-86, P.384)*

El odio hacia el otro - como "*lo que subsiste de la monada psíquica y de su negación a ultranza de la realidad, vuelta rechazo y aborrecimiento del individuo en que ella debió transformarse y que fantasmáticamente sigue odiando*" (1990, p.31) -, y particularmente su manifestación por la vía del odio racial, al contrario de lo que una gran mayoría de personas comprometidas piensan, no es una invención específica de Occidente. Para citar el ejemplo más a la mano, en una observación de campo en la región de Montenegro - (1982) Yugoslavia -, uno de los grandes trastornos en la identidad, provocados a las poblaciones locales, se derivaba de la imposición del uso de la lengua rusa en ese país - lengua que hace cien años, solo se hablaba en Moscú -, como se hiciera prácticamente en toda la ex "órbita soviética".

Y no es una invención específica de esa tradición, no solo por razones que se derivan del psiquismo de los seres humanos, sino también por el hecho de que "en un primer tiempo mítico (o, lo que viene a ser lo mismo, "lógicamente inicial"), no hay otros." (Castoriadis, 1990, p.27). La exclusión del otro en la historia, no siempre ha cobrado la forma del antisemitismo. En algunos casos "los otros", como en el caso del Imperio Otomano, han sido "integrados". Ahora bien, al principio hablábamos de que el racismo y la misoginia no admiten conversión ni siquiera forzada, como podría contemplarse en el caso de las religiones monoteístas.

Mientras que para el Islam y el Cristianismo las significaciones fundantes de dichas tradiciones, están basadas en la convicción de que su Dios "es bueno para todos" y los otros deberán asimilarlos o bien serían exterminados, en el caso del Dios del Judaísmo, este sería "demasiado bueno", para ser adoptado por los otros. Los episodios históricos de defensa del "verdadero Dios", por la vía de la espada, el fuego y la sangre, son en numero abrumadores. Y es que en este sentido el antiguo testamento, al referirse a los *pueblos que habitan el perímetro de la tierra prometida,* "pasados por el filo de la espada sin distinción de sexo o edad", sería el primer documento racista de la historia.

En Grecia y Roma se toleran religión y raza, no en función del politeísmo. La lucha entre la antigua religión politeísta de los teotihuacanos, simbolizada por Quetzalcoatl y la religión nueva, llevada por los toltecas, da señas de que dicha intolerancia podría no ser un problema exclusivo de las religiones monoteístas. No obstante lo anterior, las expresiones históricas de dicha actitud hacia los otros - particularmente en el caso de las

tres grandes religiones -, esta ampliamente documentada. La certeza de que las propias son las únicas "verdades" y que en consecuencia los dioses, creencias, hábitos, etcétera de los otros son falsos, es una constante en el caso de los monoteístas[10], pero también en el caso de los marxismos-leninismos, por ejemplo. Estaría en el origen de esta tendencia - como dijéramos más arriba -, la aparente incapacidad de constituirse en si, sin excluir al otro, sin desvalorizarlo y finalmente odiarlo.

> *"El encuentro solo deja dos posibilidades, que los otros sean inferiores o que los otros sean iguales a nosotros. La experiencia demuestra que se sigue casi siempre la primera vía casi nunca la segunda. Hay para eso una razón "aparente". Decir que los otros son "iguales a nosotros", no puede significar iguales en la indiferenciación, ya que implicaría que es igual que coma cerdo o que no lo coma, que corte las manos a los ladrones, o no, etcétera. Todo se volvería indiferente y sería desinvestido. Los otros son simplemente otros ; dicho de manera distinta, no solamente las lenguas, o el folklore, los hábitos en la mesa, sino las instituciones consideradas globalmente, como un todo y en detalle, son incomparables. Lo cual es verdad, pero solo en un sentido. La "incompatibilidad" no puede producirse "naturalmente" en la historia y no debería ser difícil comprender la razón. Para los sujetos de la cultura considerada, (superar) esa "incompatibilidad", implicaría tolerar en los otros lo que para ellos es abominable ; y, a pesar de la actual perspectiva facilista de los defensores de los derechos del hombre, aquella hace surgir cuestiones teóricamente irresolubles en el caso de los conflictos entre culturas." (Castoriadis, 1990, p. 28).*

Universalidad y Mandato

"(...) Combatir el racismo siempre será esencial.
No debe servir de pretexto
para dimitir ante la defensa de valores
que fueron creados por nosotros,
que consideramos validos para todos,
que no tienen relación con la raza o el color de la piel
y a los que queremos convertir
si, razonablemente, a toda la humanidad."
(Castoriadis, C., 1990, pp.33)

Un especial interés para el propósito de este documento representa la cuestión del mandato en versión, digamos, laica. Esa versión es particularmente socorrida por las agencias del sistema de Naciones Unidas y por aquellas que, sin identificarse de modo abierto con uno u otro sector de iglesia, caen en la categoría de asociaciones civiles. Todos estos establecimientos, Organizaciones Humanitarias - no obstante ciertas constantes comunes prevalecen -, imprimen un rasgo peculiar a la manera de interpretar y asumir en los actos, el mandato para la atención de poblaciones desarraigadas.

---

[10] El ecumenismo a este respecto habría avanzado notablemente, en particular respecto a la postura tradicional de la iglesia católica.

En términos de definición podemos decir que el mandato es una ley , un precepto, o un mandamiento y que también puede ser definido como la designación que alguien recibe de sus electores para ser su representante. (...) El que el elector otorga al elegido para que defienda concretamente una posición o candidatura (Diccionario Enciclopédico, 1986). Pero ¿quien es "el candidato" del mandato humanitario ? . O mejor ¿cual es ese designio puesto tácitamente en manos de las Organizaciones Humanitarias, por la sociedad ?. En el capítulo 6 ya se expusieron los eventos históricos que acompañan el nacimiento de dicho mandato, es claro que el mismo no sería nada si no estuviera acompañado del imaginario social que le dio vida. Como en el caso de la *polis* que no es nada sin la mitología griega, el mandato humanitario no es nada sin el magma de significaciones imaginarias sociales, en cuyo seno el mandato ha sido creado por el mundo grecooccidental.

En esta línea resulta particularmente importante revisar algunos de los valores que siempre acompañan a ese mandato. Valores que parcialmente vinculo con la forma germinal de la sociedad autónoma y que han ocupado cientos de miles de cuartillas, reuniones, foros y declaraciones solemnes. Interesa particularmente ese cuasi sinónimo de los derechos[11] humanos, que es la "universalidad" de los mismos. No se piensa aquí que volver a esa discusión sea estéril. Por el contrario se parte de la convicción de que, como en el caso del desarraigo para el imaginario profético, el carácter universal del mandato funciona como un catalizador o analizador, para el mandato en versión "laica".

Vayamos por partes. Se ha establecido que el mandato humanitario lejos de responder a cualquier designio extrasocial, sería *en el mejor de los casos* y según los señalamientos a continuación, la ley que nos hemos dado, como modo de ejercer la autonomía como autolimitación.

> *"La libertad es la actividad. Y la libertad es una actividad que al mismo tiempo se autolimita, esto quiere decir que sabe que ella puede hacer todo pero que sabe también que ella no debe hacer todo. (Castoriadis, Le Monde Diplomatique, 1998, p.23,)*

En otra parte se ha insistido en que las creaciones de los hombres pueden ser sublimes, pero también pueden ser monstruosas (el delirio antisemita, la persecución de los conversos y los hospitales psiquiatricos en Siberia, son pródigos de ejemplos). Precisamente es por lo anterior que la cuestión de la ley debe estar siempre abierta, precisamente porque ésta no

[11] El diccionario enciclopédico (Grijalbo, 1986) dice a la letra : Derecho : Conjunto de normas de convivencia, basadas en la costumbre y promulgadas por la autoridad competente, para regular las relaciones entre las personas y la administración. El derecho está dotado de cohercibilidad, para el caso de que las normas establecidas no se cumplan voluntariamente. (...) canónico, conjunto de normas que regulan la iglesia y sus relaciones humanas y sociales con sus fieles. El código canónico vigente fue promulgado a principios de este siglo ; a raíz del Concilio Vaticano II se ha producido una lenta actualización y adaptación .// civil El que trata de las relaciones jurídicas entre las personas//(...)// Constitucional, el derivado de la constitución.// consuetudinario, el basado en la costumbre.// de gentes der. Internacional.// Entre los romanos,...el que no era exclusivo de sus ciudadanos, sino que era de carácter general.// humanos, declaración Universal de los Derechos del Hombre.(...)

procede de la voluntad divina, ni de la razón histórica, ni del ser de las cosas, sino de la propia sociedad[12].

Ahora bien cabe la pregunta ¿que sociedad se autolimita por la vía del mandato ?. Sabemos que uno de los orígenes del mandato como noción, proviene de aquello de lo que gozaban las potencias aliadas, inmediatamente después de la segunda guerra mundial y hacía referencia a los territorios que habrían de ser confiados por la Sociedad de Naciones, a una de las potencia vencedoras. En este sentido no se puede más que recordar aquel mensaje radial del emperador Hiro-Hito, en el que reconoce la derrota del Japón, inmediatamente después de estallar las bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki.

Valga el paréntesis. Era el primer mensaje radial de un emperador en la historia del Japón. El primero porque el pueblo japonés nunca había oído hablar directamente a un emperador[13]. En ese mensaje Hiro-Hito decía, con la voz entrecortada, que "no era cierto que el origen del pueblo japonés fuera divino y que tampoco era cierto que su máximo designio fuera el de dominar al mundo". Esa pretensión había sido la significación que obsesionaba las mentes de los pilotos Kamikaze - que salían de sus bases aéreas solo con el combustible para llegar a sus objetivos -, cuyo único propósito era el de bombardear a quien se había interpuesto a dicho destino[14] - origen y destino cuyo mandato venía del más allá -.

Retomando la reflexión a partir de ese ejemplo decimos que es entonces la ley siempre autocreación de la sociedad en su momento instituyente. No obstante ese momento como hemos visto en líneas anteriores, ha sido, salvo en la creación del mundo grecooccidental, ocultado bajo los mantos de lo sagrado. Ese momento instituyente o autoinstituyente dará las pautas de lo que popularmente se conoce como la ley. No obstante lo anterior en la sociedad autónoma - que es la creación de las revoluciones democráticas en sentido estricto -, la ley se hace de modo explícito y no es sagrada.

Es decir esa ley y el modo de aplicarla debe ser una cuestión realmente pública, objeto de interrogación y materia de reflexión por los ciudadanos. La crítica del derecho en este sentido, de acuerdo con Castoriadis (1997, p.66), no es en función de su carácter formal, como en el caso de los marxistas, sino en función de su carácter parcial o imperfecto. Es desde esta postura y no desde ninguna otra, que el mandato humanitario debe ser asumido. Postura en donde los "derechos del hombre" son asumidos, como una traducción imperfecta del imaginario democrático a una serie de regulaciones, mismas que se han ya citado en líneas anteriores.

---

[12] Y no se debe temer a condenar "lo monstruoso" , solo porque no se cuente con la anuencia de "lo divino" o "lo universal".

[13] Como el Corán no puede ser traducido porque "Dios habla en arabe" la voz "divina" de los emperadores no debía ser oída por los "simples mortales".

[14] Los atentados suicidas y la denominada "guerra santa" de los integristas musulmanes, brindan lamentables ejemplos actualizados.

Pero ¿que queda de la universalidad ? se preguntará el lector, Steiner y Alston (1996) parecen dar una respuesta :

> *"¿Es el concepto de derechos humanos un concepto universal ?*
>
> *La respuesta es un rotundo no(...)*
>
> *Ningún concepto como tal es universal. Cada concepto es valido antes que nada en donde fue concebido. Si queremos extender su validez más allá de su propio contexto, es necesario justificar la extrapolación(...) Aceptar el hecho de que el concepto de Derechos Humanos no es universal, no significa automáticamente que ese no pueda llegar a serlo. Ahora bien para que la validez de un concepto sea universal se deben de cumplir al menos dos condiciones(...) Debe de ser el punto de referencia universal para cualquier problemática que tenga que ver con la dignidad humana. En otras palabras, ese debe desplazar cualquier otro equivalente homomórfico y ser el pivote central de un orden social justo. Para ponerlo en otros términos, la cultura que habría dado a luz al concepto de Derechos Humanos tendría que ser llamada igualmente a convertirse en una cultura universal." (Steiner y Alston, 1996, p.205)*

Lo anterior nos pone ante un dilema cuyas aristas, en el terreno concreto de la acción humanitaria, hemos ilustrado en otra parte (Miranda, 1998 Una contribución al análisis...). Dilema que puede ser resumido ampliando el rotundo no de Steiner y Alston (Op. Cit.), a la tesis del relativismo cultural[15]. Precisamente la mercadotecnia humanitaria[16] ha querido ocultar el hecho fundamental de que, en el plano de las culturas, esa universalidad, si bien puede llegar a ser , nada tiene que ver con la manera vigente en que las distintas culturas conviven. Ya se hizo referencia a la imposibilidad de constituirse sin negar al otro y se dieron ejemplos en que esa imposibilidad se vincula históricamente con la sociedades heterónomas.

> *"Pero la más fuerte postura relativista va en el sentido de argumentar que existe - como una cuestión de hecho, empírica - una marcada diversidad. Esta postura imprime una importante consecuencia para esa diversidad : que ninguna idea trascendental o transcultural del derecho, puede ser fundada o acordada y por lo tanto que ninguna cultura abocada o no al fortalecimiento de los derechos humanos internacionales, este justificada para intentar imponer a otros aquello que debe ser entendido como sus propias ideas. En esta fuerte postura, el relativismo cultural contradice necesariamente una premisa básica del movimiento de los derechos humanos." (Steiner y Alston, 1996, p. 193)*

El modo en que esa imposibilidad se traduce al ejercicio del mandato, puede ejemplificarse gracias al encuentro de prácticas, cuyo análisis superficial tira por la borda cualquier

---

[15] Y por tanto al llamado relativismo ético.

[16] Que por otro lado a menudo solo disimula la fuerte burocratización de la que han sido objeto las Organizaciones Humanitarias, recubriéndolas de universalidad

intento por vender la universalidad del mandato. Un ejemplo muy lamentable del cual se ha tenido oportunidad de ocuparse en la fuente citada aquí arriba y que tiene que ver con la violencia contra la mujer, es aquel de la infibulación del clítoris de las mujeres adolescentes, en la mayoría de los pueblos africanos musulmanes, que es decir una práctica muy extendida.

Independientemente de los horrores referidos a la manera en que dicha práctica ritual se lleva a cabo - horrores a los que no me voy a referir por falta de espacio pero que es de vital importancia denunciar -, esa mutilación no solo es asumida como parte fúndante de la identidad étnica de dichos pueblos, sino que, según parece, es incluso "deseada"[17] por quienes "son objeto". Lo anterior porque, según refieren las fuentes, "implicaría su entrada

en la vida de los adultos de la comunidad". Mientras esto sucede en Africa, pareciera que - cada vez menos, gracias a las iniciativas contra la violencia hacia la mujer -, las buenas conciencias humanitarias "universales" no se chocan demasiado, pero qué sucede cuando esa mutilación es aplicada a las jóvenes africanas, que viven en las capitales de Europa ?, entonces si la gente se horroriza y con razón.

Un ejemplo más fácil de analizar, porque pone en entredicho cuestiones menos saturadas de significado, se refiere a la práctica de la primera siembra en los pueblos mesoamericanos. En el capítulo 2 pudimos ilustrar una intervención llevada a cabo en el terreno de operación de un equipo, que trabajaba con migrantes indígenas. En esas comunidades la práctica de la tumba-roza y quema es habitual, porque está ligada a la agricultura milpera de rotación y manejo de acahuales[18], originalmente practicada en condiciones de abundancia de tierras fértiles.

Es sabido que una vez que las tierras escasean - por los factores de despojo, agotamiento y crecimiento de la población que conocemos -, esa práctica es totalmente contraproducente a toda sostenibilidad del desarrollo. No obstante lo anterior, en la gran mayoría de las comunidades mayas de lo que fuera el territorio de Mesoamérica, es común ver a las familias entregadas a una comida ritual, el día de la primera siembra, en medio de un paisaje "desolador" de palos humeantes.

Desde el punto de vista del derecho a la identidad cultural, esas prácticas - que en un caso vulneran la integridad de la persona y que en el otro atentan contra los derechos económicos y sociales de las futuras generaciones -, si fuéramos coherentes con la manera fácil de entender la universalidad y el relativismo cultural, no solo deberían de ser respetadas, sino que deberían de ser promovidas. Y no *debe* ser así.

Un caso tristemente celebre es aquel traído a colación por un funcionario de Naciones Unidas (Jan Eliasson ex subsecretario general de Asuntos Humanitarios de Naciones

---

[17] Las escenas de autosacrificio representadas en las estelas y los dinteles del sitio arqueológico de la cultura maya, llamado Yaxilan, son otro ejemplo sorprendente.

[18] Los *acahuales* serían las parcelas en reposo, cubiertas de vegetación secundaria, cuyo manejo es fundamental para el sistema milpero mesoamericano, según Nation y Nait (1980)

Unidas). Este responsable de evacuar a las poblaciones bosnias de las regiones controladas por los serbios, en la ex-Yugoslavia y en las que reinaba la política de la limpieza étnica, narra la manera en que dicha organización internacional, al "cumplir con el mandato" de proteger a esas poblaciones, estaba haciendo precisamente lo que los militares serbios hubieran querido que se hiciera, es decir, llevarse a los bosnios a otro lado.

> *"Un desahogo sin ir a las causas de raíz de los problemas es como...abrir un paraguas en medio de un huracán...Debemos recordar a las partes en el conflicto...de que debe haber un proceso de negociación respecto a las causas de raíz y encontrar soluciones a los problemas políticos básicos.*[19]*" (Ben Otim, 1996, pp. 36)*

Ahora bien ¿desde donde posicionarse ante esas prácticas inhumanas ?[20], es cierto que los contenidos de las revoluciones democráticas y en especial los derechos humanos, han sido abrazados formalmente por gran cantidad de pueblos en el globo. No obstante lo cual la manera en que esos valores han sido integrados a las practicas de individuos e instituciones, es fundamentalmente parcial e imperfecta, no solo en el llamado Sur sino también en el Norte como ya hemos señalado.

> *"La victoria planetaria de Occidente es victoria de metralletas, de jeeps y de la televisión - no del habeas corpus, de la soberanía popular, de la resposabilidad del ciudadano. (Castoriadis, 1990, p.33)*

Y no es este un problema de ausencia de legislación[21] :

> *"(...) contra toda "ilusión constitucional" (...) el país en donde los "derechos del hombre" son probablemente más respetados (o donde son menos violados) desde hace tres siglos, Gran Bretaña, no tiene Constitución (<<el Parlamento puede hacer todo, excepto transformar un hombre en mujer>> es el lema jurídico inglés), mientras que constituciones perfectamente <<democráticas>> han servido de mascara a las más sangrientas tiranías y continúan siéndolo."(Castoriadis, 1997, pp. 67)*

XOCHIMILCO SERVICIOS DE INFORMACION ARCHIVO HISTORICO

Dicho posicionamiento parece claro que no puede progresar hacia la sociedad autónoma - que, según el supuesto principal de este documento, sería el único destino posible de la realización plena del mandato -, mientras no se despoje de las pretensiones angelicales, tanto al origen de las leyes, como a su universalidad declarada presurosamente. Ya señalamos el hecho de que en sociedades en las que sus miembros "dialogan" con las

---

[19]En el original : "Relief without going to the root causes of the problem is like...puting up an umbrella in a hurricane.... We have to remind the parties in the conflict...that there has to be a process of dealing with the root causes and getting solutions to the basic political problems."

[20] Un dilema por cierto bastante vigente respecto a la reciente intervención de la OTAN en Kosovo, para "proterger" a los albaneses étnicos del exterminio.

[21] En la gran mayoría de los 160 estados soberanos que son parte de la ONU y que cuentan con sus respectivas constituciones, son contados los que merecen el calificativo de democráticos. La Constitución de 1917 en México, como fuente inspiradora y fundamento del presidencialismo mexicano, es un ejemplo de por si elocuente de esa fundamental limitante.

instituciones terrenales y en la medida en que pueden interrogarse sobre la viabilidad de las mismas y transformarlas - o ver en ellas reales proveedoras de certezas -, el sentimiento religioso, particularmente en sus manifestaciones extremas, disminuye de modo sensible.

Para concluir este apartado valga la referencia respecto a la ilusión constitucionalista, para anticipar que son, en el sentido aquí arriba apuntado, el derecho consuetudinario y la democracia directa, dos creaciones cuyos principios básicos - en la actividad de crear leyes a la medida del ciudadano común y de asumir la participación de estos en todos los procesos de toma de decisiones más allá de la representación -, el mandato no puede ignorar si quiere dejar de ser simple retórica humanitaria.

Autolimitación explícita y democracia como régimen

" En los hechos,
el discurso de los derechos del hombre
se ha sustentado en las hipótesis tácitas
del liberalismo y del marxismo tradicionales :
la aplanadora del "progreso"
conduciría a todos los pueblos hacia la misma cultura
(efectivamente, la nuestra,
enorme comodidad política de las pseudo-filosofías de la historia)."
(Castoriadis, 1990, p. 32)

Una vez discutidos en los parágrafos anteriores, aquello que no es la sociedad autónoma, las líneas que siguen se dedican a dar algunos rasgos, de aquello que la sociedad autónoma *si es*. Recapitulando, el hecho de que no hay un origen extrasocial de la ley, implica que la autonomía debe ser limitada socialmente. En este sentido podemos decir, con Castoriadis, que "el pensamiento democrático es un pensamiento de los límites", es un pensamiento esencialmente ateo en la medida en que asume la ineluctabilidad de la muerte y de la pérdida total de sentido. Pérdida esta contraria al afecto=fé, en el proceso identificatorio de las sociedades heterónomas[22].

Es en función de lo dicho anteriormente que Grecia - en tanto que locus social-histórico donde fueron creadas la democracia y la filosofía -, es aquí considerada como un gérmen. No ciertamente la Grecia de Platón - artífice de la ontología unitaria casi fatalmente teológica -, quién imbuido de un odio exacerbado por la democracia y por el *demos*, es el primero en presentarse con pretensiones de una *episteme* política, "verdadero saber" en posesión de los filósofos. *Episteme política* sobre la cual si podría ser reivindicada, la total autorreflexividad de una comunidad[23].

---

[22] Ver aquí la referencia al afecto y la identidad étnica en la viñeta No. 3 del parágrafo No 1 del capítulo 2.
[23] Objetada por Mier en réplica al documento *El decir del desarraigo o el desarraigo del decir*.

Se habla aquí precisamente de la Grecia cuya versión del Ser no es unitaria. En donde el ex-nihilo como manifestación de la *hubris (Castoriadis, 1996, p.173),* es asumida y donde la mortalidad, como se dijera, es la base de toda concepción de la vida. Parafraseando de nuevo a Mier "la imposibilidad de que una comunidad recobre los mecanismos de su propio funcionamiento simbólico" - con la que se está en principio de acuerdo -, no significa que esa comunidad no pueda, mediante la explicitación de su propia autoinstitución, despojar a sus instituciones del velo mítico, característico de las sociedades heterónomas. Estarían el psicoanálisis, la pedagogía y la política para sustentar esta postura.

En el sentido apuntado habrían algunos principios propios a la sociedad autónoma, principios que se extraen de la propia Grecia Antigua y de la sociedad occidental moderna y que pueden dar la medida de una sumisión efectiva del mandato humanitario. En primer lugar y en pleno contraste con lo dicho respecto al imaginario profético, que sirve de referencia al mandato - en boca de los sectores de iglesias -, está la *interrogación razonada de otras culturas y la reflexión sobre ellas.*

> *"El verdadero interés por los otros nació con los griegos, y ese interés no es nunca más que otro aspecto de la mirada crítica e interrogativa que ellos dirigían hacia sus propias instituciones." (Castoriadis, 1977-86, p. 262)*

El segundo elemento que se considera aquí de primer orden es aquel que consiste en proponerse *pensar sin restricción.* En este sentido se anuncia el desafío de abordar el análisis histórico de una sociedad particular, sociedad que se propone ese cometido como meta suprema.

> *"(...) nos debemos preguntar cómo, en que condiciones, por cuales vías la sociedad humana se mostró capaz, en un caso particular, de romper la clausura por medio de la cual, en regla general, ella existe." (Castoriadis, 1977-86, pp.263)*

En tercer lugar y haciendo una analogía con la formación de compromiso, del compromiso religioso, dicha sociedad se habría interrogado respecto al *sistema de representación.* En ese sentido se puede decir que, el pueblo por oposición a los representantes - y en el caso de la Grecia Antigua, no obstante la restricción pesante respecto a la participación de los individuos[24] -, el cuerpo soberano son las personas concernidas. No obstante esa situación, de participación diferenciada, está parcialmente superada en las sociedades modernas occidentales, la representación y por tanto la democracia representativa - como renuncia a

[24] Misma que establece que la comunidad política está compuesta por hombres adultos libres, excluyendo así a los esclavos, los extranjeros y a las mujeres.

la autonomía -, prevalece en esas sociedades. La representación, dejémoslo claro, es un concepto extraño a la democracia, en sus orígenes.

El voto, la elección de magistrados no removibles, en las democracias representativas, sería en ese sentido parte de un conjunto de procedimientos. Procedimientos frente a los cuales, contrasta la democracia como régimen, en donde impera el ejercicio directo de la autonomía. Las bases de dicha democracia como régimen - verdadera sociedad autónoma - , contemplan, en sus orígenes en el mundo griego antiguo, el reconocimiento explícito del poder y de la función del gobierno. Igualmente la concepción griega de los expertos, se deriva de la anterior, en el sentido de que el *expertise político* pertenece a la comunidad política y el mejor juez del especialista es el usuario. La trascendencia de esté ultimo

punto, es enorme para el tema que nos ocupa, en la medida en que en una sociedad que ha despojado sus instituciones del velo mítico, el problema de la justicia es un problema directamente político y por tanto competencia de la comunidad, del ciudadano y materia de evaluación por parte del mismo (ver el capítulo 8).

Contrariamente habria en la sociedad moderna como en el caso de las sociedades heterónomas, la tendencia al abandono de la esfera pública, en las manos de los expertos y los políticos profesionales. En la sociedad autónoma el tema de los expertos - fuera de la esfera de la política, en donde no existen rigurosamente hablando -, sino en aquellas esferas que lo requieren, estaría ligada al principio de la democracia directa y de su remoción en todo momento.

Es claro que los principios aquí arriba conducen directamente al problema del estado, en este sentido el error del marxismo y del anarquismo - por más insólito que resulte asimilarlos en este caso -, es haber identificado la institución del poder político con el Estado. La sociedad es posible - y deseable -, sin Estado, pero es inconcebible sin institución. En este sentido la *polis* griega no es un estado, la comunidad ahí se opone al estado entendido como distinto y separado del cuerpo de los ciudadanos. Existe en Atenas un mecanismo técnico-administrativo, que no asume funciones políticas y que está compuesto por esclavos supervisados por ciudadanos magistrados, escogidos al azar.

Antes de pasar a uno de los aspectos más importantes de la democracia como régimen y que tiene que ver con la fabricación de individuos autónomos, es importante acatar la manera en que la sociedad occidental moderna - no obstante ser una de las fuentes de dicha democracia como régimen -, habría realizado, solo parcialmente, el proyecto de sociedad autónoma. Un aspecto muy importante respecto a esta incompletud ya se mencionó y tiene que ver con el hecho de que esas sociedades habrían rápidamente cooptado en *la representación*, la expresión explícita de la participación autoinstituyente de sus miembros, como muestran las revoluciones modernas.

Otro argumento en ese sentido consiste en que - frente a las insinuaciones de que la democracia en la medida en que "realizaría la felicidad de los ciudadanos", tendería inevitablemente hacia el totalitarismo -, es muy importante entender dos principios básicos : el primero consiste en afirmar que la política en la sociedad autónoma, como actividad autoinstituyente por excelencia, a lo que aspira no es a la felicidad de los ciudadanos, sino a su *libertad efectiva*. Libertad efectiva que desde el punto de vista de Castoriadis se llama autonomía. Esta libertad sería, en estricto sentido, imposible en el plano individual "exclusivamente", pero sería igualmente imposible solamente en el plano colectivo. Lo anterior lleva implícito el segundo principio y es que la libertad individual y colectiva, no pueden concebirse sin *la igualdad*, igualdad respecto de la cual aquella, guarda una relación de reciprocidad.

El ciudadano democrático

"Mi conclusión es que
es necesario que vayamos más lejos que los Griegos y los Modernos.
Nuestro problema es instaurar una verdadera democracia
en las condiciones contemporáneas,
hacer de esta univetrsalización que perdura como formal,
o, mejor dicho, incompleta,
en el mundo moderno
una universalidad sustancial y sustantiva.
Eso no puede ser logrado
mas que devolviéndole su lugar al <<goce>>,
demoliendo la importancia desmesurada que ha adquirido la economía
en la sociedad moderna y tratando de crear un nuevo ethos,
un ethos ligado centralmente a la mortalidad esencial del hombre."
(Castoriadis, 1996, p. 174)

Hay un aspecto que para el propósito de este escrito resulta fundamental y que tiene que ver con la condicionante por excelencia, para que la democracia o el proyecto de sociedad autónoma pueda realizarse, dejando de ser una simple lista de procedimientos. Ese condicionante es precisamente, la fabricación del individuo en la sociedad democrática. Antes de pasar al abordaje de las implicaciones de esa fabricación para los equipos que atienden a los desarraigados, particularmente en el trabajo para crear capacidad en los usuarios del mandato, es importante dejar en claro algunos elementos. La construcción socialización de individuos, hombres y mujeres en la sociedad autónoma, aspira a que estos al aplicar su sentido crítico - antes que nada respecto a sus propias instituciones -, realicen los propósitos de ese proyecto.

En esa dirección Aristóteles, referido por Castoriadis, se habría preguntado : ¿Quien es ciudadano ?, a lo que habría respondido : es ciudadano aquel que es capaz de gobernar y de ser gobernado[25].

> *"Un ciudadano no es (no lo es por fuerza) "militante de partido" sino alguien que reivindica activamente su participación en la vida pública y en los asuntos comunes, con igual título que todos los demás. (Castoriadis, 1990, p. 54)*

Volviendo a la cuestión de la Ley, del individuo frente a ella y de la participación de los ciudadanos en su formulación, es interesante ver que la base del derecho consuetudinario consistiría en que los magistrados deben juzgar y - en su caso sancionar -, la transgresión

de la norma, en base al razonamiento del ciudadano común. Pero ¿quien es ese ciudadano ?. Como la polis no es nada, sin la mitología griega, el ejercicio de la limitación en la sociedad autónoma, debe estar masivamente basado en la idiosincrasia del ciudadano democrático.

La versión funcional a la democracia como procedimiento, en la fabricación social del individuo humanitario[26], llevaría si no a los destinos celestiales del imaginario profético - como de hecho ocurre en el medio -, a la utilización de la culpa como moneda de cambio en el denominado conflicto étnico y en las relaciones norte-sur y de género[27]. Aquí el mandato encontraría - como repetición -, sus fundamentos en los lugares comunes, más comunes : "ustedes los ricos, nosotros los pobres" ; "ustedes los machos, nosotras las mujeres" ; "ustedes los blancos, nosotros los étnicos".

El *sacrificio de la conciencia* y la ilusión de la simetría contenida en el desenlace que resulta de esta postura teológica, impediría, ante la ceguera producto de "el miedo de los mestizos, de los hombres, de los blancos, de los ricos" , contemplar siquiera la riqueza de la reivindicación de lo étnico, del género y del desarraigo. Consecuentemente la culpa y la

---

[25] La similitud con la formula "mandar obedeciendo", de los neo-zapatistas, es de por si inquietante sobre todo a la luz de la cita siguiente.

[26] Los indígenas de las cañadas de la selva Lacandona, al referirse a los miembros de las distintas agencias que han llevado asistencia a esa región, los denominan "los humanitarios". Es en este sentido revelador que un importante numero - por no decir la mayoría -, de estos "humanitarios", provienen de algún sector de iglesia. Incluyendo, al menos respecto a su formación, muchos de los funcionarios internacionales prestando servicios en las agencias de UN.

[27] Una interpretación tardía y que ha retomado las mayores deficiencias economicistas del concepto de clase, haría que, respecto a la solución al problema de la cultura de la sumisión y de la violencia contra la mujer, *solamente* las mujeres estarían sinceramente preocupadas Igualmente de la cultura del cuestionamiento severo de la identidad o de la cultura de la pobreza de las minorías étnicas, *solamente* estarían preocupados sinceramente y en condiciones de proponer soluciones radicales las propias minorías y los pobres y así sucesivamente. Del fenómeno - que es funcional a este imaginario -, de la *burocratización en las Organizaciones Humanitarias*, que por cierto si estaría fundado en el poder de un grupo - que no obstante *no es dueño de los medios de producción*, si domina las organizaciones y las sociedades -, se hablará más adelante.

subsecuente conformación de las mentalidades, no puede ser el principio a partir del cual fabricar individuos autónomos, capaces de autolimitarse.

Capacidad esta última que introduce, primordialmente, la diferencia entre *estado de derecho* y *estado de ley*. Esa diferencia respecto de la cual se anota, para finalizar, que el estado de derecho en la medida en que es tal, va más allá de la simple aplicación de procedimientos, característica del estado de ley y aborda la cuestión de la justicia. Cuestión esta que es la de la política, en la sociedad que ha dejado de tener instituciones sagradas o tradicionales. Es este y ningún otro el modo en que desde estas líneas se concibe el real ejercicio del mandato, en la sociedad autónoma. Es decir el mandato humanitario como parte sustantiva del estado de derecho, con implicaciones centrales respecto a la justicia terrenal, que es política y por tanto sujeto a la auditoria de la comunidad de los ciudadanos. Para cerrar por ahora esta discusión, sugiero la cita siguiente :

> *"Es conocida la crítica uniforme que el marxismo ha dirigido hacía los derechos y las libertades "burguesas" y que se remonta, pese a lo que se haya dicho, al mismo Marx : se trataría de libertades y derechos simplemente "formales" establecidos más o menos en el interés del capitalismo. Es una crítica con culpas múltiples. Esos derechos y esas libertades no surgieron con el capitalismo, ni fueron otorgados por este. Reivindicados en un principio por la proto-burguesía de las comunas desde el siglo X, fueron arrancados, conquistados, impuestos gracias a las luchas seculares del pueblo (en las cuales no solo los estratos desfavorecidos jugaron un papel importante, sino a menudo también la pequeña burguesía). (Castoriadis, 1996, P. 235)*

Capitulo 8
Visión de la intervención psicosocial en el ámbito del mandato humanitario.

Del desarraigo del decir a la autonomía[1]

Le projet psychanalytique,
s'il est accepté, induit ainsi une norme pour juger les institutions,
selon qu'elles entravent ou facilitent l'accesion des sujets à leur autonomie
et qu'elles sont ou non capables de concilier
celle-ci avec l'autonomie de la collectivité.
(Castoriadis, 1996 P. 152.[2]*)*

El propósito de las líneas a continuación consiste en revisar aquello que el desarrollo de los capítulos anteriores, arrojan sobre la práctica de los equipos, que atienden a desarraigados. En el capítulo 7 ya anunciamos algunos de los problemas de las concepciones del mandato, respecto a la justicia social y por tanto, respecto a la política. Relativizamos la insistencia en la cuestión de la universalidad del mandato e hicimos una crítica respecto a la pretensión de conciliar el imaginario profético - en las prácticas de atención de los desarraigados -, con el ejercicio de la autonomía como autolimitación, en la perspectiva de la sociedad democrática.

También relativizamos las posibilidades de un ejercicio pleno de dicho mandato, en un mundo en dónde la participación de los ciudadanos democráticos, es sustituida por el dispositivo de la representación. Se establecieron algunos criterios para evaluar el fenómeno de la burocratización - que es considerada aquí como uno de los efectos nocivos de la cultura política, basada en dicha representación -, en las Organizaciones Humanitarias, así como respecto a la distinción entre *estado de derecho* y *estado de ley*.

En este contexto se introdujo la importancia que se le debe conceder a la evaluación, por parte de los usuarios del trabajo de los expertos. Trabajo en dónde se involucra estrictamente cuestiones técnicas y se descartó igualmente la posibilidad de que, la operación de expertos en política - ámbito al que asimilamos un ejercicio efectivo del mandato -, contribuyan a consolidar la sociedad autónoma. Esa imposibilidad sería determinante para el logro de una sociedad en donde, el principio de la libertad, sea asumido en su estrecha interdependencia con el principio de la igualdad y en esa medida, incompatible con cualquier tipo de exclusión. Señalamos y dejamos abierta la discusión sobre las interrogantes mayores que implica trabajar por la universalidad del proyecto de

---

[1] Una primera versión del presente capitulo fue presentada en inglés en la 5° Conferencia Internacional "Conflict, Health and Social Reconstruction, de la Sociedad Internacional para la Salud y los Derechos Humanos, en Cape Town, Africa del Sur, 3-6 de diciembre de 1998.

[2] Cornelius Castoriadis, 1996, p. 152 : "El proyecto psicoanalítico, en la medida en que es aceptado como tal, conlleva del mismo modo una norma para juzgar a las instituciones, ya sea que ellas contemplan o facilitan el acceso de los sujetos a su autonomía y que sean o no capaces de conciliar esta autonomía con la autonomía de la colectividad."

sociedad autónoma, que tendría que estar detrás de la posibilidad de hablar de la universalidad del mandato humanitario.

A continuación se hará un balance de las implicaciones que estos contenidos, más aquellos que se anotaron en los primeros capítulos, tienen para la práctica concreta de los equipos[3]. Como se verá en las líneas a continuación, la práctica psicosocial, en primera instancia - que en el campo de la atención a desarraigados, se acerca al ejercicio permanente de la autolimitación -, es aquella de la supervisión colectiva siempre y cuando esta esté basada en el principio de la democracia directa. La denominada autogestión en los grupos de trabajadores de la salud que atienden a desarraigados - ha sido vivida, como veremos al menos en uno de los campos de intervención al que hemos tenido acceso -, a través de la supervisión colectiva (ver parágrafo No. 3 del capítulo 2).

Supervisión colectiva que, no obstante en sus expresiones más interesantes ha sabido sustraerse del asambleismo y de la fobia contra "lo instituido", como ilusión de indiferenciación y simetría (*ilusión grupal* diría Kaës 1989), es claramente perfectible. Dos son los ámbitos que más preocupan en este sentido y que - visto que serán abordados a lo largo de este capítulo -, solo nos limitamos a enunciar. El primero se refiere a la todavía titubeante introyección de los grupos, que practican la supervisión colectiva en la región. Introyección en donde, solamente a últimas fechas, ha sido incorporado el análisis de la transferencia-contratransferencia, como un ámbito relevante, consubstancial a ese modelo. Limitante esta, cuyo ámbito de reflexión, nos remite al planteamiento conceptual del capitulo 3 en especial, pero de hecho a todo el documento presente.

Y el segundo ámbito, se refiere a lo expuesto en líneas anteriores en relación con los criterios y los mecanismos para incorporar la visión y la interrogación de los usuarios (*la clientela*) del mandato, respecto al mejor ejercicio del mismo. Es solamente este segundo punto en el que me voy a detener visto que el primero ya ha sido ilustrado en otra parte (ver cap. 2).

Acorde con este último propósito, es de vital importancia hacer un esfuerzo de reflexión respecto a la incorporación de dicha visión de los usuarios, en una perspectiva de formación-intervención. Es decir entendemos la denominada *creación de capacidad* como un vehículo para crear las condiciones para que los grupos incorporen sistemáticamente a su trabajo, el análisis de la transferencia-contratransferencia. La entendemos particularmente en el sentido de que, estos grupos, estén en condiciones de permitir - a quienes en un momento dado ponen su propio futuro y el de sus familias y sus propias vidas inclusive, en sus manos -, expresarse e incidir en su trabajo.

Un segundo momento - momento en la reflexión, visto que es consubstancial al primero -, de esta propuesta, consiste en crear precisamente la capacidad para que la clientela del mandato, que está compuesta sobre todo por desarraigados, esté en condiciones de analizar, evaluar y en su caso modificar el ejercicio del mismo, por la vía del fortalecimiento de la

[3] Para una radiografia sobre las "disfunciones" de los trabajadores humanitarios, ver Walkup, M. 1997.

organización tradicional, sino sobre todo vía la consolidación de una cultura que rechaza de entrada la pertinencia de expertos en política y que asimila el mandato a dicho ámbito.

Es claro que, contrario a todo voluntarismo, aquí se propone analizar la transferencia-contratransferencia - y no solo permitir sino incluso fomentar la evaluación por parte de los usuarios del mandato -, gracias a un dispositivo cuyas características tienen semejanza con el modelo de supervisión colectiva. Este dispositivo en contraste nada tiene que ver con la propuesta de las *relaciones humanas*. La supervisión colectiva, en el entendido de que asume explícitamente los niveles transferenciales y contratransferenciales y por tanto la dimensión institucional del imaginario, vendría considerada desde aquí como el espacio privilegiado de autoinstitución-autolimitación, en los equipos que desde el mandato humanitario atienden a poblaciones desarraigadas. En términos generales ese dispositivo debe ser capaz de generar capacidad de análisis, en el plano social-histórico y debe ser capaz de generar procesos grupales e institucionales, que liberen el inconsciente en el contexto específico de los equipos.

En esta dirección observar e intervenir en la vida de los equipos, desde el encuadre psicoanalítico de grupo y particularmente gracias a las técnicas psicodramáticas, brindan un importante recurso (Radosh, 1978). En los capítulos anteriores hemos tratado de dar elementos para sustentar esta propuesta en esas dos dimensiones - tanto la dimensión colectiva como aquella individual del imaginario -, a continuación se discutirán las perspectivas a futuro de ese dispositivo, a la luz de algunas de las prácticas de los equipos que intervienen con desarraigados en la región.

El mandato ¿para quien ?

El principal objetivo de la exposición a continuación consiste en brindar elementos que enriquezcan el debate, en torno a la necesidad de asumir y explicitar el *proyecto de autonomía*, en la práctica de los equipos psicosociales que atienden a poblaciones desarraigadas.

No está de más aclarar que una convicción subyace a estas líneas: la medida en que dicho proyecto de autonomía se verifique - tanto en su dimensión individual como en su dimensión colectiva -, es proporcional a la medida en que se suprima la institución social heterónoma[4] - dimensión social de la compulsión a la repetición -, misma que está en el origen del desarraigo. Esta medida pasa de manera prioritaria por la dimensión institucional de los equipos de trabajadores de la salud, que atienden a poblaciones en estado de desarraigo y exclusión extrema. Esa medida será sopesada en las líneas a continuación.

El punto de partida de la reflexión presente es la interrogante siguiente : *¿Como asumir dicho proyecto en la practica del mandato humanitario de los equipos que atienden a*

[4] Esta institución es, según el caso, cualquier variante del fundamentalismo y/o del pensamiento único, llámese integrismo neoliberal, designio de los antepasados, omnipotencia de Dios o leyes de la historia.

poblaciones desarraigadas ? . La propuesta presente aspira a encontrar una respuesta a esa interrogante, en aquello que provisionalmente denomino *la clínica institucional del mandato humanitario*. Dicha clínica se define en función del análisis de la manera en que la emergencia de nuevas formas, en el contexto social histórico, ha evolucionado y de las consecuencias que esta evolución tiene, para la dimensión imaginaria e institucional-instituyente, de los equipos que intervienen a esas poblaciones.

A continuación, del análisis de lo que pudiera ser agrupado en tres bloques de fundamentos, para la práctica de los equipos psicosociales o interdisciplinarios, voy a hacer un balance de los modelos correspondientes - asumidos como tales o no -, para cerrar con algunas reflexiones que pudieran darle cuerpo a una propuesta de intervención. Dicha propuesta de intervención deberá asumir, lo que arriba denomino el proyecto de autonomía, por la vía del análisis en boca de los equipos intervenidos de los establecimientos que atienden a esas poblaciones.

En el contexto descrito el supuesto principal del cual parto consiste en afirmar que, el mandato humanitario como institución fabrica y produce - en nombre de una supuesta universalidad -, un tipo de sujeto social, en este caso el desarraigado. En consecuencia *en el modo en que se precipita ese mandato* - por la vía de las prácticas de los equipos dentro de los establecimientos mencionados -, esta la clave para entender la especificidad de la relación entre instituyente e instituido para la institución social de que se trata.

Dicha clave estaría dada, en especial, gracias al análisis de la manera en que cada individuo concibe el significado que tiene la practica de ese mandato, (Castoriadis, 1977, pp.162-184). En segundo lugar y muy importante, en dicho análisis estaría la clave para entender el nivel de apropiación de un proyecto implícito de sociedad que, lejos de ser universal, se plantea como una forma social más, independientemente - repito - del grado de nuestro compromiso con ella.

Una vez hecha la aclaración anterior - que por cuestiones de espacio no de ja de sonar con un cierto dogmatismo -, voy a formular, de la manera más sintética posible, aquello que podría ser una hipótesis de trabajo en el plano colectivo y en especial respecto a la institución del mandato. Si bien es cierto que en los procesos de fortalecimiento institucional, que se llevan a cabo periódicamente en los establecimientos que atienden a las poblaciones desarraigadas en nuestra región, está en juego un nivel declarado y un nivel tácito de la organización, es claro que dicho momento de la vida de un establecimiento contiene un sinnúmero de variables substanciales, respecto a la permanencia (=no muerte) de la misma.

En el análisis de la construcción de la noción de desarraigo, estaría contenido el dispositivo para entender en que medida la institución del mandato asume su propio origen en la fuerza del instituyente o por el contrario, en que medida simula la a-historicidad, ocultando su autoinstitución y autoperpetuando su existencia instituida[5]. En el proceso de gestión del

[5] Lo que equivaldría en el plano individual a un análisis dónde perdura indefinidamente la transferencia.

XOCHIMILCO SERVICIOS DE INFORMACION ARCHIVO HISTORICO

propio origen y en el caso cuyo resultado es la autoperpetuación - ya sea que el origen se refiera a una instancia extrasocial o que se disfrace detrás de una universalidad abstracta -, estaría el germen primero de la burocratización de la institución del mandato. En ese proceso estaría igualmente el germen que hace posible establecer un patrón "verdadero" y "solo uno", respecto a la sociedad. Esto último sin entrar en el detalle de la expresión extrema de esa tendencia, que tiene que ver con los integrismos y que hemos podido tocar en los capítulos anteriores.

El mandato ¿en que contexto ?

Es importante tener presentes algunos aspectos descriptivos de la situación de las migraciones en el continente, que me parecen centrales para abordar el objetivo del presente capítulo, no obstante que esos han sido expuestas genéricamente en el capítulo 1. De modo especial voy a dedicar algunos párrafos a aquellos rasgos que concentran los condicionantes más fuertes, para el trabajo de los equipos que atienden a desarraigados.

Es oportuno hablar para la región de tres bloques geográficos, que incluyen lugares de origen y destino y que excluyen lugares solamente de destino - por tanto los Estados Unidos y Canadá quedarían afuera - . El primero representado por el Cono Sur, el segundo por la Región Andina y el tercero por Centroamérica y México, en donde debería incluir, si contara con mayor información, el Caribe. Es claro que esta división es arbitraria, visto que habría aspectos del fenómeno - los peruanos en Chile y en México, los colombianos en Costa Rica y México, los argentinos en esté último, por ejemplo -, que las vinculan fuertemente[6].

Más en general el contexto del *nuevo orden mundial* - utilizando un cliché -, caracterizado por la Globalización, es presagiado como el precursor de un nuevo siglo de grandes migraciones. Este se anuncia - como ya tratamos, en particular en el capítulo anterior -, como un *orden vacío* respecto, sobre todo, a lo referente a *significaciones imaginarias sociales*, capaces de nuclear un infinito numero de referentes imaginarios particulares. Se anuncia igualmente como un orden que - por esto último -, es en potencia perfectamente funcional a la supuesta unidad del ser, en donde ser es significación y significación es ser y por tanto, inevitablemente, al *pensamiento único.*

En estos términos los demoledores alcances de la Globalización económica, aparecen como inofensivos, frente a los devastadores efectos que promete la proliferación de los integrismos. De esta visión se desprende, para la región de que se trata, que la Globalización económica y el propio integrismo neoliberal, estén cambiando el rostro de los excluidos de refugiados a "simples" migrantes, mujeres y/o indígenas migrantes. Paralelalmente esos cambios estarían perfilando el futuro próximo, como poblado de las expresiones de todo tipo de integrismos.

---

[6] Para una discusión más amplia de estos aspectos ver el capítulo 1, así como Miranda, R. 1997 y Miranda y Newmann 1998

Es cierto que las, dichas, economías emergentes - particularmente en la región de referencia -, se debaten ante los requerimientos de la inclusión, en uno u otro bloque económico. La convivencia de sistemas de producción, cuyas posibilidades de competitividad en el mercado es variadísima, hace de la región un terreno fértil para la formación de sectores de punta muy tecnificados y de sectores más tradicionales, cuyo destino es el consumo local y el sector informal, en el mejor de los casos (ver el capítulo 1).

Este aspecto es tan importante como el resto de los aspectos que componen la realidad de las sociedades en América Latina y puede ser un detonador - en concurrencia y reciprocidad con los fenómenos derivados del cambio climático -, de grandes flujos migratorios. No obstante la literatura especializada y las observaciones de campo muestran, repito, que no son ni la totalidad ni los mas golpeados por la exclusión económica o por los desastres naturales, aquellos que deciden migrar.

Esto último es determinante para entender que aún cuando el factor económico, en su gradiente de exclusión, fuera identificado como particularmente condicionante de los flujos en la región, no sería ese factor el que haría que esos flujos se llevaran a cabo en condiciones de importante vulnerabilidad física y psicosocial y - a menudo -, en absoluto desconocimiento de derechos[7].

Es ese mismo criterio economicista - incapaz de entender el fenómeno del desarraigo en su complejidad que, en boca de otros actores, sustenta la hipótesis de que la región se encuentra en un período de transición al desarrollo. Hipótesis formulada, casi exclusivamente, por el simple hecho de que las mercancías circulan en condiciones arancelarias "favorables". De manera contrastante con esa postura considerada parcial, parece claro que en el origen de la exclusión, como fenómeno complejo, estaría la crisis de las significaciones imaginarias sociales en las sociedades contemporáneas. Crisis en la que la economía y la técnica tienen su lugar, por supuesto. Debacle que tiene efectivamente, como primer efecto devastador, la aparición de un *espacio público vacío.* A este nivel, para adelantar en la discusión, debemos preguntarnos ¿que hubiera sido de la revolución industrial sin la idea, la significación imaginaria, del *progreso* y del *desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas ?.*

Lo anterior nos lleva directo al problema de los *procesos identificatorios* y a las interrogantes, para la institución social, que plantea la situación planetaria descrita. Los fenómenos que aparecen bajo los distintos rostros de la impunidad, que orillan al crimen y

---

[7] Planteamiento cuyos supuestos básicos irían en sentido opuesto, tanto a la hipótesis que al asimilar el capital al estado suprime de un plumazo la dimensión institucional de una forma de poder político, como a la hipótesis de la gestión de la migración. Es decir si la migración "es un factor económico exclusivamente", que no involucra otras esferas de lo político, social y cultural o que las incluye como "superestructura", entonces la gestión como una intervención técnica inmaculada "es posible". Para nosotros esta postura - sustentada por los denominados nuevos empresarios de las migraciones en donde se incluyen claramente diversas autodenominadas ONGs -, debe ser no solo relativizada sino incluso develada en sus intenciones managerialistas, respecto de un fenómeno que involucra, en primer lugar la justicia, la política y por tanto el proyecto social.

a la violación de la integridad de las personas - por sobre la ética socialmente compartida -, derivan igualmente en la desconfianza en el orden institucional y en un sistema de "administración de justicia", basado en el privilegio.

En el pasado reciente de la región circunstancias análogas habrían estado en el origen de los flujos de refugiados, desde las masacres y la persecución por motivos religiosos, étnicos, políticos o de opinión, hasta el desplazamiento como consecuencia del despojo y/o en búsqueda de "mejores oportunidades". En la región entera un gran numero de individuos han sido víctimas de tortura fisica o psicológica e importantes grupos víctimas de la destrucción y de la pérdida de sus referentes organizacionales y comunitarios.

Estas situaciones han determinado la diversificación - no obstante cada subregión tendría un signo característico -, de las categorías de desarraigados de la región, que ya hemos mencionado. Descartamos de entrada que esto se deba a una causa económica, ni como fuente exclusiva, ni como variable principal o en "última instancia". Si la variable económica tuviera realmente el rango iperdeterminista que le confieren, por igual, tanto neo-liberales como marxistas : ¿porqué no todos y solamente una pequeña minoría de quienes sufren de la pobreza se dedican a saquear los comercios ?.

Es posible entonces hablar de que las distintas categorías de migrantes en la región, que en casi todos los casos comparten el espacio, constituyen un fenómeno creciente de *migración mixta* en donde la variable tanto de la *etnicidad* como de aquella de género, adquieren una importancia no despreciable. En términos generales y no obstante el subregistro, la región evoluciona en un gradiente que va de hombres mestizos, a mujeres indígenas. A esos rasgos debemos sumar tanto la existencia, documentada o no, de personas que han sido torturadas o víctimas de las tradicionales formas de persecución y de persecución - particularmente en la perspectiva de configurar el delito y construir capacidad para documentar casos -, en base a género (Miranda, 1997).

Vale la pena aquí hacer un paréntesis para anotar un rasgo en la evolución del fenómeno, cuyas consecuencias para el diseño de estrategias de intervención futuras, es de vital importancia. Dicho rasgo consiste en que las poblaciones que se están sometiendo a los rigores de la exclusión y el desarraigo, así como aquellas que son víctimas de tratos inhumanos y tortura, han cambiado radicalmente[8], en especial respecto a su origen urbano o rural. Excepción hecha de Colombia, en Centroamérica[9] en los últimos años y más recientemente en México, Guatemala y Perú, las poblaciones víctimas de la guerra y del desarraigo son en gran numero de origen rural.

[8] Respecto a su origen hoy generalmente rural y en muchos casos étnico.

[9] Para un análisis de la cultura de las ONGs en México que asistieron a refugiados centroamericanos en los años 80s ver Gutierrez Zuñiga, 1997.

El mandato ¿desde dónde ?

A continuación voy a caracterizar idealmente tres modelos de intervención que corresponden a tres maneras - implícitas o explícitas -, de interpretar el curso según el cual la región ha ido evolucionando en el concierto mundial y en especial, de interpretar la concepción de la intervención psicosocial y en favor de una sumisión sustantiva de los derechos humanos. Manera que, según la hipótesis principal de este documento tiene un fuerte componente ligado al proyecto social, en general y - en la medida en que ese componente se hace explícito - , al proyecto de autonomía en particular.

Una vez hecho esto pasaré a analizar cómo esa misma manera de interpretar, determina las prácticas institucionales y los principios rectores implícitos o explícitos, dentro de los equipos. En la medida en que lo que viene a continuación, son modelos ideales construidos a partir de la sistematización de mi práctica profesional, tienen un carácter solo indicativo y por tanto están sujetos a discusión.

Los modelos de atención a personas afectadas por la violencia y el desarraigo[10].

Hemos identificado, para los efectos de la presente argumentación, tres tipos de modelos de atención a víctimas de violencia y desarraigo, en la región de América Latina. Quiero aclarar que esta presentación está más inspirada en lo que esos modelos comparten - en términos de principios fundantes de su práctica respecto a la posibilidad de la autonomía -, que en lo que técnicamente los diferencia , visto que se trata de prácticas que pudieran ir de la psicoterapia al psicoanálisis, pasando por la consejería, la atención en crisis o la intervención para el desarrollo.

Lo anterior se aclara para evitar que esta propuesta sea tachada de simplista, por agrupar "en el mismo saco" dispositivos tan ajenos como los que fueron diseñados para la atención de víctimas de tortura, exilio y desaparición, con dispositivos diseñados para intervenir en comunidades de migrantes indígenas, en la perspectiva del uso sostenible de los recursos naturales. A continuación doy algunas de sus características y comento cuales pudieran ser sus limitantes.

De la tortura a la torturología

En viaje redondo

El primer modelo, cuya versión a mi alcance es la difundida como referente para el tratamiento continental de víctimas de tortura, estaría relacionado con una experiencia del trabajo psicosocial, psicoanalítico y psiquiatrico en el Cono Sur, en los años 70s. Este modelo habría sido - de modo sistemático o en el curso de la práctica -, armado para atender poblaciones víctimas de la violencia. Violencia producto de lo que se ha denominado el *Terrorismo de Estado*, practicado por las dictaduras militares en el poder en

[10] Ver en particular Monica Stefani y Ana Maria Suarez, 1992.

aquellos años. Sería el producto del esfuerzo de profesionales del campo de la salud, en particular en Argentina, Chile, Brasil y Uruguay, cuyo aporte en el acompañamiento a personas afectadas por ese fenómeno ha sido de gran valor.

No obstante lo anterior y a pesar de que no es el momento de discutir las limitaciones que tuvieron los textos de Freud, denominados sociales[11], si queremos señalar que, desde la lectura que hacemos de la incorporación de la teoría psicoanalítica, por parte del modelo que aquí discutimos, aquí la limitante es un signo clínico tradicional. Esta limitante - respecto de la cual el grupo en torno a Riquelme, (1990) sería quizás una excepción -, estaría basada en una concepción determinista casi maniquea de los fenómenos psíquicos. Limitaciones sobre todo respecto a su abordaje de la historicidad, del papel de la institución en la socialización de la psique, del contenido social histórico de la representación y de la significación.

Respecto a este modelo solo quiero mencionar dos consecuencias de esa limitante, cuyos efectos son importantes para nuestro actual propósito. Esa limitante sería particularmente desastrosa respecto a variables constitutivas en la problemática del desarraigo en la región e igualmente presentes en los casos contemporáneos de personas que han sido objeto de tortura o de violación en tiempos de guerra, de desaparecidos así como de familiares de desaparecidos. Esas variables son la cuestión de *género*[12] y el problema de la *etnicidad*[13]. El modelo que aquí estamos analizando, ha mostrado, en estos dos temas una particular incomprensión.

Las implicaciones que tiene la transformación de los roles de genero al interior de las familias desarraigadas - particularmente en lo que respecta a los aspectos productivos, de generación de ingresos, de tutela de los hijos y de toma de decisiones respecto al lugar de residencia -, tiene una especificidad atribuible solo a la condición de exclusión. Dicha transformación de igual modo se produce abruptamente en los casos de desapariciones de uno de los padres. Paralelamente nuestra experiencia en trabajo con mujeres desarraigadas - e indígenas migrantes -, nos ha enfrentado a *tipos de violencia* distinta a aquella que tradicionalmente viene identificada como *violencia de estado*, se trataría de violencia *física, sexual, institucional y psicológica* que no tiene precedentes en este caso y que lógicamente encuentra un correlato inquietante en la dimensión de lo simbólico.

---

[11] Por ejemplo - independientemente de la enorme trascendencia de la pregunta que Freud se hace respecto al origen de las dos prohibiciones mayores : la prohibición del incesto y del asesinato al interior del clan -, en el hecho de que (en Totem y Tabu) la hipótesis de un totemismo primitivo universal, fundamental para el "mito científico" fuera abandonada, o al menos fuertemente cuestionada por la etnología contemporánea. Esto visto que la etología de primates encuentra una <<horda primitiva>> en los gorilas, pero no en los chimpancés, filogenéticamente más próximos a los hominios. (Castoriadis, 1996, p. 143-44). Textos que por otro lado hicieron un aporte invaluable a la antropología particularmente en su versión filosófica y política.

[12] De la cuestión de la diferencia y la desigualdad instituida de los géneros (sexos) y en consecuencia de la organización patriarcal prevaleciente en todas las sociedades conocidas : "El sexo anatómico puede dar cuenta de la diferencia instituida de los géneros, mas no de la dominación de uno sobre el otro (incluso si este es ocasionalmente y bajo cierta perspectiva, solo aparente)." (Castoriadis 1996, pp.146,)

[13] Ver por ejemplo las interrogantes planteadas por el parágrafo No. 1 del capítulo2.

El modelo en cuestión, creemos por las condiciones prevalecientes en el momento de su emergencia, ha mostrado especial extrañeza respecto a cuestiones como la del empoderamiento de estos sectores, para que defiendan sus derechos como mujeres. Esta es una necesidad inaplazable que, además debe ser satisfecha partiendo de un conocimiento cabal de lo especifico del desarraigo y de la exclusión extrema, como fenómenos sociales con orígenes múltiples, pero en cuyo núcleo central está el problema de la heteronomía.

Lo psíquico, en consecuencia, no es asimilable a lo social pero lo inverso tampoco es posible. En esta perspectiva el hecho de que la violación en tiempos de guerra (Copelon s/f ; U. of Minesota, 1997 ; UN, 1996 ; Mounla, 1997) , como atentado contra la integridad de la persona y por tanto equiparable a la tortura y la persecución en base a género, como móvil reconocido de refugio, sean reglamentados por el derecho internacional, es sin duda, un logro innegable. Logro respecto del cual aparentemente la miopía clínica del abordaje del caso que comento a continuación, ignoró completamente.

Aclaro que estoy pensando aquí, sin ánimo de generalizar, en el enfoque propuesto por el "Taller para la Construcción del Programa para la Atención Integral a Sobrevivientes de la Tortura"[14]. En el fondo de la objeción respecto a este modelo, estaría ese supuesto de que, esquemáticamente, el alcance estructurante del Edipo *es* , así sin mas, el vehículo que hace posible - vía el trabajo con la transferencia -, abrir el cauce al deseo y acceder a la elaboración-resignificación. Este supuesto, convertido en dogma - si no francamente en receta de manual -, dispensaría al terapeuta y al equipo que interviene, de interrogarse sobre el contenido social histórico de las significaciones imaginarias. Como consecuencia de esto último dicho supuesto, conduciría inevitablemente a la consolación y al victimismo, como formas de ocultar los niveles transferenciales y contratransferenciales, gracias al recurso de la repetición compulsiva, en el análisis que se niega a asumir la autonomía del analizado por ejemplo.

En otro orden, el mismo supuesto - por razones obvias -, anularía la posibilidad de que el campo contratransferencial, fuera un campo relevante de la clínica. En consecuencia haría posible cancelar, igualmente - y aquí estaría un punto central de la crítica -, la interrogación respecto al contenido social histórico de las propias significaciones, mismas que sustentan el dispositivo de análisis. Dispositivo que - contrario al modelo que aquí comentamos -, debe ser orientado en el sentido de que la intervención interpretativa, deba dejar el lugar progresivamente a la emergencia de una subjetividad reflexiva y deliberante, es decir autónoma. Parafraseando a Castoriadis :

> *(...) "la preocupación de Freud de dar cuenta de las prohibiciones que presupone toda sociedad, habría dejado en la sombra la inmensa componente "positiva" de las instituciones y de las significaciones para las que aquellas sirven de vehículo. Eso es bastante claro en la obligación, a la que Freud es reducido al considerar*

[14] Llevado a cabo en 1997, en México D.F. organizado y convocado por Acción de los Cristianos para la Abolición de la Tortura-México (ACAT), Program for Torture Victims, Survivors International, Comunidad Teológica de México y Amnistia Internacional. El análisis se refiere aquí exclusivamente al componente de "atención en salud mental" de dicho taller.

implícitamente el lenguaje o la técnica (el trabajo) como dados, así como, ante la imposibilidad de reducir la inmensa variedad y complejidad de las construcciones sociales al juego repetitivo de las pulsiones, por definición en todas partes y siempre idénticos y a los avatares de un complejo de edipo que debería dar cuenta al mismo tiempo de las creencias primitivas, del politeísmo, del monoteísmo o del budismo[15]." (subrayado mío) (Castoriadis, 1996, p.143)

Las consecuencias de esta limitante[16], haría que el acto analítico - para Castoriadis (1990) del orden de lo práctico-*poiético* -, degenerara hacia un simple desempeño "técnico" - puesta en funcionamiento del dispositivo hiper-determinista estructurante transgeneracional y transhistórico del *complejo de Edipo*[17] -, en donde no importa si el paciente traumatizado es hombre o mujer, si es caucásico o africano, si proviene de un medio universitario urbano o si se trata de un campesino indígena, si es católico o evangélico etc. etc. Los casos de guerra psicológica que han sumado a sus estrategias el cuestinamiento severo de la identidad[18] de estas poblaciones (Miranda, 1998), en Guatemala y el sur de México, aportan un ejemplo ilustrativo del presente desafío al ingenio. Desafío cuyas más elementales herramientas no pueden ser proporcionadas más que por una perspectiva, que aborde el contenido social-histórico de las significaciones imaginarias, mismas que están en juego en cada situación específica.

Las mayores consecuencias del supuesto principal del modelo que aquí comentamos, verdadero a medias - en tanto que acto fallido y/o indigencia teórica -, se presenta a la hora de elegir el "recurso terapéutico". Como ha sido ampliamente documentado - en especial en experiencias de traslado mecánico de ese modelo a realidades no precisamente occidentales[19] -, esta incapacidad y a menudo este desinterés respecto a situaciones clínicas y de intervención psicosocial, masivamente marcadas por la variable transcultural, redunda - en el plano social -, en un grosero sociocentrismo, oculto bajo unas pretendidas "leyes del psiquismo". Dicha incapacidad en la clínica tradicional o institucional, estaría en

---

[15] O del sincretismo religioso, operado por los mayas contemporáneos.

[16] Donde su adhesión extrema, mas en el campo metapsicológico inmediato que en el histórico cultural, cobijaría la posibilidad de hablar del psiquismo, en términos de sistema o estructura.

[17] *(...) "La sociedad sobrepasa infinitamente ese tipo y todo tipo dado de <<filiación>> y de <<engendramiento de generaciones>> ; estar en la sociedad no es ni simplemente ser hijo de un padre, ni simplemente acceder al lugar del padre ; cual padre ?. El padre no es padre mas que en tanto que él participa de algo indefinidamente más vasto y de esencialmente otro que su persona real, su <<nombre>> y la serie de sus ancestros. El padre es padre en tanto que él refiere al mismo tiempo a la institución de lo social y a otros <<padres>> socialmente equivalentes a él, a saber refiere a su co-existencia y cooperación sincrónica con los otros.* (...)(Castoriadis, 1978 p.106)

[18] En el uso que hace Silvia Amatti 1976, de la *función discriminatoria del yo*, propuesta por Hacker, en especial en su expresión consciente - objeto de los embates que el torturador emprende para obligar al torturado a la regresión psicoafectiva -, yo encontraría una coincidencia con mi objeción respecto de las pretensiones metahistóricas de una "Clínica de las Víctimas de Guerra", nacida en el contexto del Terrorismo de Estado.

[19] Ver aquí la crítica en el capítulo anterior al traslado del protagonismo revolucionario, de la clase obrera europea "aburguesada" al campesinado (-indígena) del tercer mundo, operado por las versiones fanonistas, tercermuundistas revolucionarias y guevaristas, del marxismo tardío.

la base de la autocompasión compulsiva. Es evidente que ninguno de esos dos resultados favorecen el ejercicio de la autonomía[20], para la que aquí se estaría trabajando.

De salud comunitaria

El otro modelo que me interesa analizar y que ha sido igualmente sistematizado sobre la práctica, por profesionales de la salud, es aquel que se ha puesto en funcionamiento en particular en la región centroamericana y muy en especial gracias a los propios profesionales provenientes del Cono Sur. Profesionales exilados en esa porción del continente y en México[21]. También en parte teniendo como origen la experiencia del Sur, este modelo sería menos clínico y mas *sensible a cuestiones psicosociales, culturales, étnicas y de género.*

En general pudiera denominarse como un modelo comunitario participativo, no obstante habría quien no se sintiera incluido (Farías y Miranda, 1994, Martin Baró, 1988 y 1989 y Mansour, 1995). Visto que los paragrafos 2 y 3 del capítulo 2 se ocupan ampliamente del material que resultó de dos intervenciones, en el ámbito de los Talleres de Experiencias Solidarias en Salud Mental - cuyo núcleo conceptual estaría muy inspirado en este modelo -, no voy a detenerme en exponer los detalles.

En términos genéricos en el caso de este modelo, se llevó a cabo un esfuerzo particular por integrar un abordaje transdisciplinario, con relativo éxito. Esta estrategia ha incorporado al enfoque clínico tradicional no solo la *transversalidad* de ámbitos como el de género, la formación de redes sociales de apoyo, la formación de trabajadores de la salud no profesionales, sino incluso la problemática transcultural y - muy importante -, la dimensión institucional. Esto último vía el análisis de la transferencia-contratransferencia como ámbito relevante, para la supervisión colectiva.

Un elemento que se perfila en los resultados del trabajo de sistematización, expuestos en el paragrafo 2 y 3 del capítulo 2, de las dos intervenciones mencionadas en el ámbito de esta experiencia - y que cobra particular relevancia para el desarrollo ulterior de la presente propuesta -, tiene que ver con lo que los institucionalistas llaman un análisis del encargo. Análisis del encargo que en este caso estaría contenido en el análisis del origen de la institución del mandato. Este análisis - que por otro lado ha sido trabajado por diversas agencias en la región de modo regular -, ha sido asumido por el colectivo al que se refiere la dicha experiencia, al darle relevancia al nivel institucional de la misma. Dicha relevancia se ha asumido como una mirada introyectiva y cobra su mayor relevancia - desde la propuesta contenida en estas líneas -, en el abordaje del proceso de construcción del concepto de desarraigo, en las prácticas de los equipos con mandato humanitario.

---

[20] Para una discusión pormenorizada : Cornelius Castoriadis 1978.

[21] Aquí me voy a referir a algunas de las experiencias de El productor de Costa Rica. Otros colectivos con un modelo denominado *sistémico*, como el Instituto Latinoamericano de la Familia, también habrían desarrollado su trabajo en la región, sobre todo en le década de los 80s.

De Desarrollo

Una de las consecuencias más notorias del equivoco emergencia-desarrollo en la región, sería aquel que subestima la importancia de los procesos subjetivos de la identidad así como, más en general, los derivados de la interiorización por los sujetos, de los contenidos de las significaciones sociales imaginarias. Este equivoco - en el caso de regiones del continente afectadas por el desarraigo -, sería compartido tanto por los ambientes académicos ligados a las ciencias del desarrollo como por el *abordaje de postconflicto* de las agencias "técnicas" del sistema de Naciones Unidas. Más en general el mismo - ver el parágrafo No. 1 del capítulo 2 -, sería compartido por las agencias de desarrollo propiamente.

Propuestas como aquella del *desarrollo humano sostenible* (ver programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD), en especial - aparte las adaptaciones -, compartirían esta limitante con algunos sectores no gubernamentales, dedicados al trabajo comunitario en la perspectiva de uso y manejo de los recursos naturales. En especial el énfasis en cuestiones de tipo técnico, que ignora la dimensión institucional de los procesos, hace que los elementos comunes de esas agencias *dificulten* la creación de capacidad. Creación indispensable para hacer sostenibles los procesos de paz y el fortalecimiento de instituciones que promuevan la justicia social.

Hay un elemento que hace vinculante el comentario respecto de este modelo, con la temática de los condicionantes institucionales que subyacen a otras prácticas orientadas a la atención de los desarraigados. Este elemento consiste en que, si bien los *recursos* con los que las comunidades cuentan, así como la apropiación de los mismos, es parte constitutiva de esos dispositivos, el problema de la *implicación* de los equipos sigue estando parcialmente oculto. Oculto bajo el velo de la retórica de los derechos económicos, sociales y culturales, como código clave de acceso. Al mismo tiempo es este ocultamiento parcial, el que ha permitido que "el paso de la emergencia al desarrollo", se haya podido decretar desde las oficinas de las grandes capitales.

Ahora me explico : durante décadas agencias como el Banco Mundial (BM), habrían promovido el establecimiento de pastizales para la ganadería como una estrategia "viable para los entonces países del tercer mundo", también es claro que en esa recomendación estaba contenido un proyecto social particular. Dicho proyecto cuya matriz - política de bloques de por medio -, se inspiraba en la idea del progreso o el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, tenía un componente fuertemente basado en el dominio de la naturaleza.

Hoy las cosas han cambiado un poco, se han realizado las Cumbres de la Tierra, el problema del cambio climático ya no es solamente una obsesión de la comunidad científica - es un problema de política pública -, no obstante en muchos casos solo se haya asumido retóricamente. De hecho el BM ya no apoya las políticas de colonización del trópico húmedo, basadas en el desmonte, apoya lo que él mismo denomina el *desarrollo sostenible.*

Efectivamente, como en el pasado, hoy en día esas agencias siguen teniendo en mente - al diseñar sus políticas -, un proyecto social explícito o implícito. Pero que pasa con la creciente participación de la sociedad civil organizada - fenómeno de los últimos 30 años en la región -, en las decisiones respecto a las características que deberá tener el desarrollo. La interrogante de nuevo sería : cual es el proyecto que estos sectores están incorporando como principios del diseño de sus políticas. ¿Cómo ese proyecto, fundado en este caso en una concepción tácita del desarraigo como fenómeno ligado a la no sostenibilidad del desarrollo, estaría atravesando *las practicas de lo equipos* ?.

Dar respuestas radicales a estas interrogantes constituye el mayor desafío para el modelo denominado de desarrollo, probablemente mucho más que en los otros dos comentados. Desafío que consiste en hacer explícito dicho proyecto - bajo la realidad aparente del mandato -, y que sobre todo consiste en aportar respuestas respecto a cómo hacerlo explícito creando de modo simultáneo las condiciones, dentro de los establecimientos, que posibiliten asumir plenamente las consecuencias de dicha explicitación.

Habría un tema que está presente de modo creciente, en la manera en que evoluciona el fenómeno del desarraigo en la región - también más en general respecto a la ausencia de significaciones que le den contenido al espacio público y en particular significaciones que contrarresten el contexto de auge de los fundamentalismos -, y que es la interrogante, para toda intervención, de lo étnico.

Al mismo tiempo este tema y la manera en que su abordaje es asumido por los equipos es - en la medida en que pone a la orden del día la problemática contenida en la emergencia de los procesos contratransferenciales (Brukner, 1983 y Deveraux, 1980)[22] -, un excelente analizador de la capacidad de explicitar y asumir el proyecto que subyace a toda estrategia de intervención.

A continuación comento el resultado del análisis del material que presenté en las viñetas del paragrafo 1 del capítulo 2 y que puede ilustrar lo que acabo de decir.

Este material fue recogido gracias al registro de historias de migración con líderes formales y de diarios de campo. Paralelamente se habría completado una etnografía comunitaria, en la perspectiva de la *descripción densa* (Geertz, s/f), misma que permitió dar el contexto del discurso en actos, de la raíz semántica del *vocablo Tierra* y de su derivación negativa, en la noción de desarraigo como *ausenciadetierra.*

Para refrescar la memoria se trata de un registro paralelo en comunidades de migrantes indígenas, a partir de la demanda de un equipo interdisciplinario, ante el limitado impacto de un programa de reciclaje de suelos. Programa trabajado desde una perspectiva técnica

[22] La resistencia a asumir estos procesos es, probablemente por razones obvias relacionadas con el poder que confiere todo conocimiento mantenido en secreto, lo que está detrás de la reacción de violencia y de la voluntad de exclusión de la disidencia, en el caso extremo, casi caricaturesco, que comento al ilustrar el primer modelo.

formal. Esos migrantes indígenas están asentados en una región selvática tropical y provenientes de bosques de pino encino, en Los Altos de Chiapas[23].

Los aspectos que me interesa resaltar aquí son aspectos relacionados a su vez a la condición de migrantes, de quienes formaban parte de las comunidades que participaban en el programa, pero igualmente relacionados con una particular confusión respecto a la *explicitación de los propósitos de la intervención*, por parte del equipo en cuestión. Estos aspectos se tornarían centrales en la búsqueda de una apropiación, por parte de la comunidad, de los contenidos de las capacitaciones[24].

Algunos de los elementos que se encontraron a raíz de esta intervención y que fueron detallados en las viñetas del paragrafo 1 del capítulo 2, consistían en el hecho de que cada uno de los miembros del equipo tenía, el o ella, su propia historia personal de migración. A lo que se sumaba el hecho de que - lo asumieran abiertamente o no -, todos tenían sentimientos y valores respecto a la condición del desarraigo.

Un especial interés habría suscitado la participación de la promotora bilingüe *Tzotzil*, cuya participación era, fundamental. Esto por un lado visto que era la persona que hacía posible el vínculo con la comunidad, cuyos miembros en su mayoría eran mujeres monolingües y aleatorio por el otro, respecto a las decisiones importantes de la política del programa.

Lo anterior se reveló con mayor contundencia a partir del momento en que, bajo la *demanda* explícita de incorporar al equipo el punto de vista social y psicosocial, referido a la condición del desarraigo de las comunidades en cuestión, había un *encargo* que consistía en que los fondos[25] para el programa, estaban siendo condicionados debido a su relativo bajo impacto.

Es cierto que ese interés, de incorporar una perspectiva no técnica al modelo de intervención comunitaria era legítimo, pero al mismo tiempo esa legitimidad convivía con un contenido latente, fuertemente determinado por la relación con la agencia donante. En este contexto, en que las prioridades del desempeño del programa tenían una direccionalidad muy específica, el rol asignado de manera ambivalente a la promotora comunitaria - único miembro indígena del equipo -, resultaba particularmente revelador.

---

[23] El trabajo de interpretación de la narrativa de migración a la que se refiere esta experiencia de trabajo, fue abordado en otra parte, ver Miranda y Vasquez 1996.

[24] Nótese que estas capacitaciones en técnicas de reciclaje de suelos, fundamentales objetivamente hablando para enfrentar el deterioro de ese recurso, característico de la llamada agricultura de ladera - con la correspondiente técnica típica de la agricultura mesoamericana de tumba-roza y quema -, eran parte de un programa financiado por una agencia internacional que, lógicamente, estaba evaluando el impacto del programa que en otros lugares, como Honduras, había tenido éxito. Debido a esta circunstancia el equipo, que estaba formado por dos ONGs locales y, sobre todo, las coordinaciones de estas, tenían una necesidad urgente de ver un impacto mayor para justificar vigentes y ulteriores financiamientos.

[25] El tema de los fondos, tendría también en otras intervenciones, el mismo poder analizador que la etnicidad en este caso.

De hecho en las sesiones de trabajo al final de las jornadas, cuando se hacia un esfuerzo de sistematización y comunicación de la experiencia del día, la promotora estaba ausente planificando cuestiones logísticas, como la comida o las actividades que el resto del equipo había acordado llevar a cabo al día siguiente. También en muchos casos ella simplemente se ausentaba para ir a compartir, con los miembros de la comunidad, una conversación en *Tzotzil*. Un acuerdo tácito, que estaba bajo esta costumbre del equipo, fue siempre dado por un hecho, haciendo referencia a jerarquías resultantes de los grados académicos y argumentos de ese tipo. Es decir, la promotora no obstante tenía un quehacer central, "no era profesional".

Obviamente la autoridad que a esta promotora le concedía su cultura de origen - común con las comunidades con quienes se trabajaba -, tanto como su aceptación y confidencia con las mujeres, nunca habría sido reconocida como un elemento de primer orden, para el éxito de la intervención. En el mejor de los casos había sido reconocida en el plano formal, como interprete exclusivamente.

El tipo de contenidos de *implicación* como ámbito relevante, habrían sido abordados y discutidos con un cierto retraso, visto que el programa - que por cierto había funcionado en otras latitudes con gran éxito, con campesinos no indígenas y no migrantes -, tenía, en el momento en que se incorporó el abordaje "social" del mismo, más de dos años funcionando.

En particular se hizo evidente que esos contenidos fueron asumidos con retraso, en la medida en que - al momento de integrar una visión desde lo psicosocial transcultural al mismo -, lo que había iniciado como una intervención participativa, con parcelas demostrativas llevadas por los propios miembros de la comunidad, decayó. Decayó convirtiéndose rápidamente en una serie de actividades desarticuladas, en dónde la participación de los miembros de las comunidades, era estrictamente formal y en donde el mantenimiento de las parcelas - ya no más "demostrativas" -, pasaron a ser responsabilidad - asumida con mucha frustración y culpa -, de los miembros del equipo que intervenía .

Capitulo 9
Balance provisional : Trabajando para la autonomía

"Podemos ahora formular la solución de nuestro enigma,
que es al mismo tiempo el objeto primero de una política de la autonomía
a saber, democrática :
ayudar a la colectividad
a crear las instituciones cuya interiorización
por los individuos
no limite sino que amplíe su capacidad de devenir autónomos.[1]"
(C. Castoriadis, 1990, p. 99)

El punto en dónde las dos dimensiones de lo imaginario, la individual y la colectiva, "se encuentran"[2], estaría dado por lo que en la jerga del sector se denomina, la creación de capacidad. Del fortalecimiento de ese proceso y de su seguimiento, lo que me interesa analizar y observar es el lugar en dónde se ubica la concepción del origen de la propia institución. Haciendo una adaptación silvestre de las categorías, podría decir que ese lugar sería equiparable a aquel donde se lleva a cabo el *análisis del encargo* (Lourau, 1987).

En el capítulo anterior hemos hecho un rápido recorrido de las prácticas institucionales y de los principios que fundan algunos de los equipos, que operan en el área y que atienden a poblaciones en situación de desarraigo y de exclusión extrema. Voy a referirme a aquello que es específico de la propuesta presente y que aspira a dar una respuesta a la pregunta inicial de este documento, misma que se interroga : ¿Como asumir el proyecto de autonomía en la practica del mandato humanitario de los equipos que atienden a poblaciones desarraigadas ?

En la objeción al modelo bajo el título "De la tortura a la torturología" - que se habría simplificado en extremo a la experiencia del "Taller para la Construcción del Programa para la Atención Integral a Sobrevivientes de la Tortura"- , se hablaba del *contenido social histórico de la significación* social, como un tema central respecto al diseño de dispositivos de análisis. En ese mismo apartado se retomaba la interrogante respecto al objetivo que persigue toda intervención.

En esa dirección es claro que toda intervención, tanto en la clínica tradicional como en aquella institucional, debe preguntarse y responder a la pregunta del *hacia dónde* dirigimos nuestro trabajo. Parafraseando de nuevo a Castoriadis (1978), parece claro que el propio Freud se habría hecho esa pregunta y también la pregunta sobre *el como*. Él habría respondido a esta última, dejando la primera suspendida : (...) "la referencia a un Yo que debería devenir *ahí donde* estaba el Ello, deja entero el problema : cual Yo ?" (...)(Castoriadis, 1978, p. 116)

---

[1] Subrayado nuestro.
[2] Abuso de lenguaje.

El *hacia donde* de la intervención podría fácilmente limitarse al *para que*, por ejemplo si se trabaja el hecho de que el propósito del análisis o la intervención, es disminuir el sufrimiento y para lograrlo, simplemente, se administran fármacos. Es evidente que, no obstante la eventual claridad respecto al *como,* toda intervención tiene un *hacia donde*. A pesar de que en una gran medida la historia de los dispositivos *psy* se ha orientado hacia la adaptación del sujeto a la sociedad existente[3], este propósito no deja de ser fuertemente cuestionable.

Cuestionable en especial si nos interrogamos respecto al contenido de la *<<norma>>* social respeto a la cual se piensa en dicha adaptación, como criterio, por ejemplo, en aquello que habría dicho el psicoanálisis oficial con respecto a la mujer y la feminidad. Si traducimos lo señalado aquí arriba al plano de la institución del mandato propiamente, encontramos que detrás de toda *demanda* - explícita o implícita -, de intervención, subyace un *hacia donde,* que en términos de la clínica institucional llevaría el nombre de *encargo.*

Las dos experiencias analizadas, en dónde se llevó a cabo una intervención en el equipo[4], se refieren a establecimientos cuya adscripción institucional es parcialmente distinta, pero cuyo contenido de la significación fúndante podrían tener mucho en común. Mientras que en un caso el trabajo en la perspectiva del *desarrollo sostenible* se refiere de modo especial a una concepción de tipo técnica del mandato humanitario - vestido de *discurso científico* - , en el otro trabajo en una perspectiva de mayor *participación* de la sociedad civil organizada en la política social, el referente institucional más evidente, es el mandato humanitario. En ambos casos el trabajo de explicitación del *hacia donde* - trabajo que en ningún momento pudo ni puede lograr una explicitación plena -, condujo directamente al campo de lo instituyente, en la manera de significar y de construir en las practicas de los equipos una noción del *desarraigo.*

Esta noción a su vez cumplía con la función central de apuntalar la modalidad en la concepción, a menudo implícita, del propio mandato. De hecho los resultados de la sistematización del ejercicio, por el que se les había pedido - a los participantes en la experiencia de los Talleres Experiencias Solidarias -, que hablaran de como habían vivenciado el desarraigo, habrían arrojado una multiplicidad de instancias, no tradicionales, como fuente de poder excluyente.

Es decir si el ejercicio del poder es factor de exclusión, hipótesis sobre la que estaría basada la noción de migración forzada - y tomando en cuenta que el poder es más abarcativo que el simple dominio -, ese ejercicio, al menos en términos facultativos, está también entre nosotros y, por tanto, nos pondría ante la disyuntiva de explicitarlo u ocultarlo, negarlo o lo que es lo mismo, decir que lo ejercemos por delegación *de las*

---

[3] En este punto Radosh sugiere que esa tendencia a la adaptación se limitaria a la denominada "Psicología del yo".

[4] Equipo que en el contexto del Consorcio para la Conservación y el Desarrollo Sostenible en el Sureste de México, trabajaba con comunidades indígenas migrantes y que en el espacio de los Talleres de Experiencias Solidarias lo hacia con profesionales de la salud.

masas[5] o de Dios, poco importa. Por el contrario si asumimos nuestro propio poder, *poder de formular nuestras propias leyes* - en las relaciones de género, en la clínica o en las relaciones interetnicas -, y las hacemos explícitas, estamos despojando a la institución de sus ropajes míticos y abriendo el cauce para la autonomía.

Esa misma explicitación del poder se llevó a cabo gracias a la *identificación de instancias*, que aparentemente no lo ejercen, como el sistema educativo, la familia o el grupo de referencia. Esta explicitación estaría apuntando entonces, en la medida en que lleva al colectivo a asumirse, él mismo, como fuente de *poder autoinstituyente, hacia la transversalidad del proyecto de autonomía en los equipos*.

Encuadre del dispositivo propuesto

Los elementos que arroja el análisis de los materiales expuestos en el capítulo numero dos, a la luz del establecimiento genérico y el balance de tres modelos de atención a personas desarraigadas, constituyen el encuadre del dispositivo de análisis, para el fenómeno del desarraigo, en la perspectiva del ejercicio cabal y explícito del mandato humanitario. Es en ese sentido de suma importancia, retomar, para el cierre de este documento algunas de las temáticas que más han ido apareciendo, particularmente en el parágrafo numero 3 del capitulo 2.

El paso de la importante posibilidad de entender recursos y empoderamiento como búsqueda de financiamiento - otra modalidad de entender el dinero como analizador -, tendría que ser consolidado por la vía de una autonomía que englobe todos los procesos. Desde lo financiero - si una lectura paleolítica de la economía política me permite tal separación -, hasta lo simbólico. Esa misma consolidación pasaría, en la respuesta al encuadre dado por las consignas recursos/empoderamiento del equipo No.2, por la negativa a delegar espacios, por parte de las OHs. Buscar autofinanciamiento debería - en el aporte de este equipo -, generar la posibilidad de la autogestión a nivel comunitario[6].

Además de los fondos, que deberían ser otorgados con criterios mas orientados a la autosuficiencia, debería insistirse en que el "empoderamiento de las comunidades como de las ONGs", pasa también por el tener claro "la misión y la visión institucional". Una rotación de funciones, debería de contribuir, a romper con las iniquidades entre quienes hacen el trabajo de campo y quienes hacen el de cabildeo, por ejemplo. Criterio que asumido cabalmente llevaría a la evaluación del trabajo de los técnicos, por los usuarios.

Lo anterior estaría basado en la convicción, empíricamente demostrable, de que al hablar de poblaciones - de desarraigados incluso -, debemos incluir un criterio según el cual, esas poblaciones, cuentan con recursos como son la organización y la cultura propias. Ahora

[5] El "dice la gente..." de los dirigentes.
[6] Me pregunto si sería esto equivalente a la denominada "metodología comunitaria"

bien ¿que pasa cuando esos recursos no solo no son formales, sino que están más allá del campo de visión de un trabajador de atención psicosocial medio ?. Aquí se perfila otro problema, que también es considerado como central en el análisis institucional y que es el análisis de la implicación y la creación de capacidad para abordarlo.

Habíamos empezado este primer balance destacando de nuevo algunas de las modalidades bajo las que se presenta el poder analizante del dinero, en el análisis institucional[7]. Seguidamente habíamos hablado de la manera en que los procesos transferenciales y particularmente, los contratransferenciales - en las situaciones no tradicionalmente clínicas, o de clínica institucional -, se presentan en el terreno de la acción de las instancias organizadas de la sociedad civil, bajo la modalidad de implicación.

La manera en que hemos recuperado los cuestionamientos planteados en el material emanado del Taller de Experiencias Solidarias en capítulo 2 y que se refieren a esos niveles de análisis, nos lleva a interrogarnos sobre las causas profundas del compromiso de las OHs, el *hacia dónde* mencionado aquí arriba. El problema de la "abundancia de plata", del modo en que este lacera la capacidad de crear y de ser autónomos, de poblaciones y grupos de trabajadores humanitarios, es sin duda un tema candente. La reciente guerra entre las financiadoras en Chiapas y sus secuelas, tanto para poblaciones, como para las organizaciones, no es más que un ejemplo de los que - particularmente en la historia reciente de América Central -, abundan.

En el sentido apuntado habría una enseñanza que involucra al dinero en el trabajo humanitario. Esta enseñanza hemos logrado hacerla sistemática, gracias al estatus de analizador que el análisis institucional le confiere. Seguramente habría, como de hecho se señala en la sesión de cierre general de este Taller, muchas lecciones aprendidas que, la experiencia de América Central, podría transmitir a los equipos que hoy están interviniendo en las situaciones de emergencia de Colombia y México, pero esta es, sin duda alguna, una enseñanza de primera importancia.

En esa misma entrega un tema que ya tocamos al hablar del dinero como analizador, la "canalización excesiva de fondos", es referido en este caso como fuente de asistencialismo. Asistencialismo que, en tanto que forma que involucra lo que en una situación analítica se llamaría "transferencia negativa", "lesiona la creatividad y el empoderamiento de los grupos", es decir *repite* en lugar de crear, reproduce la ilusión grupal en lugar de dar cauce a lo imaginario, cancelando así la posibilidad de la autonomía individual y social.

Lo anterior daría como resultado que en los medios no gubernamentales se hiciera institución, se ejerciera el poder e incluso se ejerciera una cierta violencia institucionalizada - legítima o ilegitimamente -, sin decirlo. Esta modalidad encuentra sus mejores y más especializados exponentes en algunos sectores de iglesias, y de modo particular en la iniquidad de género, dentro de esos establecimientos. Esto último con todas las consecuencias retardatarias, para la institución de la democracia, que es la

[7] bajo riesgo de ser repetitivo solo quiero reiterar aquí la fundamental importancia de la diferencia entre institución y establecimiento.

institución que nos interesa y que, precisamente, se basa en la explicitación del poder instituyente del *demos*, el pueblo - la comunidad de ciudadanos -, y de la explicitación del mismo. Temática esta última analizada en los capítulos 6 y 7.

Esta encrucijada tendría su contraparte en los equipos que intervienen, como lo señala José en la entrega impresa sobre Supervisión (Centro Alternativas, 1997), particularmente en la figura incuestionable del "experto"[8] y de su investidura de metaobservador, que asume un rol de poder sin hacer explícito de donde este emana. Solo aquí se ve la necesidad de hacer una alusión a una temática, más propia de la ciencia política y que hace una distinción tajante entre el poder legítimo y el ilegítimo, no obstante el tema de los expertos ha sido ya tratado en los capítulos anteriores.

El poder del experto, del cura y del representante en cuestiones técnicas, en un sentido sería ilegitimo. Lo sería en la medida en que quedara oculto el hecho de que su origen está en la relación con el colectivo y no en una instancia metahistórica o extrasocial. Este mismo planteamiento tendría su correlato al nivel de la situación analítica, en el problema de la *asimetría*, que referimos antes al hablar de "todos los colombianos somos desplazados". De donde se deriva la centralidad para este planteamiento del carácter explícito de la demanda de análisis y de la construcción explícita de la demanda de intervención. Tendría su correlato igualmente en el escamoteo del problema del poder, en la situación analítica institucional, que clausura el acceso a la transferencia - gracias a una ilusión grupal de simetría por ejemplo -. Ilusión que en tanto que compulsión repetitiva, clausura igualmente la posibilidad de administrarse con la explicitación de la mirada del otro y clausura por tanto la posibilidad de ser autónomos.

Es de esa posibilidad que nos habla Baz (s/f), en el caso específico de los grupos :

> *"Nuestra hipótesis metodológica es que los procesos de la subjetividad que aparecen en el grupo, tramada desde el deseo y la dimensión institucional, se expresan en metáforas, que a manera de hablar de la poesia (poiesis), evoca los nudos y las batallas que posibilitan la escena grupal." (p.87)*

Habría una alta probabilidad de que fuera esta la problemática a la que se referían las intervenciones - reproducidas más arriba en el parágrafo 3, del capítulo 2 -, entre las que se cuenta la de Adhele Hugo, en el sentido de destacar la importancia, en nuestro trabajo, de explicitar el poder a todos los niveles, en el entendido de que - parafraseando de nuevo a Foucault -, "ostentar el poder es antes que nada sustraerse a la mirada del otro" (Foucault, 1976).

Mientras menos el poder se exponga a esa mirada, es decir mientras más su fuente sea inaccesible al común de los mortales, más ese poder será dominio ilegitimo y ejercido con tiranía. La historia presente y la pasada, particularmente en la experiencia de las sociedades

[8] O en la fascinación por los armamentos , la clandestinidad o la apología del misterio en las formaciones militares de este y de otros continentes ("*il mitra lucidato*" : la metralleta resplandeciente, de los años de plomo italianos).

heterónomas, dan a este respecto montañas de ejemplos (Miranda, 1998, Op. Cit.). El poder oculto y la imposibilidad de administrar sus efectos, es en este caso el telón de fondo que ha servido siempre para activar el mecanismo de la culpa - dimensión intersubjetiva de lo que en el imaginario profético correspondería al temor a Dios -, convirtiendo esta en la moneda de intercambio - en el mecanismo repetitivo que en la clínica sirve al paciente para defenderse de la realidad de la muerte total -, entre "poderosos arrepentidos y desvalidos victimizados". Los ejemplos de los cooperantes[9] venidos de los países industrializados para "trabajar por los pobres", nos dan multitud de ejemplos a menudo patéticos de lo que Brukner (1983) llama "el sollozo del hombre blanco".

> *"La mirada que los occidentales dirigen al Sur, la hemos clasificado en tres rubros: la solidaridad, modalidad del estar-juntos; la compasión, modalidad del estar-en-el-lugar-de; y el mimetismo, categoría del ser-como. (...)"(Bruckner, 1983, p.16)*

La política, entendida en términos de poner a discusión la cosa pública, la educación y el psicoanálisis, esos "tres trabajos imposibles" (Castoriadis, 1990, pp.96), irían a contra corriente de esta versión del poder oculto. Poder que opera sobre la culpa repitiendo en la figura del experto, del profeta, del combatiente en la montaña, el carácter mítico de la institución y el poder infranqueable del padre primitivo.

Lo opuesto al poder oculto sería aquello que haría, de la demanda de intervención, una invitación a retomar los términos de un contrato explícito - como en la demanda de análisis o de intervención institucional -, por la vía de una ritualidad interactuante con la oferta, en tanto que simulacro. Parafraseando a Mier[10] ese simulacro que al recrear "positivamente" el sentido profundo del ritual - "creando campos de identidad" como en la transferencia -, y en tanto que vehículo para arrancar a la repetición *ensídica* conjuntista-identitaria, la posibilidad de confirmar o usurpar radicalmente ese sentido, apunta a la autonomía de los sujetos.

Precisamente prestarse a dicho simulacro, asumir el carácter desafiante que *el otro* , no como diferente sino como alteridad, le da al sentido (Mier), nada tiene que ver con la culpa, "psiquica o histórica". Prestarse a dicho simulacro sí tiene que ver y mucho con la liberación de la tiranía del *discurso del otro todopoderoso, fuente exclusiva del sentido y amo de la significación por tanto,* por la via de su develación : del "Où était Ça, Je dois devenir" al "Où Je suis, Ça doit surgir"[11]. Es este el sentido profundo de la formula *ejercer*

---

[9] O del "miedo" de intervenir en procesos "propios" a las comunidades tradicionales.

[10] En réplica al documento Interpretar el decir del desarraigo o el desarraigo del decir.

[11] Del "donde estaba el ello, yo debo devenir" al "donde yo estoy (o soy), el ello debe surgir", ver Autonomie et aliénation en C. Castoriadis, 1977, p. 138 y sigs.

la autonomía autolimitandose y asumiendo la emergencia. Autolimitación que, en el caso de la interpretación presente, está dada por la perspectiva de crear capacidad de gestión autónoma, en el ámbito en el que dicha interpretación se traduce al plano ejecutivo del mandato humanitario. Esa autolimitación cobra vigencia en las líneas de este documento y en el contexto de lo que se denomina *proyectoaguatinta.*[12]

Interrogando a la institución del mandato

Es claro que sugerir la mirada interrogativa de los usuarios del mandato, sobre la institución de este, no se basa en un postulado voluntarista. Resulta evidente el hecho de que, dicha evaluación, no puede llevarse a cabo más que por la vía de un modelo de intervención. En este modelo paralelamente a la adquisición de destreza para opinar y juzgar, los usuarios van consolidando una cultura política, en donde el principio básico radica en formular la aseveración presente: "puedo y es deseable que observe las instituciones de los otros si y solo si, en la medida en que, la misma severidad crítica la dirijo hacia mis propias instituciones".

Es en esa medida en que pueden ser asumidos, en el ámbito del ejercicio del mandato, los principios de remoción en todo momento de los magistrados, de evaluación por los usuarios de la intervención técnica de los expertos, que son también removibles. Es en la medida de esa transversalidad, que tiene lugar la negativa a toda cultura de la representación y a todo límite impuesto, desde afuera, para la reflexión. Representación considerada aquí como contraria al proyecto de autonomía y por tanto a la interrogación continuada sobre la institución.

Son ampliamente conocidas en el medio humanitario las distintas versiones de la incorporación de las poblaciones dichas "meta", a los procesos de planificación y evaluación de los programas[13]. Estamos convencidos de que esa participación no puede

---

[12] Aguatinta o más exactamente Amparo Aguatinta es una población fronteriza del Estado de Chiapas con Guatemala, habitada por familias migrantes y desplazadas del propio estado y de otras regiones de México. Amparo Aguatinta albergó durante muchos años y hasta la fecha a un campamento de refugiados guatemaltecos, victimas de la "tierra arrasada" de los tiempos de Rios Montt ; durante la década presente se convirtió en lugar de transito de migrantes centroamericanos indocumentados y lugar de operación de traficantes de personas o "polleros" y a últimas fechas fue la sede del hoy tristemente celebre Municipio Autónomo zapatista "Tierra y libertad" , desalojado por el ejercito mexicano. El Proyecto Aguatinta nació hace 8 años cuando trabajé como investigador en ese estado y me propuse documentar y reflexionar en torno al gradiente de migraciones que pasan por la frontera sur, en base a los diversos móviles que las alientan. Ese proyecto, vista la historia reciente de Amparo, no podia llamarse más que proyectoaguatinta. Un aporte estratégico de este análisis está contenido en el apartado "Red de centros de recepción para personas en tránsito" en el reporte por mi elaborado para el Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados que lleva por título "Perspectiva Regional de la Situación Migratoria y su impacto en el Refugio", en preparación de la reunión entre esa agencia y el Secretariado Episcopal de América Central, realizada en San José de Costa Rica, Julio de 1998 (no publicado).

[13] Una de las más socorridas es la Evaluación rural participativa, cuya terminología de rigor basada en la denominada "educación popular" ha sido recientemente puesta en duda por importantes organizaciones guatemaltecas unas desde la dicha "Cosmovisión maya" y otras desde el rechazo de dicha "metodología" como una variante del paternalismo encubierto en boca de interlocutores cargados de culpa. El referente teológico de

deshacerse de sus rasgos de democracia representativa, en la medida en que no incorpore el problema de la libertad, la igualdad y por tanto el de la justicia, a los criterios para discernir entre una decisión y otra. Esto último remite, necesariamente a analizar la institución del mandato.

Es decir la evaluación y la participación sustantiva en esta, de las poblaciones que son clientela del mandato humanitario, no puede dejar de ser del ámbito exclusivo del *estado de ley* y pasar al ámbito del *estado de derecho*, más que en la medida en que acceda a la interrogación radical del ¿para que ?. Y ese ¿para que ? conduce derecho al problema, que ya planteamos en el capitulo 7 y que tiene que ver, en lenguaje popular con la pregunta : ¿que sociedad queremos ?. Pregunta a la que, desde la postura que subyace a estas líneas[14], respondemos : la sociedad que queremos, es la sociedad autónoma.

Anotaciones finales.

Gracias a los cambios introducidos por Freud en torno a los años 20, es posible en este documento hacer - partiendo de la manera en que se vinculan pulsión de muerte y repetición, vía transferencia negativa y pulsión de vida y búsqueda de placer, con transferencia positiva en la situación analítica -, el análisis del mandato humanitario en boca de los equipos que intervienen a poblaciones desarraigadas. Respecto a esos conceptos de la teoría psicoanalítica, Radosh[15] nos dice :

> *"En la situación transferencial, lo "positivo" de la repetición, tendría que ver con que ayuda a la posibilidad del recuerdo y de la elaboración, pero precisamente para lograr "desmontar", "desanudar", dicha repetición. Si ésto no se logra, no hay cambio posible y la transferencia se convierte en negativa y el análisis se interrumpe."*

Este señalamiento, como pudimos ilustrar a lo largo de las páginas anteriores, hace pensar en el modo en el que Castoriadis, retomando a Freud, habla de las "profesiones imposibles", al referirse a la la pedagogía, la política y el psicoanálisis. Las tres tienen que trabajar, según este autor, en la búsqueda de la autonomía partiendo de la base de una autonomía que todavía no existe (Castoriadis, 1990, pp. 96 y 97). De este trabajo depende que la repetición no se convierta en transferencia negativa.

Pudimos analizar la manera en que la sociedad tradicional como forma heterónoma, ejemplificada mayormente por la sociedad religiosa, realiza dicha transferencia negativa por la via de la repetición contenida en la metanorma que cancela la posibilidad de cuestionarse radicalmente y que esta contenida en el designio : *todo el poder proviene de Dios.* Al contextualizar la significación del desarraigo, en el magma de significaciones representado por la institución del mandato, establecimos que en una sociedad dada el

---

esas dos "metodologías" la ERP y la Educación Popular no obstante una cierta sofisticación de rigor, es evidente.

[14] Por si no se había entendido.

[15] en comunicación personal

origen de la institución y el de la sociedad misma son identificados y articulados en base a la creación de un tiempo y un espacio específico. Es este espacio y este tiempo el que pudimos ilustrar, como creaciones por un lado del imaginario profético y por otro del imaginario democrático. En el punto de tensión entre estos dos imaginarios se estableció la especificidad de la significación del desdarraigo.

En el sentido apuntado, reiterando la modalidad por medio de la cual viene construida la noción de desarraigo, esta sería aquello que refiere al mito de la *tierra perdida*, mito funcional al mandato en versión del imaginario profético. La universalidad retórica - no apuntalada en un proyecto de sociedad realmente universal -, de los derechos humanos caería igualmente en la tentación de trabajar esa noción, como perteneciente a la dimensión mitológica de la propia institución, cuyo ecceso, por todos conocidos, es el sociocentrísmo y el fenómeno burocrático en los establecimientos.

> *"Yo pienso que una de las funciones contemporáneas del simple discurso sobre "los derechos del hombre" y el "individualismo" es la de disimular una huida ante la responsabilidad política e histórica. (Castoriadis, 1977-86, p. 110)*

Conviene ver aquí el paralelismo, sugerido en el capítulo 7, entre la tendencia a la formación de compromiso de la religión y la tendencia a la representación política, ambas como renuncia al ejercicio de la autonomía. En el segundo caso, renuncia como paradójico desenlace de la tradición que emana de la Revolución Francesa y que se perpetúa en las dichas democracias representativas.

En este contexto un señalamiento se impone : en un renovado abordaje del fenómeno migratorio, sostengo que los migrantes - entre quienes se encuentran aquellos que han dejado su lugar de origen por motivos ligados a la violencia y cuyo derecho a la protección internacional debe ser respetado rigurosamente -, no necesariamente tienen que volver a *su tierra*. Lo que si es una condición indispensable, en la perspectiva de una verdadera democracia como único camino hacia la universalización del mandato - en donde la libertad es imposible, sin la igualdad -, es que se deben suprimir aquellas condiciones que hacen que estos se vean forzados a abandonar sus comunidades. Igualmente se deben suprimir aquellas condiciones que en el transito y en su lugar de destino, vulneran sus más elementales derechos.

Reiterando concluiría que la denominada gestión de la migración, es una medida técnica cuyas posibilidades para el ejercicio pleno del estado de derecho, de amplios sectores de la población en el mundo, se reducen a un puro espejismo. Como la *polis* no es nada sin la mitología[16] ; la constitución no es nada sin la jurisprudencia y el privilegio supremo del ciudadano común, de dictar los términos en el derecho consuetudinario, por ejemplo. De igual modo el mandato de los magistrados es un puro cascaron sin la democracia directa

[16] en el mundo griego la religión esta por supuesto muy presente no obstante esa se mantiene alejada de los asuntos comunes.

que los hace evaluables e intercambiables, en todo momento. En consecuencia el mandato no es nada sin la sumisión explícita y transversal de la capacidad autoinstituyente de la propia sociedad y por tanto, de su convicción de ejercer la autolimitación como forma de asumir la propia autonomía.

La tragedia para el mundo clásico como exhibición de los efectos de la *hubris*[17], posee también una significación política muy clara : el llamado constante a la autolimitación (Castoriadis, 1996, p. 168). Es en este sentido que la democracia sería un régimen trágico. El ejercicio explícito del mandato, como desenlace de un imaginario que se sabe el origen de las instituciones, es aquello que se impone la sociedad como autolimitación, ante la incesante emergencia de lo nuevo. Ese nuevo que, repito, no por serlo deja de ser en ocasiones, además de sublime, francamente monstruoso[18].

En el contexto de los equipos que atienden a desarraigados podemos decir - recapitulando -, que idealmente en un primer momento la explicitación en cuestión, facilitada por una intervención institucional, se aboca a *identificar el encargo* que subyace a la demanda y a analizarlo. El *mandato humanitario y la construcción en actos del concepto de desarraigo,* se revelan entonces como una realidad vigente y actual del colectivo, despojándose de toda condición mítica.

En un segundo momento el *análisis del encargo* conduce a una interrogación sobre la *implicación del colectivo,* con respecto al objetivo declarado y presente en la demanda. Este análisis de la implicación - análisis de la contratransferencia -, conduce a entender los niveles en los *que el mandato*, en *versión heterónoma*, funciona como una contratransferencia negativa. Nueva tentativa de ocultar la emergencia instituyente y de reenviar el origen de la institución a una instancia extrasocial.

Las respuestas a la tercera pregunta del ejercicio de los Talleres de Experiencias Solidarias, sobre las vivencias del desarraigo, corresponden al momento en que el análisis y la *explicitación de los niveles transferenciales y contratransferenciales*, se traducen a la institución. Lo hacen como formulación explícita del colectivo de su facultad instituyente, cristalizada en un *nuevo acuerdo* - muy a pesar de los fóbicos del instituyente -. Este tercer momento corresponde al estadio en que *la autonomía es ejercida por el colectivo*, ejercida gracias a la explicitación de la *autolimitación en el grupo*.

En esta óptica el *hacia donde* entonces sería, desde la intervención institucional con vistas a la autonomía y a la gestión autónoma, un movimiento autorreflexivo, facilitado por la intervención desde los equipos. Esquemáticamente una intervención en un movimiento, hacia adentro y de ahí hacia la población; de esta hacia adentro y de ambos hacia la institución del mandato. La misma intervención sería, entonces, sobre todo un acto orientado a d*estotemizar la institución social* de ese mandato[19]. Autorreflexividad que -

[17] Sería aquello que siendo parte de la propia sociedad debe ser limitado por el bien común.
[18] Como la violación y el embarazo forzado como técnica de limpieza étnica, las cámaras de tortura en el cono sur de la época del Terrorismo de Estado o los campos de exterminio.
[19] Propósito que está en el origen de este acto de escritura.

como discutiéramos en otra parte de este documento, a propósito de la negativa de Mier a concebir que una comunidad tenga acceso a su propia dimensión simbólica -, sin pretender "agotar el imaginario" simplemente lo asume, en su dimensión tanto instituyente como instituida, como fuente primera de la propia institución.

Si hoy la tarea principal es combatir la burocratización del mandato, en las organizaciones humanitarias, como vía privilegiada para realizar la sociedad autónoma. Ese combate pasa por la gestión de ese paralelismo, entre mandato y supervisión, en tanto que versiones de autolimitación que deben ser "explícitadas" , así como por la gestión de sus consecuencias para la autonomía de grupos e instituciones. A este planteamiento correspondería, en el plano conceptual que desde este documento sostenemos - en lo que se ha denominado la "etnografía como técnica de desarraigo" - , el pasaje del "je est un autre" a "l'autre est un je"[20].

Forma esta positiva de recuperar el *cosmopolitismo imaginario*, en donde el etnógrafo sería el exiliado absoluto de "todas" las sociedades (Aranzadi, 1996) -¿el ser de frontera en Freud ?-. El exiliado absoluto de todas las sociedades, con la excepción de una en dónde el exiliado encontraría *su tierra en el desarraigo* : aquella en donde la autoreflexividad, la propia finitud como convicción esencial y la búsqueda de los espacios de emergencia del ex-nihilo, es su indispensable condición explícita de existencia. Esa sociedad se llama la sociedad autónoma.

Rafael Miranda
Junio de 1999
rafterr@laneta.apc.org

[20] "yo es otro" a "otro es yo".

Bibliografía[1]

1. **ACNUR** : La situación de los refugiados en el mundo", Ginebra, **1995.**
2. **ACNUR & IIDH** : **El derecho a hablar y a ser escuchadas**, documento presentado en el Foro Regional sobre Derechos Humanos, Refugiados y Migraciones en América Central, SICA, Consejo Centroamericano de Procuradores de Derechos Humanos, ACNUR,IIDH,OIT,UNICEF y OIM, San José de Costa Rica, Octubre de **1996**.
3. **Aguayo,** Sergio : El Éxodo Centroamericano**,** consecuencias de un conflicto, Secretaría de Educación Pública, México **1985.**
4. **Alberoni**, Francesco : Movimento e istituzione, teoria generale, Il Mulino, Bologna, Italia, **1981**
5. **Amnistia Internacional :** Defensores de los Derechos Humanos en Primera Linea, América Central y México, EDAI, España, (en particular **"Declaración de principios"** en p.46), **1996.**
6. **Amnistia Internacional** : Receta para el cambio, Los profesionales de la salud y la exposición de violaciones de Derechos Humanos, Secretariado Internacional, Londres, Reino Unido, Mayo de **1996.**
7. **Amatti ,** Silvia**:** Algunas reflexiones sobre la tortura para introducir una discusión psicoanalítica, IPSO Newsletters, no. 2, abril de **1976**.
8. **Ansart,** Pierre : Fenomenología en Las sociologías contemporáneas, Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina, **1992.**
9. **Anzieu**, Didier :
   - **El Grupo y El Inconsciente**, Lo imaginario Grupal (Tercera Edición), Biblioteca Nueva, Madrid **1993**.
   - **Teoria General de la Circulación Fantasmática en Grupo**, en fotocopias, s/ Editorial, **s/f.**
10. **ARMIF** : "Propuesta para el Consejo Centroamericano de Procuradores y Defensores de los Derechos Humanos, en Relación con el Tema de la Población refugiada y desarraigada en América Central" en fotocopias entregadas por la Presidencia de ARMIF **1997**.
11. **Aranzadi**, Juan : El mito del "exilio" etnográfico en la obra de Levy-Strauss, en Archipiélago 26-27, Editorial Archipiélago, Barcelona **1996.**
12. **Arsinov**, Petr : La rivoluzione anarchica in Ucrania, storia del movimento machnovista (1917-21), Sapere edizioni, Milano, Italia, **1972**
13. **Avilés**, Pedro : Migrantes en Estados Unidos, Comité Latino de Derechos Civiles, ante el Panel Forum "El Salvador : las migraciones forzadas" convocado por Concertación Nacional de Refugiados, Retornados y Desplazados de El Salvador y Asociación Regional de las Migraciones Forzadas, San Salvador **1996**.
14. **Baz,** Margarita : El dispositivo grupal como instrumento de investigación : cuestiones metodológicas, UAM, **s/f**
15. **Bleger**, José : Psicoanálisis del encuadre psicoanalítico en Simbiosis y ambigüedad, Paidos, Buenos Aires, Argentina, **1972**.
16. **Boesie**, Etienne de la: "El discurso de la servidumbre voluntaria" (libro 16) s/f, s/l.

[1] Todas las citas en castellano que se refieren a títulos en lengua extranjera, fueron traducidos por el autor.

17.**Brisson,** Maryse :

- **Migraciones...¿Alternativa insólita ?**, Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica, **1997.**
- **Ciudadanía y Desarraigo**, Pasos No.7 1998, Numero especial Departamento Ecuménico de Investigación, San José de Costa Rica **1998.**

18.**Brukner,** Paul : Le Sanglot de l'homme blanc, Tiers-Monde, culpabilité, haine de soi, Seuil, Paris, Francia, **1983.**

19.**Bustamante** Jorge, A. : Migración de México a Estados Unidos : un enfoque sociológico", en Secretaria de Relaciones Exteriores-Subsecretaría "A" (coord. y comp.) La migración laboral mexicana a Estados Unidos de América : una perspectiva bilateral desde México, 1a de. México : Instituto Matías Romero de Estudios Diplomáticos, SER, **1994**.

20.**Bordieu**, Pierre : La ontología política de Martin Hidegger, Paidos Básica, Barcelona, Buenos Aires, México, **1991**.

21.**Camacho**, Carlos : Los primeros mayas del Siglo XXI : Reflexiones en torno al cambio social en las comunidades de retornados del norte de Guatemala" en fotocopias **1995**.

22.**Carta de Compromiso** del Consejo Centroamericano de Procuradores de los Derechos Humanos, Presidencia, sobre la problemática de la Población Desarraigada Establecida en los Países de América Central, Consejo Centroamericano, ACNUR, San José de Costa Rica, **1996.**

23.**Cassalet Ravena**, Mónica y **Comboni Salinas**, Sonia (coord.) : Consecuencias psicosociales de las migraciones y el exilio Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, **1989**

24.**Castillo**, M. Angel :

- **Migración, Mujeres y Derechos Humanos** en Raquel Barceló, Maria Ana Portal, Martha Judith Sanchez (coords.) Diversidad Etnica y Conflicto en América Latina. Organizaciones Indígenas y Políticas Estatales, 1a de. Universidad Nacional Autónoma de México-Plaza y Valdés Editores, México, Vol. No.1, **1995**)
- **Dinámica Inmigratoria y cambios jurídicos recientes en México ¿cambios de fondo o modificaciones de forma ?** en IV conferencia Latinoamericana de población, La transición demográfica en América Latina y el Caribe, ABEP, CELADE, IUSSP, PROLAP, SOMEDE, México **1993**
- **"La economía centroamericana y la inmigración a México"**, en Comercio Exterior Vol. 43, Agosto de 1993, México, **1993**.
- **Contexto Regional y Migraciones a la frontera sur de México** en Secuencia No 25, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México DF enero abril de **1993.**
- **Tendencias recientes de la migración en América Latina** : "El Salvador, Guatemala y Nicaragua : fuentes de divisas externas, 1980-1989 en Perfiles Latinoamericanos, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Año 4 No.6 Junio de **1995.**

25.**Castoriadis** Cornelius :

- **L'institution imaginaire de la societé**, Seuil, París **1975.**
- **Aspects du teukhein** en L'institution imaginaire de la societé, Seuil, París **1975.**

- **Imaginaire radical, societé instituante, societé institué** en L'institution imaginaire de la societé, Seuil, París **1975.**
- **Psicoanálisis y política** en El mundo fragmentado, Eds. Nordan-Altamira, Montevideo Uruguay, **1990**
- **Los destinos del totalitarismo** en Revista Comunidad, febrero-marzo, Estocolmo, Suecia, **1985**.
- **Anthropologie philosophique**, en Fait et à Faire, les Carrefours du labyrinthe V, SEUIL, París, Francia, **1997.**
- **Tiers monde, tiersmondise et democratie** en Domaines de l'homme, Les carrefours du labyrinthe II, Seuil, Paris, **1977-86.**
- **Marxisme-Leninisme : la pulvérisation** en La Montée de l'insignifiance, les carrefours du labyrinthe IV, SEUIL, Paris, France, **1996.**
- **Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique** en Fait et à Faire, les carrefours du labyrinthe V, SEUIL, París, Francia **1997.**
- **La psychanalyse, projet et elucidation**, en Les Carrefours du labyrinthe, Seuil, París, Francia, **1978.**
- **Freud, la societé et l'historire** en La montée de l'insignifiance, Les Carrefours du labyrinthe IV, SEUIL, París, France, **1996**
- **La democracia como procedimiento y como régimen**, en Vuelta 227 Octubre, México, **1995**
- **La logique des magmas et la question de l'autonomie** en Domaines de l'homme, Les carrefours du laberynthe II, Seuil, París, Francia, **1977-86.**
- **Psychanalyse et societé I**, en Domaines de l'homme, Les carrefours du laberynthe II, Seuil, París, Francia, **1977-86**
- **L'imaginaire : la creation dans le domaine social-historique** en Domaines de l'homme, Les carrefours du laberynthe II, Seuil, París, Francia (existe traducción : El campo de lo social histórico, en Revista estudios # 4, filosofía/historia/letras/ITAM, México) **1977-86.**
- **Institution de la societé et religion**, en Domaines de l'homme, Les carrefours du laberynthe II, Seuil, París, Francia, **1977-86.**
- **La *polis* grecque et la création de la démocratie**, en Domaines de l'homme, Les carrefours du laberynthe II, Seuil, París, Francia, **1977-86.**
- **Los intelectuales y la historia,** en El mundo fragmentado, Eds. Nordan-Altamira, Montevideo Uruguay, **1990**
- **La revolución ante los teólogos,** en El mundo fragmentado, Eds. Nordan-Altamira, Montevideo Uruguay, **1990**
- **Le noyau manadique du sujet originaire,** en L'institution imaginaire de la societé, Seuil, París, Francia, **1975**
- **Psicoanálisis y Política,** en El mundo Fragmentado, Altamira, Nordan Eds. , Uruguay, **1990**
- **Héritage, hétérogénéité et creation dans l'histoire européenne**, en Fait et à faire, Les Carrefours du labyrinthe V, Paris Francia, **1997**
- **Stopper la montée de l'insignifiance**, Contre le conformisme généralisé, en Le Monde Diplomatique, Agosto de **1998**.

- **Reflexiones sobre el racismo,** en El Mundo fragmentado, Nordan-Altamira, Argentina-Montevideo **1990**
- **Imaginaire politique greque et moderne**, en La montée de l'insignifiance, Les carrefours IV , SEUIL, París, Francia **1996**
- **La Crise du processus identificatoire**, en La montée de l'insignifiance, Les carrefours du labyrinthe IV, Seuil, Paris, France, **1996**
- **L'institution filosophique du temps,** en L'institution imaginaire de la societé, Seuil, París, Francia, **1975**"
- **L'institution et le symbolique,** en L'institution imaginaire de la societé, Seuil, París, Francia, **1975**

26. **Castrejón, Efren :** Como arribaron a la República Mexicana las concepciones del anarquismo, en Tierra y libertad, México D.F., No. especial **1973**
27. **Centro Binacional de Derechos Humanos :** "Informe sobre la situación de los derechos humanos del migrante centroamericano en la frontera", Tijuana (enero - febrero) (CBDH) **1988-1989**.
28. **Comisión Nacional de Derechos Humanos de México** : Informe sobre las violaciones a los Derechos Humanos de los inmigrantes, Frontera Sur, primera edición abril de **1995**.
29. **Consejo Centroamericano de Procuradores de los Derechos Humanos :** Carta de Compromiso, sobre la problemática de la Población Desarraigada establecida en los países de América Central, Tegucigalpa, Honduras, noviembre de **1995**.
30. **Cordero**, Ricardo : Evaluación del proceso de reinserción de la población CIREFCA, en las regiones Central y Norte de Nicaragua, ACNUR, Costa Rica, mayo **1996**.
31. **Cornelius**, Wayne : "From Sojourners to Settlers : The Changing Profile of Mexican Inmigration to the United States" en Jorge Bustamante, Clark Reynolds and Hinojosa-Ojeda Eds. U.S Mexican Relations : Labor Market Interdependence. Standford, CA : Standford University Press **1992.**
32. **Consulta Ecuménica Global,** 6-11 de noviembre 1995, La Misión Profética de las Iglesias en Respuesta al Desplazamiento Forzado de las Personas, Addis Abeba, Etiopia - en particular, el No.1 Un llamado a todas las iglesias en todas las sociedades, **1995**.
33. **CIREFCA III** Síntesis de las estrategias nacionales en favor de las poblaciones y áreas mas afectadas por la extrema pobreza, los conflictos y el desarraigo, Reunión Internacional, Ciudad de México Junio de **1994**.
34. **Consejería en Proyectos para Refugiados Latinoamericanos :** Los Nicaragüenses en Costa Rica, Enfoque de una Problemática, de Luis Samandu y Ricardo Pereira, San José de Costa Rica, **1996**
35. **Consejo Económico y Social** : **Migración Internacional y Desarrollo** : Cuestiones Económicas y ambientales, Informe del Secretario General, Periodo de Sesiones Sustantivo de 1995, Ginebra, Suiza, **1995**.
36. **Conferencia Internacional sobre Refugiados Centroamericanos** (CIREFCA), Declaración de Compromisos en Favor de las Poblaciones Afectadas tanto por el Desarraigo como por los Conflictos y la Extrema Pobreza, en el Marco de la Consolidación de la Paz en Centroamérica, Tercera Reunión Internacional del Comité de Seguimiento, Ciudad de México, Naciones Unidas, **1994** .

37.**Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo,** El Cairo1994, Capitulo X, que lleva por título : Migración Internacional y Desarrollo, P.71-79, FNUAP, Fundación Arias para la Paz, UNICEF, Serie Construyendo el Futuro, No.31995, San José, **1994.**

38.**Copelon,** Rhonda : Gendered War Crimes : Reconceptualizing Rape in Time of War. No 21, **s/f,** s/l

39.**Daltoé, Marissônia**, Hna : Una visión pastoral del perfil del agente de pastoral y desafíos de la pastoral de la movilidad humana en el mundo actual (Directora de Pastoral por la Comisión Episcopal Mexicana de Movilidad Humana) en Encuentro de Expertos : http://www.celam.org/encuentro_de_expertos_**1998**.htm.

40.**Deleuze**, Gilles : ¿ Que es un dispositivo ? en Balbier, E. et al., Michel Foucault Filósofo, Gedisa, Barcelona, España, **1990**.

41.**Deveraux,** George : De l'angoisse a la methode dans les sciences du comportement Flamarion, Paris, **1980**.

42.**Declaración Universal de los Derechos del Hombre**, ONU 1948, Publicación de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, El Salvador, **1997**.

43.**Declaración de San José** sobre Refugiados y Personas Desplazadas, Coloquio Internacional en Conmemoración del Decimo Aniversario de la Declaración de Cartagena sobre Refugiados, San José, 5-7 de diciembre de **1994**

44.**Declaración de Cartagena sobre Refugiados**, Coloquio sobre la Protección Internacional de los Refugiados en América Central, México y Panamá, Cartagena, 19-22 noviembre de 1984, Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, Oficina Regional para América Central y Panamá, Gobierno de la República de Costa Rica, San José **1994** .

45.**Diccionario enciclopédico**, Ed. Grijalbo, Barcelona **1986**

46.**Dilva Stipp**, Hna.: La lucha por más vida, El refugiado, en Encuentro de Expertos : http://www.celam.org/encuentro_de_expertos_**1998**.htm.

47.**Eco**, Umberto : Interpretación y sobreinterpretación, Cambridge University Press, UK, **1995.**

48.**Escobar Latapi**, Agustin, **Bean**, Frank y **Weintraub**, Sidney : La dinámica emigratoria de México, documento presentado ante el Taller de Políticas sobre Dinámica Emigratoria en México, América Central y el Caribe, OIM FNUAP San José de Costa Rica, Junio de **1996.**

49.**El Productor y Centro Alternativas :** Supervisión y Empoderamiento ponencia presentada (no publicada) ante el pleno del Taller de Experiencias Solidarias en Salud Mental VII, Corralones, Guanacaste Costa Rica en noviembre de **1997**.

50.**Escaler**, Narcisa : "New Migration Realities in Post-Cold War Era : Challenges to the Churches" discurso pronunciado ante la Global Ecumenical Consultation on orced Displacement of People, ADDIS ABABA, Etiopioa, **1995.**

51.**Fabregas Puig**, Andrés : Los Procesos de integración de la frontera Sur (México frente a la frontera Sur. México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, (mimeo) , **1984**

52.**Fabregas Puig**, Andrés et al. : La formación histórica de la frontera sur. Cuadernos de la Casa Chata 124. CIESAS del Sureste, México, p 304, **1985**.

53.**Facio**, Alda : Cuando el Género Suena, Cambios trae, Metodología para el análisis de género del fenómeno legal, ILANUD, San José de Costa Rica **1992**.

54.**Farías,** Pablo y **Miranda,** Rafael (Eds.) : Experiencias del refugio centroamericano, perspectivas de salud mental y psicosocial, FMSM, ECOSUR, CISC, Chiapas, México **1994**

55.Farah, Walter, C. : Informe II Conferencia Regional sobre Migración, Panamá 13 y 14 de marzo 1997, El Productor- ARMIF, **1997**

56.**Frente Amplio** Pro Defensa del Migrante : Informe y Conclusiones del Monitoreo realizado por el Frente Amplio Pro Defensa del Migrante , 1997, en fotocopias.

57.**Freelick,** Bill : Entre la Espada y la Pared, La odisea de centroamericanos atravesando México. U.S. Committee for Refugee, Washington D.C. enero de **1991**.

58.Flores Magón, Ricardo : Epistolario revolucionario e intimo, Eds. Antorcha, Centro de Estudios Sociales Práxedis G. Guerrero, México, **1975**

59.**FNUAP UNICEF** : Capitulo X : Migración Internacional, documento emanado de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo, El Cairo 5-13 de septiembre de 1994, FNUAP UNICEF, (Resumen) Fundación Arias para la Paz, San José de Costa Rica **1994**

60.**Foucault,** Michel :

- **Historia de la sexualidad**, la voluntad de saber, S.XXI eds. México **1997**.
- **Prefacio a la transgresión**, en fotocopias, s/l, **s/f**
- **Vigilar y Castigar,** SXXI ed. México **1976**

61.Freud, Sigmund :

- **Esquema del psicoanálisis (1938-1940)**, Paidos, México, **1994.**
- **Más allá del principio del placer, (1920),** Obras Completas, Vol. No. XVIII Amorrortu, Argentina **1992**.
- **Neurósis y psicosis (1924)** Obras Completas, Vol. No. XIX Amorrortu, Argentina **1992**.
- Sepultamiento del complejo de edipo, **(1924)** Obras Completas, Vol. No. XIX Amorrortu, Argentina **1992**.
- **El problema económico del masoquismo (1924)**, en Obras Completas Vol. No. XIX, Amorrortu, Argentina **1992**.
- **Consejos al médico sobre el 'tratamiento psicoanalítico** : Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (**1914**), Obras completas, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, Vol. 12, **1992**
- **Totem y Tabou (1912-1913),** Obras Completas, Vol. No. XIII, Amorrortu, Argentina **1992**.
- **El porvenir de una ilusión, (1927),** Obras Completas, Vol. XXI,. Amorrortu, Argentina **1992**.
- **Segunda Conferencia sobre psicoanálisis, (1909- 1910),** Obras Completas, Vol No. XI, Amorrortu, Argentina, **1992**.
- **Pulsiones y destino de pulsiones, 1915,** en Obras Completas, Vol. No. XIV, Amorrortu, Argentina **1992**.
- **Moises y la religión monoteísta,** 1939 [1934-38], Obras Completas, Vol. XXIII,. Amorrortu, Argentina **1992**.

- **Cinco conferencias pronunciadas en la Clark University** (1909), Obras Completas, Vol No. XI, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, **1992**

62. **Gaines,** Atwood D. (editor): Ethnopsychiatry, The Cultural Construction of Professional and Folk Psychiatries, State University of New Mexico, **1992**
63. **Garcia de Leon**, Antonio : Resistencia y Utopía, Memorial de Agravios y Crónica de Revueltas y Profecías Acaecidas en la Provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia, 1a Ed. Ediciones Era,. 2 tomos, **1985**
64. **Geertz,** Cleford : Descripción Densa : Hacia una teoría interpretativa de la cultura (en fotocopias) S/l, S/E, **S/f.**
65. **Global Update -1997**-Ecumenical Year of Churches in Solidarity with Uprooted People, 10 de October de 1996, Issue #1, Refugee and Migration Service, Unit IV, World Council of Churches, P.O. Box 2100, 1211, Geneva 2, Switzerland, **1996.**
66. **Gonzalez**, Juliana : El Malestar en la Moral, De. Joaquin Mortiz México, **1986.**
67. **Girard,** René : La violence et le sacré, Grasset, Paris, **1972**
68. **Grawitz,** Madeline : Métodos y Técnicas de las Ciencias Sociales 1 y II, editorial Hispano-europea y editia mexicana, México Barcelona, **1984**
69. **Grinberg**, León y **Grinberg,** Rebeca : Migración y exilio, Estudio psicoanalítico, Biblioteca Nueva, Madrid **1996**.
70. **Grinberg,** León y **Grinberg** Rebeca : Identidad y Cambio, Kargieman , Buenos Aires ; 1980, Barcelona, Paidos Ibérica, 3a edición, **1971.**
71. **Gutierrez Zuñiga**, Clementina : Identidad y vínculos de las organizaciones no gubernamentales de apoyo a refugiados en México durante la década de los ochenta, un enfoque psicosocial. Tesis profesional para obtener el título de licenciado en psicología, Guadalajara Jalisco, ITESO, **1997.**
72. **Hamilton,** Nora and **Chinchilla,** Norma S. : Global Economic Restructuring and International Migration : Some Observations based on the Mexican and Central American experience" Articulo presentado de Sistemas políticos y económicos mundiales del Centro Norte-Sur en Miami, **1995**.
73. **Hart,** John M. : El anarquismo y la clase obrera mexicana, S. XXI, México **1984.**
74. **Haraszti,** Miklós **:** Salaire aux pièces, ouvrière dans un pays de l'Est, Combats Seuil, Paris, France, **1976**
75. **Heggenhougen**, Kris and **Drapper**, Alizon : Medical Anthropology and Primary Health Care, EPC Publication No.22, London UK, **1990**.
76. **Hermanas Oblatas** : "La migrante sufre en la frontera Guatemala- México", Hermanas Oblatas dan Hospitalidad en Tecun Uman en Trabajador Católico de Houston, Texas, marzo-abril de 1997, Publicación de Casa Juan Diego Casa de Hospitalidad Vo. XVII No.2, ver Casa Juan Diego Houston Catholic Worker P.O. Box 70113, Houston Texas 77270, **1997**.
77. **Instituto de recursos mundiales y el Grupo de Estudios Ambientales :** El proceso de evaluación rural participativa, una propuesta metodológica, Coedición del, programa de manejo participativo de los recursos naturales, México, No. 1, agosto de **1992.**
78. **IOM** : A preliminary Analysis of Emigration Determinants in México, Central America, Northern South America and the Caribbean en International Migration, Vol XXXII No.2, OIM, Ginebra, Suiza, **1994**.
79. **Kaës, René** : La institución y las instituciones, Buenos Aires, Paidos, **1989**.

80.**Kleinman**, A., **Kaplan**, B. y **Weiss**, R. : "Sociocultural influences". En M. Osterweis et al. (Eds.) Bereavement : reactions, Consequences and Care. Washington : National Academy Press. , **1984**

81.Kojeve, Alexandre : La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel, Pleyade, Buenos Aires, **s/f**

82.Lacan, Jacques :

- **Escritos Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente frudiano**, en Escritos 2, Siglo XXI editores, **1975**
- **El simbólico, el imaginario y el real** , transcrita y en fotocopias, s/l, s/e, **s/f,**

83.La Gaceta Diario Oficial de la República de Nicaragua del Miércoles 20 de Noviembre de **1996**

84. **"Las universidades solo pueden estallar"** Entrevista a René Lourau, por Luis Gómez, UNOMASUNO, Junio de 1986, México, P.15

85.Legendre, Pierre : El amor del censor. Ensayo sobre el óden dogmático, Anagrama, Barcelona **1979.**

86.Lattes y Recchini de Lattes, (citado por Marmora 1996) International Migration in Latin America : Patterns, Determinants and Policies, ECE/UNFPA, Expert Group Meeting on International Migration, Geneva, **1991.**

87.**Lourau,** René :

- **Balance de la intervención socioanalítica**, en La intervención institucional de Felix Guatari et alt., Ed. Plaza y Janés, México **1987.**
- **L'Etat inconsciente**, Minuit, París, Francia, **1978**.
- **Les analyseurs de l'eglise**, Anthropos, París, Francia, **1972**
- **Autodissolution des avant-gardes**, Editorial Galilée, París **1980**

88.Mama Maquin, CIAM : **De Refugiada a Retornada**, Memoria de experiencias organizativas de las mujeres refugiadas en Chiapas, México **1994**

89.**Marmora** , Lelio : El fenómeno migratorio regional en América Central y del Norte, Políticas y Gobernabilidad, OIM, ponencia ante el Foro Regional sobre Derechos Humanos Refugiados y Migraciones en América Central, San José de Costa Rica **1996**.

90.Martin Baró, Ignacio **:** "La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador". Revista de psicologia de El Salvador, **1988**

91.**Martin Baró,** Ignacio. : "Consecuencias psicosociales del desplazamiento forzoso" en Consecuencias psicosociales de las migraciones y el exilio, Cassalet Ravena, Mónica y Comboni Salinas, Sonia (coord.), Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, **1989**

92.Mansour, Sylvie, (Coord.) : L 'enfant réfugié, Quelle protection, quelle assistence ?, SYROS ; Paris, France, **1995**

93.**Martin**, Philip : Emigration Dynamics in Mexico and Central America : The case of Agriculture, ante el Policy Workshop on Emigation Dyunamics in Mexico, Central America and the Caribbean, OIM, FNUAP San José de C. Rica junio de **1996.**

94.Méndez Mercado, Leticia I.: Migración : decisión involuntaria, INI, particularmente la estadística desagregada Cuadro No. 2 "Modificaciones demográficas por Migración en los Estados de la República Mexicana **1960-1980**.

95.**Menjivar**, Cecilia : Salvadorian Migration to the United States in the 1980s, What can we lern about it and from it ?, en International Migration, IOM, Vol. XXXII-3-1994, Ginabra, Suiza **1994**

96.Mier, Raymundo : Edgar Morin : la critica de la cultura y las tensiones de lo imaginario en Sociología y Política, UIA No. 8, México **1996**

97.Michel, Louise : Mis recuerdos de la Comuna (1898) , S. XXI, México, primera edición en español **1973**

98.Miranda, Rafael :

- **"Diagnóstico para el diseño de una estrategia de intervención para la defensa de los derechos humanos de los migrantes en Centroamérica y México"** (Consultoría para), Consejería en proyectos para Refugiados Latinoamericanos (CPRL), San José de Costa Rica, no publicado, **1997.**
- **y Vasquez** Miguel A. : **Selva Zoque, Tierra Tzotzil : la migración indígena a selvas tropicales** en Conservación y desarrollo sustentable en la Selva El Ocote, Vasquez, M.A. y March, I. Eds. ECOSUR, CONABIO, ECOSFERA, Chiapas, México, **1996**
- **"Nuestro mandato en Tecum Uman, esa metropolí del cuarto mundo"** en Acción Concertada, Organo de la Concertación Centroamericana de Organismos de Desarrollo, El Salvador, **1997.**
- **"Una contribución al análisis del racismo y la misoginia en el caso de las poblaciones desarraigadas"**, en Pasos Numero especial 7/1998, Departamento Ecuménico de Investigación (DEI), San José de Costa Rica, **1998**
- **y Newmann,** Elisa: **"Visión de los derechos humanos y la salud desde las Américas"**, documento presentado por los miembros de la Sociedad Internacional de Derechos humanos y Salud de la región de las Américas en la V Conferencia de la Sociedad, Ciudad del Cabo Sud Africa, (no publicado) Diciembre de **1998**
- **"Del desarraigo a la autonomía"**, ponencia presentada en inglés para la V Conferencia Internacional "Conflict, Health and Social Reconstruction", de la Sociedad Internacional para la Salud y los Derechos Humanos en Cape Town, Africa del Sur, (no publicado), 3-6 de diciembre de **1998**.
- "**Perspectiva Regional de la Situación Migratoria y su impacto en el Refugio**", (Consultoría para) ACNUR en preparación de la reunión entre esa agencia y el Secretariado Episcopal de América Central, realizada en San José de Costa Rica, (no publicado), **Julio de 1998**.

99.**Monge**, Bernal : Informe Gira de Trabajo Centroamericana para el seguimiento del Foro Regional sobre Derechos Humanos Refugiados y Migraciones en América Central, en fotocopias, **1997**

100.**Morin,** Edgar : El pensamiento complejo contra el pensamiento único, entrevista realizada por Vallejo, N. publicada en Sociología y Política, UIA, No. 8, México **1996**.

101.**Mounla,** Zina : "Gendered Dangers : Women in Armed Conflicts" Nairobi, Kenya, Mayo, UNIFEM **1997**

102.**Naciones Unidas** : Asamblea General, Convención Internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familias, 25 de febrero de1991, Resolución Aprobada por la Asamblea, **1991.**

103.Nations, James y **Night,** Ronald : The evolutionary potential of Lacandon-Maya sustained yield tropical forest agriculture en Journal of Anthropological Research Southern Methodist University in Dallas, Texas y Centro de Ecodesarrollo, México D.F., volume 36 number 1 spring **1980**

104.**Otim**, Ben : UN information document-notes for speakers, Human Rights. NY UN 1993, en Caught in the Crossfire : Dilemmas of Human Rights protection in Former Yogoslavia, Volonteers Against Conflict, United Nations Volunteers, United Nations University Press, Tokio, New York, Paris 1996

105.**Olivera,** Mercedes, **de Montis** Malena, **Meassik**, Mark : Nicaragua : El Poder de las Mujeres, Cenzontle, Colección Realidades, Nicaragua, Julio de **1992**.

106.**O'Dogherty**, Laura : Centroamericanos en la Ciudad de México, Desarraigados y en el Silencio, Academia Mexicana de Derechos Humanos, OXFAM, México, **1989**.

107.**OIM** : Instrumentos Migratorios para la Integración de América Central, PROCAM, OIM, **1995**

108.**ONU** Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, Nueva York, **(1979)**

109.Pastoral de Movilidad Humana : "Movilidad Humana" publicación de la Conferencia Episcopal de Guatemala-, Guatemala, CA, año **1996.**

110.**Perez** Sainz, J.P. y E Castellanos de Ponciano (Coords.) Mujeres y empleo en la ciudad de Guatemala, FLACSO, Guatemala **1991**.

111.**Pérez Villanueva**, Joaquin : La Inquisición Española, S.XXI, España, **1980**.

112.**Perrés**, José :

- **Freud : ¿Sujeto político y Crítico de su Cultura ?,** Ponencia para el seminario de especialización : Democracia, autoritarismo, intelectuales : Reflexiones para la Política al final del milenio, FLACSO, SIDE, UAM-X, UNAM, México, **1996**
- **Apéndice : Freud y sus epistemologías, Aportes para una epistemología Freudiana**, en fotocopias, **s/f**.
- **"El complejo de Edipo en la obra de Freud, constitución diacrónica de un concepto"**, La nave de los locos, No.9, Morelia Michoacán, México, **1985**.

113.**Riquelme,** Horacio, (Ed.) : Era de nieblas, Derechos Humanos, Terrorismo de Estado y Slud Picosocial en América Latina, Editorial Nueva Sociedad, Caracas Venezuela, **1990**.

114.**Radosh**, Silvia : Aspectos técnicos del psicodrama psicoanalítico, Ponencia para el ciclo Enfoques actuales para la psicoterapia dinámica, **1978**.

115.Richard, Pablo : "El Futuro de la Iglesia de los Pobres, Identidad y Resistencia en el Sistéma de Globalización Neo-Liberal", en Pasos No. 65, Departamento Ecuménico de Investigación, San José de Costa Rica, Mayo-Junio (?), **s/f .**

116.**Rodríguez,** Gabriela : La mujer migrante nicaragüense en Costa Rica, un llamado a la solidaridad entre mujeres, ARMIF, San José de Costa Rica, **1996**

117.**Saal, F.** : Algunas diferencias políticas de la diferencia psíquica de los sexos en la bella (in)diferencia, a cargo de Marta Lamas y Frida Saal, S.XXI Eds. México.

118.**Sabine**, George H. : Historia de la teoría política, FCE, México **1975**

119.**Sierra**, Gloria y **Olivera**, Mercedes : La mujer en el marco jurídico relativo a las personas refugiadas y repatriadas, Centro de Investigación y Acción de la Mujer Latinoamericana, Editorial Ciencias Sociales, Managua Nicaragua, (ver completa bibliografía respecto a legislación global, regional y nacional), **1992**

120.**Stefani,** Monica **y Suarez,** Ana Maria : Psicoterapias, trabajo comunitario y talleres, Dossiers Bibliográficos en Salud mental y Derechos Humanos. CEDDI, Buenos Aires Argentina, **1992.**

121.**Steiner,** Hery y **Alston**, Philip : International Human rights in context, law, politics, morals Oxford University Press, NY, (particularmente p. 192 Universalism and cultural relativism), **1996**.

122.**Tamez, Elsa** : Migración y desarraigo en la Biblia, en Pasos No.7 Numero especial, Departamento Ecuménico de Investigación, San José de Costa Rica, **1998.**

123.**Thomson** , Marilyn: Women of El Salvador, The Price of Freedom, Zed Books Ltd, , USA, **1986**.

124.**Todorov**, Tzvetan : El hombre desplazado, Taurus, **1998**, España

125.**Tomasi,** Rev. Silvano M. c.s. : The Prophetic Mission of the Churches, Theological Perspectives, Global Ecumenical Consultation on Forced Displacement of People, 6-11 Addis Ababa, November **1995.**

126.**Tousignant,** : "Migration and Mental Health. Some Prevention Guidelines" en International Migration, Quaterly Review Vol. XXX, International Organization for Migration, Comission of the European Communities. Geneva Switzerland, **1992.**

127.UN : "Sexual exploitation and gender-based violence" Gender-based violence : a weapon of war en "Impact of Armed Conflict on Children" UN-General Asambly, NY, p.29-34, 26 de agosto de **1996**

128.United Nations Development Programme : Human Development Report, **1994**.

129.**University of Minnesota :** Rape and War, TC : Refugee Studies Center http ://www.isp.umn.edu/RSC/publicati...efugee_Review/Spring_97/abs.r&w.html

130.**UN :** Violence against women, Selected human rights documents, declarations and treaties, WHO Julio **1997**.

131.UNHCR : Internal Legal Standards : Applicable to the protection of internally Displaced persons : A Reference Manual for UNHCR Staff, Ginebra, Suiza, **1996**

132.Vera, Juan Manuel : Cornelius Castoriadis (1922-1997): la interrogación permanente, Texto publicado en Iniciativa Socialista número 48, Madrid, España, marzo de **1998**

133.Virtual Library on migration and ethnic relations, http : //www.ercomer.org

134.Walkup, Mark : Policy Dysfunctions in Humanitarian Organizations : The role of coping Strategies, Institutions, and organizational Culture en Journal of Refugees Studies Vol. 10, No. 1, **1997**

135.WHO,UNHCR : Mental Health of refugees, England **1996.**

136.**Woytila,** Juan Pablo II : "Mensaje del Santo Padre para la Jornada Mundial del Emigrante y del Refugiado", en Movilidad Humana, Pastoral de la Movilidad Humana, Conferencia Episcopal de Guatemala - Año **1996**.

137.**Zeledón,** Cristina y **Pacheco,** Gilda : Mujeres Migrantes y Derechos Humanos. Necesidad de un reconocimiento específico, ponencia presentada en el Foro Regional sobre Derechos Humanos, refugiados y migraciones en América Central, SICA, Consejo Centroamericano de Procuradores de Derechos Humanos, ACNUR,IIDH,OIT,UNICEF y OIM, San José de Costa Rica, Octubre de **1996**.

APENDICE 1

ıltado del Ejercicio Corralones[1]

ɡunta numero 1 : ¿Me he sentido personalmente desarraigado ?

Respuestas	**valor asignado**
a) (con motivo de los) *"resultados de la elección de 1990 y la entrega a otro partido con orientaciones diferentes del poder político...*(desarraigo como)*...el sentimiento de lo perdido..."*	Exclusión social Exclusión política
b) *"...toma de conciencia de la realidad y participación política de la que el sistema me había excluido..."*	Exclusión del poder
c) *"...viaje a Costa Rica..."*	Exclusión social
d) *"enfrentamiento con otras costumbres y reconstrucción de redes de apoyo...(...)...cuando hablo con las personas desplazadas..."*	Exclusión cultural Despojo de control de procesos de identidad
e) *"...al cortar bruscamente un proyecto de vida..."*	Exclusión social Despojo de control de procesos de identidad
f)*"...transición democrática y expectativas...ausencia de pertenencia y de interpretación* (política*) convocante..."*	Exclusión social y política
g) *"...violencia política, olvido de lugar de origen...pérdida de redes sociales de apoyo..."*	Exclusión social y política
h) *"...pérdida de fuente de empleo..."*	Exclusión social
i) *"...pérdida de redes de apoyo..."*	Exclusión social
j) *"...ruptura de un vínculo...proyecto de vida..."*	Exclusión social Despojo de control de procesos de identidad
k) *"...guerra y ocultamiento por militancia política..."*	Exclusión política, despojo de control de procesos de identidad
l) *"...viaje de estudios..."*	Exclusión social
m) *"...viaje de estudios y desplazamiento hacia la capital..."*	Exclusión social
n)*"...pérdida de objetos... encerramiento... exilio..."*	Exclusión social

rralones seria la finca guanacasteca en Costa Rica, en donde se llevó a cabo el taller.

ñ) *"...lejanía de lugar de origen y corresponsabilidad de grupo..."*	Exclusión social
o) *"...pérdida de objetos...pérdida de personas..."*	Exclusión social extrema y despojo de control de procesos de identidad
p) *"...desplazamiento y pérdida de objetos..."*	Exclusión social
q) *"...pérdida de empleo..."*	Exclusión social y económica
r) *"...pérdida de redes de apoyo..."*	Exclusión social
s) *"...refugio...extrañeza respecto a cultura en lugar de destino..."*	Exclusión social despojo del control sobre procesos de identidad
t) *"...guerra...falta de educación... pobreza..."*	Exclusión social y política
u) *"...estancia forzada..."* (geográfico y cultural)	Exclusión política y cultural

Pregunta numero 2 : ¿Que o quien me ha hecho sentirme desarraigado ?

Respuestas	**valor asignado**
a) *"...nuevo partido en el gobierno..."*	Institución del poder-político
b) *"...la escuela..."*	Institución educativa
c) *"...familia...idioma...cultura..."*	Institución familiar, lengua y poder mediático
d) *"...institución de asistencia..."*	Institución humanitaria
e) *"...duelo..."*	Institución del poder-político
f) *"...exclusión por la crítica... compañeros de militancia..."*	Institución del poder-político (alterno)
g) *"...familia... comunidad"*	Institución familiar y grupo de pertenencia
h) *"...la propia institución..."*	Grupo de referencia u organización
i) *"...extrañamiento..."*	Institución social y poder mediático intersubjetivo
j) *"...rompimiento de un vínculo... divorcio"*	Institución familiar y poder político mediático intersubjetivo
k) *"...la guerra...el ejercito..."*	Institución del poder político, monopolio de la violencia
l) *"...el contexto sociocultural..."*	Institución de poder mediatico
m) *"...las personas nuevas..."*	Institución del poder mediatico intersubjetivo
n) *"...mis padres...los militares..."*	Institución familiar, institución del poder político y monopolio de la violencia
ñ) *"...grupo de referencia..."*	Institución social y poder en procesos intersubjetivos

o) *"...el ejercito..."*	Institución del poder político y monopolio de la violencia
p) *"...militares y paramilitares..."*	Institución del poder político y poder judicial
q) *"...la organización de referencia..."*	Institución social y poder en procesos intersubjetivos
r) *"...cultura ajena..."*	Institución del poder mediático
s) *"...los blancos...mi propia gente...el Estado..."*	Institución del poder mediatico y poder en procesos intersubjetivos
t) *"...la pobreza circundante..."*	Institución social
u) *"...medio social adverso..."*	Institución social

gunta numero 3 : ¿En que circunstancias he dejado de sentirme desarraigado ?

Respuestas	**valor asignado**
a) *"...búsqueda de soluciones a los problemas del país..."*	Proyecto social
b) *"...empleo..."*	Reasentamiento
c) *"...permanencia del sentimiento..."*	Vigencia del desarraigo
d) *"...permanencia del sentimiento..."*	Vigencia del desarraigo
e) *"...en proceso de reconstruir raíces lejos de autovictimizarse..."*	Recursos propios/apropiación de recursos
f) *"...trabajar con excluidos y con equipos que trabajan con excluidos..."*	Equipo y grupo de referencia
g) *"...permanencia del sentimiento..."*	Vigencia del desarraigo
h) *"...en contacto con un equipo que interviene con desarraigados..."*	Equipo y grupo de referencia
i) *"...permanencia del sentimiento..."*	Vigencia del desarraigo
j) *"...protagonismo y proyecto de vida...autoestima..."*	Recursos propios/apropiación de recursos
k) *"...militancia abierta..."*	Ejercicio pleno de derechos políticos
l) *"...en contacto con un equipo..."*	Equipo y grupo de referencia
m) *"...apropiación de espacios..."*	Ejercicio pleno de derechos políticos y sociales
n) *"...recuperación de objetos... de libertad..."*	Restitución, reparación , reelaboración
ñ) *"...al recuperar responsabilidades dentro de grupos e instituciones...en beneficio de los otros..."*	Ejercicio pleno de derechos políticos y sociales
o) *"...recuperar la posibilidad de trabajar en campo..."*	Ejercicio pleno de derechos sociales

p) *"...recuperación de objetos cotidianos, empleo, equipo, redes..."*	Ejercicio pleno de derechos sociales
q) *"...empleo..."*	Ejercicio pleno de derechos sociales
r) *"...integración a la cultura otra..."*	Apropiación de la otra cultura, control del proceso de transculturación
s) *"...vínculos...revaloración de la propia cultura...retorno..."*	Reconocimiento y restitución de recursos propios
t) *"...integración a un equipo...asistencia a poblaciones excluidas..."*	Equipo y grupo de referencia, ejercicio pleno de derechos sociales

Correspondencia de valores asignados en el Ejercicio Corralones

Valor asignado a : ¿Me he sentido personalmente desarraigado ?	**Valor asignado a :** ¿Que o quien me ha hecho sentirme desarraigado ?	**Valor asignado a :** ¿En que circunstancias he dejado de sentirme desarraigado ?
Exclusión social Exclusión política	Institución del poder-político	Ejercicio pleno de derechos sociales
Exclusión del poder	Institución educativa	Reasentamiento
Exclusión social	Institución familiar, lengua y poder mediático	Vigencia del desarraigo
Exclusión cultural Despojo de control de procesos de identidad	Institución humanitaria	Vigencia del desarraigo
Exclusión social Despojo de control de procesos de identidad	Institución del poder-político	Recursos propios/apropiación de recursos
Exclusión social y política	Institución del poder-político (alterno)	Equipo y grupo de referencia
Exclusión social y política	Institución familiar y grupo de pertenencia	Vigencia del desarraigo
Exclusión social	Grupo de referencia u organización	Equipo y grupo de referencia
Exclusión social	Institución social y poder mediático e intersubjetivo	Vigencia del desarraigo
Exclusión social Despojo de control de procesos de identidad	Institución familiar y poder político mediático e intersubjetivo	Recursos propios/apropiación de recursos

Exclusión política, despojo de control de procesos de identidad	Institución del poder político, monopolio de la violencia	Ejercicio pleno de derechos políticos
Exclusión social	Institución de poder mediatico	Equipo y grupo de referencia
Exclusión social	Institución del poder mediatico e intersubjetivo	Ejercicio pleno de derechos políticos y sociales
Exclusión social	Institución familiar, institución del poder político y monopolio de la violencia	Restitución, reparación , reelaboración
Exclusión social	Institución social y poder en procesos intersubjetivos	Ejercicio pleno de derechos políticos y sociales
Exclusión social extrema y despojo de control de procesos de identidad	Institución del poder político y monopolio de la violencia	Ejercicio pleno de derechos sociales
Exclusión social	Institución del poder político y poder judicial	Ejercicio pleno de derechos sociales
Exclusión social y económica	Institución social y poder en procesos intersubjetivos	Ejercicio pleno de derechos sociales
Exclusión social	Institución del poder mediático	Apropiación de la otra cultura, control del proceso de transculturación
Exclusión social despojo del control sobre procesos de identidad	Institución del poder mediatico y poder en procesos intersubjetivos	Reconocimiento y restitución de recursos propios
Exclusión social y política	Institución social	Equipo y grupo de referencia, ejercicio pleno de derechos sociales
Exclusión política y cultural	Institución social	Restitución, reparación , reelaboración

APENDICE 2

Devolución de la memoria del Taller de Experiencias Solidarias en SM-VII

Identificación de ejes temáticos transversales[1]

Cuatro son los ejes temáticos transversales identificados en el análisis del material emanado del taller de Experiencias Solidarias VII. El primero **(A)** de carácter conceptual y metodológico se refiere al diseño de estrategias de intervención particularmente en tres modalidades de las que hablaremos a continuación; el segundo **(B)** tiene un carácter más estratégico en el contexto histórico y de coyuntura, del trabajo psicosocial en una perspectiva integral ; el tercero **(C)** derivado de la conjunción de los dos niveles anteriores hace una referencia particular al problema del poder con el que los equipos tienen que convivir, *hacia adentro y hacia afuera* ; por último el cuarto eje temático **(D)** hace un énfasis particular en una cuestión más de tipo técnico, de demanda de profesionalización y de intervención.

A continuación se hace una referencia específica a cada uno de esos cuatro ejes temáticos transversales en un orden dictado por la frecuencia con que son referidos a lo largo del registro del Taller VII.

A : diseño de estrategias de intervención

La temática que se refiere al diseño de nuevas estrategias de intervención para la atención de poblaciones desarraigadas, fue claramente a la que se hizo una referencia más constante. No solamente porque ya desde el encuadre, dado en la introducción del taller por Elvira y José, se hizo un énfasis particular al respecto. A distintos niveles, como señalo arriba, la temática de los retos en el diseño de nuevas estrategias de intervención acordes con la complejidad del fenómeno del desarraigo, es constantemente aludida y puede ser clasificada en tres modalidades : A1) Clínica institucional ; A2) : Mirada del otro y autonomía posible; A3) Nuevas estrategias y complejidad de los fenómenos.

La presentación del caso Mayo por Neli de la organización *A Bordo* permite abrir la temática particularmente en lo que se refiere a la ausencia, en la práctica, de una estrategia de atención psicosocial en el RESEAU en la región, particularmente en el caso de solicitantes de refugio cuyo origen no esta en la región. El caso se perfila en base a una solicitud de internamiento para un refugiado, aparentemente con antecedentes psiquiatricos, denegado por el RESEAU. Se perfila en función del imperativo para su atención, en desconocimiento de sus antecedentes por el equipo que incluso técnicamente debió improvisar una intervención. El caso Mayo ilustra una necesidad urgente de que dicha institución otorgue la importancia debida a la atención psicosocial y establezca una política con facultades para intervenir desde una perspectiva transcultural integral.

[1] Por obvias razones de espacio voy a omitir algunos de los pasajes que sirvieron para establecer los ejes temáticos. Si el lector tuviera un especial interés a volver sobre ellos, favor de hacer llegar su solicitud al autor del presente documento.

Algunos de los elementos que los párrafos que siguen arrojan, ilustran como veremos, lo que aquí se entiende por atención psicosocial, con facultades para intervenir desde una perspectiva transcultural integral[2]. Otro aspecto, que también retomaremos, se refiere al fuerte impacto que dicho caso trajo para el equipo. En especial habría que retomar sus interrogantes en este sentido al considerar el parágrafo A2, referido al problema de los procesos trans y contratransferenciales de la intervención - desde una perspectiva occidental - en situaciones atravesadas por un imaginario no occidental.

Otro interesante aporte, en este plano general del diseño de estrategias de intervención lo constituye el planteamiento que, desde MISHIKO, se hizo respecto a *la construcción de liderazgo* [3] y de fortalecimiento de *autoría social* en el Perú (ver también el inciso B). Igualmente interesante resultan las interrogantes de una estrategia de ***autoconocimiento***, no obstante las reservas que este tipo de planteamiento pudieran hacerse desde una postura psicoanalítica tradicional, que en principio condiciona la posibilidad de *conocerse a uno mismo*, a lo que en la jerga de esa postura se llama la mirada del otro (ver igualmente A2).

Pensamos que el concepto de intervención ha sido manejado en base a una concepción ya sea de la historiografía de los conflictos armados, ya sea positivista del quehacer científico. En esa medida pensamos que pudiera haber en el planteamiento - de la *metodología comunitaria*, por ejemplo -, la ilusión de que se puede conocer sin intervenir.

A este respecto en el trabajo del equipo 1, resultan muy importantes las distinciones hechas respecto a los niveles de la supervisión - *"lo individual y lo grupal y la intersección"* - así como el señalamiento respecto a las *manifestaciones somáticas* en individuos y grupos, *como reflejo de situaciones que no se están trabajando.* La ilusión grupal (Anzieu, s/f), en este caso, iría al extremo de considerar al equipo todopoderoso y a la intervención como *no contaminante.*

Siempre en el tema de la supervisión y referido a la importancia de esta en el diseño de estrategias de intervención, el equipo 2 habría planteado un interesante paralelismo contenido en el binomio *supervisión-evaluación.* A este nivel se habría perfilado, en las intervenciones, lo que en términos técnicos se llama la construcción de una demanda de intervención institucional. Intervención que, en este caso, sí se maneja en términos técnicos (ver A1) pudiera definirse como la conjunción, desde una mirada externa, de *supervisión-evaluación.*

Lógicamente habría aparecido aquí el problema de la circulación de la información para quien interviene así como la necesaria distinción que establece que la intervención

---

ma la atención en este sentido la existencia de un excelente manual de atención en salud mental a refugiados preparado l ACNUR y la OMS : Mental health of refugees, UNHCR, WHO, Geneva, 1996.

r a este respecto el trabajo que está desarrollando sobre mujeres líderes Lola y ver también los resultados del último reso de la Federación Mundial de Salud Mental (WFMH), sobre su página electrónica, cuyo tema precisamente fue el de res líderes.

institucional - indispensable para todo grupo que tenga el deseo de *someterse a la mirada del otro* -, no es solamente supervisión, ni tampoco es solamente evaluación. La intervención es, precisamente evaluación y supervisión al tiempo. En contraste con esta postura persistirían puntos de vista, por ejemplo en el equipo 3, en donde se entiende la supervisión desde la funcionalidad de los grupos y de las instituciones. Este nivel que es innegable, pero que desde nuestro punto de vista[4] es incompleto, haría referencia a una concepción del *grupo como sistema* y en consecuencia se referiría a la supervisión en términos casi exclusivos de proceso de capacitación .

Pareciera que la alusión explícita en la discusión a "*estructuras muy rígidas como partidos políticos*", en el origen de los equipos de salud mental que en la región intervienen, contuviera una respuesta a esa discusión, respuesta planteada por el mismo grupo. Muy interesante en este sentido resulta el salto de las *estructuras rígidas*, a la ética profesional y la democracia y, en consecuencia, al papel de quien interviene ante aquello que de modo muy abstracto podría denominarse : el proyecto social.

A este respecto la devolución que fuera canalizada por Elvira y José fue puntual al referirse al binomio (sobre el que podremos regresar en el eje temático transversal C) : supervisión como metaobservación versus supervisión como autolimitación y por tanto como ejercicio de la autonomía.

Esta devolución sería secundada por una postura más de tipo técnico - expresada en un impreso proporcionado por el mismo equipo de co-cordinación -, en donde la supervisión tendría que combinar la mirada "externa" con la "interna".

> *"La supervisión aparece como un recurso valioso para evaluar los dolores, traumas y daños, sufridos al trabajar con población altamente violentada y permite la generación de espacios colectivos y democráticos, donde se comparte el poder."*

A nuestro entender es una postura de este tipo la que hace posible salvar la confusión entre instituciones del poder político y Estado - de paso permite salvar la confusión entre institución y establecimiento - . Esta postura es también la que permite entender que al autolimitarse - es decir al someterse a la mirada del otro por la vía de la supervisión -, se está asumiendo y haciendo explícito el propio poder, poder para autoinstituirse y por tanto autolimitarse.

En la discusión en torno a un Comunicado propuesto por José, se habría presentado la mención a otro elemento, que es consubstancial al discutido aquí arriba, y que estaría contenido en la formula - tan querida para las agencias de desarrollo particularmente -, que es la que define la evolución de la región en términos del paso de la emergencia al desarrollo y que ya discutimos en el plano más visible. En dicho comunicado además de la propuesta de discusión apuntada, tendría que hablarse - en el modo de entender de los

[4] La posición que subyace a esta discusión es aquella que se rehusa a entender el imaginario como función, como sistema o como estructura.

participantes del taller, de los efectos a largo plazo de la guerra, en poblaciones y equipos de atención -, de la urgencia de incorporar la atención psicosocial a todo planteamiento estratégico respecto al trabajo con víctimas. Dar respuesta a esa necesidad, en el contexto del grupo reunido en Corralones en noviembre de 1997, podría ser equivalente a explicitar - ¿nombrar ? - *nuestra estrategia*[5].

De esta en lo específico podemos extraer los contornos en las líneas que siguen.

A1: Clínica institucional.

Pensamos que no solamente por el retiro característico de las agencias de la región, sino porque es un elemento analizador en prácticamente todas las situaciones de grupo, la cuestión del *dinero* es un elemento central que permea la realidad de los grupos de trabajadores en atención psicosocial. Aquello que por el momento voy a denominar la "clínica institucional" situaría en el centro de su planteamiento, además del análisis del encargo institucional, al análisis de la implicación. El acceso a esos dos análisis, acceso proporcionado por la intervención institucional, estaría dado por analizadores entre los que se encuentra, en una posición de privilegio, *el dinero*. Es decir en la manera como se asume, se evade, se oculta, se disimula o se niega la relación con el dinero, podemos reconocer los procesos latentes de los grupos y las instituciones.

El dinero en el desarrollo del Taller VII aparece de manera explícita en una gran cantidad de formas, algunas de las cuales expongo a continuación.

La primera forma en que aparece el dinero como analizador lo constituye un proceso, de demanda de intervención, que habría sido formulada veladamente bajo la solicitud de financiamiento, misma que se le hiciera llegar a Marieke y Carla por LATRAMA. Este caso representa - además -, un interesante ejemplo de cómo la evolución de las maneras de manifestarse del desarraigo en la región, exige una enorme capacidad de creación de nuevos dispositivos. El problema de los efectos del uso de agroquimicos, en la salud de los trabajadores de las bananeras, concretamente el impacto en su sexualidad y por tanto en su estatus social y rol de género como proveedores etc., se habría presentado por la vía de una solicitud de financiamiento, respecto de la cual el equipo que intervino habría logrado construir y hacer explícita, una demanda de intervención.

En el caso de FUNDADESARROLLO, Esteban Bueno habría planteado la difícil situación de las poblaciones de exrefugiados o deportados que, una vez retornados, se enfrentarían a los efectos de la violencia y la delincuencia. El grave problema de las bandas en El Salvador habría servido como catalizador - otro analizador -, de una situación social compleja. Este fenómeno correría paralelo a una política terminal de las asistencias, a

[5] Si se me permite hacer alusión a la metáfora paterna, originariamente quien nombra es el padre, incluso el padre que mora en las entrañas de los hermanos parricidas. Nombrar aquí sería, como en todo acto colectivo explícito, asumirnos como origen de nuestras propias normas.

cuyas consecuencias se habría respondido mediante una estrategia basada en potenciar las poblaciones meta, para que de asistidos pasaran a ser asistentes. En esta segunda parte del planteamiento habría igualmente un elemento de posicionamiento respecto a las agencias, posicionamiento que involucraría al dinero como analizador.

La problemática se repite, sin embargo nos parece importante aquí insistir en la utilidad del planteamiento del dinero como analizador y sobre todo ubicarlo dentro del planteamiento de la clínica institucional. Otro aspecto de este mismo planteamiento fue abordado, en repetidas ocasiones, en los casos presentados por Andrea Denu de Espacio Esperanza, mismos que son solo un ejemplo de lo psicosocial asumido no solo como terapéutico.

De nuevo y siempre atravesado por el problema del dinero, en la sesión de supervisión el equipo 3, al hacer referencia al espacio de poder y a la necesidad de conservar una perspectiva de procesos como alternativa para romper con la supervisión de tipo clínico, habría vuelto a abordar la cuestión del *efecto burocrático* de la "abundancia de plata".

De igual manera en la entrega impresa sobre supervisión se hablaría de *canalización excesiva* para *(...)programas de carácter asistencial que lesionan la creatividad y el empoderamiento de los grupos(...)*. En la entrega impresa sobre empoderamiento "(...) empoderamiento como la capacidad de asumir el poder por parte de aquellos que no lo tienen (...)", parece perfilarse la misma hipótesis, basada en el dinero como analizador. Es decir : el exceso de recursos lesiona la creatividad y el empoderamiento de los grupos y aplaza el ejercicio pleno de su autonomía.

A2 : Mirada del otro y autonomía posible

En las líneas anteriores habríamos hecho referencia a las implicaciones que tiene el trabajo con poblaciones, cuyas culturas de origen no pertenecen a la tradición de occidente. Esta cuestión la denominamos, en el contexto de la intervención institucional, la cuestión transcultural. Un campo de intervención paralelo a esa cuestión sería aquel que por ahora llamaré el campo del etnopsicoanalísis. En este apartado voy a referirme a ese campo de modo específico, en especial cuando los materiales que emanaron del taller hacen una referencia directa.

En la presentación de los casos lo referido por MISHIKO respecto a la *percepción de su desplazamiento* en el trabajo con poblaciones indígenas en Perú y a las implicaciones del respeto y la valoración de su identidad étnica, no obstante no se hizo una referencia directa al trabajo de los equipos, nos parece importante señalar la cuestión con el propósito de dar elementos para las ulteriores discusiones. De hecho la exposición del caso habría señalado ese camino al referirse al problema *del empoderamiento como conocimiento y como gestión.* La pregunta sería ¿cómo facilitar ese empoderamiento desde un universo de valores que es - cuando menos -, ajeno en muchos aspectos al universo de valores de las poblaciones que se

atienden ? ; ¿que significa para los equipos de salud mental defender una tradición - que por simplificar llamamos la tradición de los derechos humanos -, perfectamente datada y que a menudo difiere relativamente de la tradición de los pueblos indios, en su realidad contemporánea ?.

Las anteriores interrogantes han llevado a diversos autores a introducir el aporte de la etnología al campo de la psicología social, particularmente en lo que reúne, por un lado, los *procesos de identidad* cuyo referente general es la antropología (y en particular la etnología), con los procesos transferenciales y contratransferenciales, en la extensión de la teoría psicoanalítica aplicada al análisis de los procesos colectivos (Gaines, 1992, Brukner, 1983, Deveraux 1983, Heggenhougen y Drapper 1990, Riquelme, 1990, Kleinman, 1984, Girard, R. 1972).

Parece que esa temática, en una versión que involucra en su núcleo duro el problema de la *asimetría* y sobre la que volveremos más adelante, en este caso referida a un grupo de población con valores tradicionales, es la que subyace al caso ya referido, que presentaran Marieke y Carla, sobre la esterilidad en trabajadores - a menudo migrantes no documentados -, de las bananeras en Costa Rica. Si bien la presentación de ese caso aporta igualmente elementos, en el sentido más estratégico y organizativo, a la cuestión de la *pertenencia* - ¿de género ? - en relación con el desarraigo.

La misma construcción de la demanda vía solicitud de financiamiento, que ya tratamos en líneas anteriores, nos remite al nivel latente por no decir inconsciente de la situación de estos trabajadores. En el sentido apuntado y retomando la cuestión propia de este apartado, las compañeras que presentan el caso se preguntarían sobre el alcance de los distintos abordajes - que ellas diferencian como *clínico vs. grupal* -. Alcance que tendría su punto crítico en el *lugar del terapeuta,* en este caso, particularmente como lugar de poder y en la posibilidad de la *apropiación del proceso* por parte del (los) paciente (s).

Todo parece indicar que esa misma temática, que al nivel del título de este apartado denominamos transferencial y contratransferencial, esta en el fondo de la reflexión que plantea Abram Recio, en el impreso que hizo llegar al Taller sobre el caso del trabajo con poblaciones desarraigadas asentadas en la zona selvática del Petén Guatemalteco. El trabajo del *desarrollo de la estima*, como lo denomina el compañero de SEPAFUNDA - en un contexto permeado por la cultura de la guerra -, remite a un desafío cuya esencia está dada, precisamente, por aquello que sustenta la problemática de la transferencia y que es el problema de la relación con el otro como *otro.*

Relación con *el otro,* que en el vínculo analítico es la pareja parental, pero también, precisamente, el terapeuta, su poder y la asimetría característica de dicho vínculo ; que en la situación de grupo es también la pareja parental, pero depositada en las figuras de el o los coordinadores, su poder y su asimetría ; que en la lógica de guerra se ilustra por la formula *aquel que no está con nosotros* y así sucesivamente. El compañero Recio sería en este caso

quien señalaría la trascendencia de esta temática y sus desafíos para la construcción de una cultura de la paz. Esta misma que, abusando de la elasticidad de los conceptos psicoanalíticos, podríamos equiparar a la situación dada por la *transferencia positiva* que da vía al cauce del deseo y que, referido a los social, se llama democracia o autonomía social.

La cuestión de la emergencia autolimitada

Los casos presentados por Estella Artoise en particular el caso de Ana Negri quien perdió cuatro hijos *al tiempo,* nos daría siempre en la misma temática algunos elementos que deben ser analizados. Finalmente *movilizar los recursos de la familia fuera del consultorio* sería una estrategia que socializaría el poder del terapeuta, relativizando su asimetría. No obstante en lo cultural si "*todos los colombianos somos desplazados*" ¿como generar ese punto en el que la repetición compulsiva, tanto en individuos como en comunidades, se transforma en creación de formas nuevas ?, formas que son redes sociales de apoyo, vínculos, estrategias de intervención etc. Y finalmente ¿que papel juega y desde dónde el trabajador de atención psicosocial debe enfrentar ese desafío ?.

En el trabajo en equipo el grupo no.1 habría señalado *"somos el instrumento para el fin que es el empoderamiento de la comunidad"*. Al analizar más a fondo esa aseveración de nuevo, a nuestro entender, surgiría la misma interrogante que hemos venido ilustrando : ¿como empoderar desde el poder que, de hecho, nos confiere la asimetría contenida en el rol ? y, si esa asimetría no existe, ¿que es lo que nos permite como en la aseveración *todos en Colombia somos desplazados*, apropiarnos de un discurso para elaborar nuestra condición y la de "todos" los demás desplazados "como nosotros" ?. A reserva de retomar esta problemática más a fondo en el apartado C sobre el poder en los grupos, queremos aquí solamente decir que lo que nos permite el acceso a esa asimetría, que es poder y no dominio, es precisamente que nosotros mismos nos sometemos, lejos del voluntarismo naïf y de buen grado, a la mirada del otro como vehículo de acceso para desarrollar la capacidad autónoma de autolimitar la emergencia.

A la hora de la supervisión el equipo 4 en una referencia al *nivel institucional* del análisis habría referido el problema de la *contención* y de como ésta sería diferente al acompañamiento a poblaciones víctimas de violencia. En este caso la misma temática sobre la transferencia y su análisis nos parece que se presenta aquí en la modalidad del poder como en líneas arriba, es decir "empoderamiento pero también control de poder" es decir, repetimos, *autolimitación* vía *mirada del otro.*

Estas aportaciones habrían encontrado una respuesta en la devolución. Respuesta sobre la que habría que reflexionar a largo plazo y que consistiría en afirmar *que cada quien puede supervisar, desde lo cotidiano sin necesidad de llamarle supervisión.* A lo que añadiríamos algo que estaría implícito en esa aseveración y que nos parece importante explicitar : *cada quien puede supervisar desde lo cotidiano, siempre y cuando simultáneamente se someta a supervisión.*

Pareciera que esa idea estaría en el fondo de la concepción sobre trabajo psicosocial que subyace a la entrega impresa sobre supervisión en donde el "*(...)trabajo psicosocial requiere de un vínculo comprometido(...)*" *y de la "contención de experiencias traumáticas(...)* y donde dicho trabajo tendría que trascender la ilusión grupal de la autoevaluación, para someterse a una supervisión interna-externa.

A3 : Nuevas estrategias y complejidad de los fenómenos

Habría un caso ya referido que además de los elementos apuntados plantearía una modalidad, digamos histórica, de ese mismo *posicionamiento respecto del otro*, a la que hacemos referencia en líneas anteriores. Se trata del caso LATRAMA, al que como ya dijimos hicieron referencia Marieke y Carla. En el presente apartado nos interesa solamente destacar las interrogantes planteadas por ese caso, en particular en lo que se refiere a la cuestión de los roles de género socialmente impuestos.

Como señalo esa alteridad por excelencia que se establece entre los géneros, sobre todo a partir de lo que Foucault llama la invención de lo femenino en el siglo XVII y la relación de poder y dominio que a partir de esa diferencia se teje, nos abre las puertas a la temática sobre poder y género. Esta, que a menudo se aborda como una temática "externa", visto que parte de esa misma dominación, consiste en hacer creer que ella es algo que compete a las comunidades o a los individuos, pero no a los equipos que intervienen. En el caso presentado por Marieke y Carla - para complicar más el asunto - esa temática viene presentada en su modalidad de rol de género masculino y además vinculada con las interrogantes que plantea el problema del manejo de los recursos naturales.

En particular este problema en el caso LATRAMA vendría vinculado con la idea, tan promovida por las distintas versiones del *progreso* de que este solo es accesible gracias al dominio de la naturaleza (digamos biofísica en este caso, esa otra diversidad *otra*) : el progreso sería la supresión de la diferencia, diferencia de lo étnico, del género, de lo biológico[6]. En este delirio, paradójicamente compartido por una enorme cantidad de culturas, cabe - y aquí la trascendencia de volver sobre este caso -, el etnocidio, la violación, la misoginia además de la propia destrucción de la naturaleza. Esas claves, hoy como ayer, tan socorridas y que prometen llevar a la humanidad a su desaparición.

Los motivos para dar a este caso un apartado especial creo que están suficientemente explicados. Lo que nos queda, que por cierto no es poco, es como diseñar una estrategia interdisciplinaria que nos conduzca a dar respuesta a las interrogantes de este tipo de problemáticas, lamentablemente, tan comunes en nuestros días (para un modesto avance en esta dirección ver el capítulo 8).

Esta versión del Progreso me hace pensar inevitablemente en la pretensión de inmortalidad que encierra el narcisismo, en la nostalgia del estado monádico originario" y necesariamente en la repetición como vía para fantasmear el estado diferenciado. Ver al respecto Castoriadis "La socialización de la psique". Ver igualmente la noción de repetición, en las páginas que siguen.

B : Democracia cotidiana.

Habría un bloque de contenidos presentes en la memoria del Taller VII, que se refieren a un nivel de proyección del trabajo hacia la evolución del contexto en la región. En ese nivel hemos incluido temas bajo las palabras clave de soluciones durables, emergencia-desarrollo, incidencia, fortalecimiento institucional y de la democracia, estado de derecho y proyecto de sociedad. Dicho nivel de proyección del trabajo estaría dado a partir del encuadre del evento y particularmente en la entrega impresa sobre supervisión.

El mismo espíritu estaría detrás de la exposición sobre la experiencia de la Costa Atlántica en Nicaragua, en el transcurso de la sesión de cierre. Esa experiencia tendría, en este caso, el estatus de puesta en práctica, no solo de un trabajo psicosocial en sentido tradicional, sino el estatus de puesta en práctica de un real proyecto social y del involucramiento en él de los equipos psicosociales.

Esa misma proyección encontraría un lógico destino en situaciones en donde, hoy por hoy, solo podemos prever una nueva guerra en potencia, como es el caso de Colombia y México (en el sur al menos). Los desafíos para los equipos de atención psicosocial en el plano de soluciones durables, emergencia-desarrollo, incidencia, fortalecimiento institucional, de la democracia, estado de derecho y proyecto de sociedad, para el abordaje de esos dos casos, son de grandes dimensiones. A esa dificultad se sumaría la falta de capacidad, en algunas agencias, respecto al conocimiento experto de la situación en cada país, su relación asistencialista con las contrapartes locales, así como la cada vez más frecuente canalización de recursos vía gobierno y los filtros de selección para las ONGs.

Con respecto a la temática contenida en la pareja emergencia-desarrollo, la discusión generada, de nuevo nos pone ante la necesidad de relativizar ese binomio al profundizar los tiempos no gubernamentales de los efectos de la guerra y del diseño de una estrategia en consecuencia. Igualmente explícita y en acuerdo con lo expuesto arriba, al hablar del estatus de la experiencia de la Costa Atlantica, la temática sobre emergencia y desarrollo pone de manifiesto las interrogantes que surgen al transparentar la cuestión del proyecto social de autonomía, por el filtro de las condiciones que imperan en la región. De nuevo aquí, como mencionábamos al referirnos al campo específico del diseño de estrategias de intervención, un vínculo entre lo académico y el nivel de intervención - como viene planteado en el comunicado propuesto por José -, daría la posibilidad de potenciar nuestro trabajo en la dirección de hacer (institucionalizar) la democracia.

C: Inconsciente y poder

Ya en el apartado sobre transferencia nos referimos a la temática de la dimensión inconsciente del poder. En ese caso, la referencia se dio haciendo una alusión a ese fenómeno, desde la situación del vínculo analítico, hasta llegar al análisis institucional o incluso a lo que los institucionalistas llaman el socio-análisis. En las líneas que siguen voy a

exponer los pasajes de la Memoria del Taller en los que se hace una alusión explícita o implícita al problema del poder en los grupos y de estos hacia el resto de la sociedad.

Un primer nivel estaría dado por los resultados en el trabajo de equipo, concretamente en el equipo numero 2, al responder a la consigna sobre *¿con que recursos contamos, que entendemos por empoderamiento ?*, consigna respecto de la cual se habría respondido diciendo *"no debemos delegar nuestros espacios, las ONGs deben buscar autofinanciamiento con posibilidad de generar autogestión a nivel comunitario"*. A este respecto ya señalamos la necesidad de secundar, esta creación de capacidad de gestión autónoma, con la necesaria explicitación del poder con el que se cuenta y por tanto con la propia facultad de hacer institución. Con la propia capacidad de autoinstituirse vía supervisión o intervención institucional, por ejemplo.

De modo paralelo en esa misma parte del taller el equipo numero 4, habría respondido a la consigna en términos de recursos y empoderamiento como *"respuesta a la violencia estructural"*. Resulta interesante aquí, en parte supongo debido a los efectos del uso del termino "estructural" , la ausencia en este caso - no así en otros -, de alusión al poder y la violencia que en el interior de los grupos se ejerce, Y la ausencia sobre todo de un análisis de la faceta positiva de dicha violencia y dicho poder, por ejemplo en la violencia - ¿ acotada ? -, de una argumentación al confrontar puntos de vista. Lamentablemente, como en otro lado se habría señalado debido a una deformación derivada de la participación en estructuras rígidas (como partidos se habría dicho), la violencia y sobre todo el poder[7], siempre habría sido identificada con la violencia y el poder políticos, ejercidos por el Estado.

Habría aquí una confusión de fondo que es muy propia de la cultura de izquierda en nuestro continente y que identifica la institución y particularmente la institución del poder político con el Estado (volveré sobre esto). Por tanto la natural repelencia a *hacer Estado*, - por otro lado perfectamente justificada -, propia de nuestra cultura política, se trasladaría a una curiosa repelencia a hacer institución, no obstante esa se haga siempre implícitamente.

D : Creación de capacidad e intervención.

Este muy breve apartado lo voy a dedicar a aterrizar el tratamiento de los contenidos que fueron surgiendo a lo largo del taller y que expongo aquí arriba, y lo voy a hacer gracias al uso de algunas de las intervenciones que apuntaban hacia una demanda interna, en el grupo, en términos - particularmente -, de profesionalización y en términos de intervención institucional.

Me refiero a ese mismo poder y violencia ejercidos "para bien y para mal" por los líderes y cuya existencia siempre habría do, en las organizaciones tradicionales, ocultado en nombre de los orígenes extrasociales de la institución. Ver por ejemplo amenaza inminente del imperialismo yanqui o británico (en la guerra de las Malvinas), las "leyes de la história", la voluntad dios o las leyes del mercado para el integrismo neoliberal.

Quizás la demanda en este sentido sería la que formulara Neli, cuando habló del caso Mayo. Esa demanda incluso adelantaría algunos criterios respecto a las características de la profesionalización requerida, cuando hablaba del enfoque transcultural y de una mayor capacitación del equipo de atención psicosocial. Como en el caso de la formulación de una demanda por LATRAMA, vía solicitud de financiamiento, en el caso del equipo de *A Bordo*, cuyo portavoz en este caso fue Neli, a esa explícita demanda de profesionalización, subyace, una demanda de intervención institucional.

Otras referencias en este último caso, como en otros, a *la dimensión de proceso en el equipo*, pensamos que tendrían igualmente ese carácter de demanda de intervención como vehículo de creación de capacidad. En el trabajo de equipo del grupo No.3, por ejemplo cuando a la consigna sobre recursos y empoderamiento se respondía con "distintas técnicas de abordaje como charlas, títeres, talleres, análisis de casos", pensamos que se estaría haciendo una demanda del mismo tipo. Sin duda, en las conclusiones, cuando la misma Neli hacia referencia a la necesidad de una "mayor discusión sobre los casos y mayores recomendaciones específicas", estaríamos de nuevo ante el desafío soterrado que implica nuestro trabajo.