

Intimidación y realización simbólica de las prácticas sociales genocidas. La experiencia del Banquito en Poriajhú.

Sebastián Vera.

Cita:

Sebastián Vera (2017). *Intimidación y realización simbólica de las prácticas sociales genocidas. La experiencia del Banquito en Poriajhú. XII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-022/232>

Título: Intimidación y realización simbólica de las prácticas sociales genocidas. La experiencia del Banquito en Poriajhú.

Autor: Sebastián Vera (Psicólogo y Profesor en Psicología, Docente Facultad de Psicología de la UNR, Doctorando en Psicología)

Mesa 49: Estado y Políticas Públicas

Mail: yojansebastian@hotmail.com

Resumen:

En el presente trabajo se presentan algunos avances de la Investigación Acción Participante (Montero, 2006), que se realiza en la vida de centro del Banco Popular de la Buena Fe en el Centro Ecuménico Poriajhú. Por eso mismo, se abordan algunos de los pasos que en la experiencia investigativa permitieron interrumpir- problematizar y, por lo tanto, hacer retroceder algo de la intimidación, para así poder construir otras condiciones de diálogo y debate. De ese modo, resulta posible establecer el pasaje que implica entrar al Banquito como beneficiario de un microcrédito, y, por lo tanto, objeto de una política pública, hacia la apropiación, reconocimiento y ejercicio de los derechos. Promover y generar condiciones para que ese salto sea posible, constituye el objetivo central de esta experiencia. En el intento de configurar un sujeto de derechos que se asuma como escritor de su historia (Freire, 2014). En primer lugar, fue necesario atravesar e interrumpir los efectos intimidatorios generados por la cuestión de la inseguridad (Murillo, 2004, 2008, 2012), como un emergente significativo que surgió durante la vida de centro. De ese modo, se articula aquello que Ulloa (2011, 2012) plantea en relación a la *intimidación* con lo que Feierstein (2011) denomina, *realización simbólica de las prácticas sociales genocidas*.

Intimidación y realización simbólica de las prácticas sociales genocidas. La experiencia del Banquito en Poriajhú

En el presente escrito constituye uno de los capítulos de la tesis de doctorado “Proceso de construcción dialógico desde la perspectiva desarrollada por Paulo Freire a través de la experiencia cultural del Banco Popular de la Buena Fe en el Centro Ecuménico Poriajhú” que devino en “Por los senderos del dialogo y la numerosidad social. Del beneficio al derecho. La experiencia del Banquito en Poriajhú”.

En este fragmento de la tesis se articula aquello que Ulloa (2011, 2012) plantea en relación a la *intimidación* con lo que Feierstein (2011) denomina, *realización simbólica de las prácticas sociales genocidas*.

En ese sentido, la noción *justicia* en la formulación e implementación de políticas públicas fue uno de los ejes deconstruidos en la Argentina. Indicio de ello es el maltrato que reciben muchas personas a las que se desmienten su condición de ciudadana y el ejercicio de sus derechos.

Dicha articulación pretende problematizar e interrumpir *la intimidación*, lo cual supone todo un trabajo de elaboración, a partir del sostenimiento de una práctica en una organización comunitaria. En la vida de centro del *Banquito en Poriajhú*, que es el momento en el cual las personas que recibieron el microcrédito se reúnen para devolverlo en cuotas, charlar sobre los logros y dificultades que surgen en sus emprendimientos y proyectos. De ese modo, se consideró la vida de centro como un espacio socioeducativo en tanto permiten reconocer la singularidad de los recorridos que los sujetos realizan.

El camino andado lleva a considerar que promover condiciones para el ejercicio y apropiación de los derechos implica la puesta en tensión de los efectos materiales del genocidio que sufrió el país en los años setenta, cuyas heridas aún no están cerradas. La crueldad del secuestro, la tortura, las desapariciones y la apropiación de niños, se perpetúa con la implementación de políticas neoliberales por medio del ajuste, la hiperinflación, la convertibilidad, el desempleo y la miseria que produce la siniestra distribución de los bienes.

De las desapariciones a los desocupados. De los desocupados a ser objeto de políticas sociales que reniegan de los derechos y apelan a la carencia, a la focalización, a la compensación que reproduce la pobreza. El asistencialismo y clientelismo que somete y humilla apela a un cliente o a lo sumo a un beneficiario.

En cierto modo el genocidio pone en entredicho al derecho liberal clásico, en tanto se trata de una figura que se ejerce contra un grupo. “Las personas no tienen sentido para este tipo jurídico en tanto individuos, sino como miembros de un colectivo (...)” (Feierstein, 2011; p 349).

Bleichmar (2014), sostiene que todo lo que implique formaciones comunitarias es subjetivante, como así también lo son el trabajo compartido y los nexos de solidaridad para ayudar a recomponer el pacto intersubjetivo. El pacto intersubjetivo se entiende en términos del reconocimiento de que el otro es otro humano y no simplemente un obstáculo o un vehiculizador de la acción.

Es en el pasaje por la vida de centro que a través del diálogo generado (Freire, 1970) y el debate (Ulloa, 2011), en el cual se intenta interrumpir los efectos intimidatorios que imposibilitan producir experiencias de reciprocidad, cooperación, el ejercicio de prácticas autónomas y solidarias. Por eso mismo, se recupera la crítica que el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos realiza desde los años ochenta al derecho clásico, liberal, individualista. Para considerar al derecho como una construcción con otros.

Son muchos e inabarcables para este trabajo los indicios que posibilitan identificar, problematizar e interrumpir los efectos intimidatorios que apagan la resonancia íntima (Ulloa, 2011). Eso de *entrar con vergüenza, con desconfianza, con la cabeza mirando al piso, desde el beneficio* meramente individual como si fuera una dádiva transitando hacia la posibilidad de constituirse en sujeto de derechos y *salir con dignidad y con la frente alta*.

En ese proceso, en el capítulo anterior algunos indicadores de los efectos intimidatorios que se problematizaron fueron en primer lugar la cuestión de *la inseguridad* (actualmente desplazada de la escena mediática por la corrupción), *los robos, los linchamientos, la violencia y la muerte*. También se consideró en consonancia con los efectos del terror de la dictadura, las marcas de las políticas neoliberales que promovieron prácticas clientelares, asistencialistas, de sometimiento y en muchas historias de humillación. Algunas de las personas que transitan la vida de centro del *Banquito* cuentan que en diversas oportunidades son tratadas por sus familiares y vecinos como *negros, vagos, que reciben esa plata del Estado porque ellos pagan los impuestos*.

De manera cotidiana, se presencian formas en las cuales los sujetos al ser despojados de la identidad, también son despojados de ciertos principios vitales. En esa perspectiva, Bleichmar (2014) une el sentido de la justicia en términos de aplicación de la ley y el sentido de la justicia en términos de equidad. Mucha gente deja de tener la posibilidad de estructurarse en un lugar que le permita respetarse a sí mismo y respetar al otro. De ese modo, se pierde la posibilidad de preguntarse por el valor de la vida de otros.

En el trabajo sostenido que realiza *Poriajhú* en la vida de centro se promueve la construcción de legalidades, lo cual implica el reconocimiento de los derechos del otro como un semejante. Por eso muchas veces los promotores y referentes de la organización ante *la desconfianza y vergüenza*, que manifestaban tener los emprendedores y emprendedoras al recibir el microcrédito respondían *no es que te bancamos en el Banquito sino que te reconocemos, esto es un derecho y hay una ley de microcrédito*.

Bleichmar (2014) asevera que la ruptura de los lazos solidarios es algo que está atravesando a todo el mundo y que forma parte de la desubjetivación. La solidaridad no es sólo dar lo que a uno le sobra, sino que tiene que ver con poder privarse de algo de uno mismo, y no se trata sólo de dinero y objetos, sino también de tiempo y capacidad de escucha. Si se pierde esa idea, se confunde fácilmente solidaridad con caridad y con tolerancia. De ese modo, *entendimos que era necesario trabajar en la vida de centro, los derechos, las leyes ¿en qué momento llegaron? ¿Qué luchas se hicieron?*, planteó en una entrevista una referente del área de Economía del trabajo en *Poriajhú*.

Es interesante la diferencia que introduce Bleichmar (2014) entre alguien que es asistenciado en términos integrales y alguien que es asistenciado en términos de darle algo para que sobreviva. Éste último sabe que sobra en la sociedad y que se lo mantiene con vida simplemente porque la sociedad no puede dejarlo desaparecer biológicamente, pero ya no puede considerar que la sociedad tenga una obligación con él o ella, considera que lo hace porque el otro es moral, pero él o ella han dejado de serlo. Se puede deducir de ese modo que se ha ido perdiendo eso que se llama solidaridad.

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

Asimismo, se relacionó la *intimidación* con la *realización simbólica de las prácticas sociales genocidas*, cuyos efectos *mortificantes* generan un retraimiento individualista, de ensimismamiento yoico, quiebre del lazo solidario y de la confiabilidad. Lo que termina por llevar a una compulsión hacia el consumismo irreflexivo.

Del mismo modo, el concepto de autonomía con la hegemonía de la lógica del mercado comienza a ser entendido ya no como un *darse a sí mismo la ley* en función de una ética del bien común (Hinkemammert y Mora Jiménez, 2009), sino como una realización incondicionada del propio deseo.

Feierstein (2011), coincide con Bauman (1999), quien sostiene que las relaciones sociales son transformadas en un mercado de sensaciones, los otros dejan de existir en tanto fin, ya que el único fin es el *yo y su realización, el yo y su deseo*. Un deseo que finalmente es un *deseo de consumir*, ya sean mercaderías o sensaciones.

Constituye todo un trabajo de elaboración hacer retroceder la *intimidación* para que ese lugar pueda ser ocupado por la *resonancia íntima* (Ulloa, 2011). Precisamente, cuando algo de eso empieza a transcurrir pueden surgir *Las narrativas del Banquito* (Capítulo V). A modo de documento, en el que se da cuenta de la experiencia atravesada con las promotoras, referentes de la organización, las emprendedoras y emprendedores.

En el siguiente apartado se aborda la cuestión de la realización simbólica de las prácticas sociales genocidas, su funcionalidad y el cercenamiento de las prácticas autónomas, para luego establecer una relación con la intimidación, la mortificación cultural, la crueldad y el efecto siniestro (Ulloa, 2011 y 2012).

La funcionalidad de las prácticas sociales genocidas en el intento por frenar los avances de la autonomía

Feierstein (2015) sostiene que los genocidios reorganizadores son intentos por frenar el proceso de pasaje de una moral heterónoma a una moral autónoma, a través del terror como desarticulador de las relaciones sociales y vale agregar, del cercenamiento del lugar o los lugares en los cuales el sujeto se humaniza. Es mediante la desconfianza como llave de destrucción del surgimiento de la reciprocidad, cooperación e intento de volver a lógicas heterónomas y expiatorias.

Dicho autor, recupera algunos planteos de Piaget (1984), para elucidar el doble carácter en la constitución de los ordenamientos normativos, los que tienen en su origen, tanto relaciones de presión como relaciones de cooperación. De ese modo, la supremacía de relaciones de presión tiende a generar resoluciones expiatorias de los conflictos, por otro lado la preeminencia de relaciones de cooperación tiende a construir una manera más reparatoria del conflicto. También busca comprender como se construye el pasaje de la moralidad heterónoma (vinculada a la obligación) a la moralidad autónoma (basada en la cooperación), y como en ese pasaje se construyen distintas nociones de la justicia y la injusticia como distintas propuestas para afrontar las situaciones de injusticia.

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

Las sanciones *expiatorias* tienen un carácter arbitrario, se constituyen de modo heterónomo, vienen desde afuera a través de la presión impuesta por las reglas de autoridad. De allí, se articula con una moral de la obligación y el principio *expiatorio* sostiene que a mayor gravedad de la acción cometida, se debe imponer mayor sufrimiento.

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

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

Se vuelve al principio de este apartado y se retoman los planteos de Lemkin (en Feierstein, 2015), para quien desde su perspectiva el objetivo de los genocidios por oposición a las masacres antiguas, no radica en aquellos sujetos a los que se aniquila, sino en el efecto del proceso de aniquilamientos en toda la sociedad. Es decir, los efectos que produce la muerte de algunos en *aquellos que quedan vivos*.

Por eso mismo, en los genocidios modernos el aniquilamiento no es el fin de la acción sino su herramienta. Lemkin sostenía en 1943 que “El genocidio tiene dos etapas: una, la destrucción del patrón nacional del grupo oprimido; la otra la imposición del patrón nacional del opresor” (Lemkin en Feierstein, 2015; p 173). Lo que constituye una tecnología de poder que se había iniciado con el modelo inquisitorial y la persecución a los herejes y las brujas durante toda la primera mitad del segundo milenio.

Entonces, como precedentes del modelo inquisitorial, el campo de concentración configura el funcionamiento fundamental de los genocidios modernos. Por medio de la secuencia *interrogación- confesión- delación* se reformulan las relaciones sociales a través del terror.

El modelo concentracionario, utilizando el terror de los crímenes de Estado, busca construir un sistema de relaciones sociales en el cual el otro es un posible delator o el próximo en ser delatado. Al instalar el terror sobre el conjunto, el modelo concentracionario intenta reformular las relaciones sociales para crear la imagen colectiva de una *sociedad de delatores* (Feierstein, 2015).

En el caso de la dictadura militar de 1976 en Argentina se formaliza explícitamente el carácter de peligrosidad de las prácticas de autonomía. Por ejemplo se prohibió la enseñanza de la *teoría de los conjuntos* de la matemática moderna y en el año 1977, el Ministerio de Educación distribuyó un librito titulado *Subversión en el ámbito educativo*.

Pero una vez llevado a cabo el exterminio, a través del terror y el aniquilamiento de las relaciones de reciprocidad entre pares, el genocidio continúa su realización a posteriori por medio de lo que Feierstein (2011) plantea como *realización simbólica de las prácticas sociales genocidas*. En tanto:

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

Es a partir de aquí que se inicia un proceso de resignificación de lo ocurrido. Si bien las víctimas fueron eliminadas por las prácticas que sostenían, en el discurso argentino posterior, durante los años ochenta, el carácter de esas prácticas queda negado y aparece un discurso que, en la oposición a la lógica del *por algo será*, termina respondiendo con la lógica del *no había hecho nada*. Por lo que, desde ese lugar queda negada simbólicamente la práctica que dio origen a la desaparición. Esta negación opera en un doble sentido: impidiendo la reapropiación de la práctica, pero a su vez, como un reaseguro del terror (Feierstein, 2011).

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

Esa misma lógica de deconstrucción de la confianza en el otro a través de la delación es la que genera una relación unidireccional con el poder. El otro genera desconfianza, esa otra persona que podría ser un par recíproco es quien en realidad puede estar denunciando la acción propia y la forma de defensa pasa a ser la de convertirse en delator antes de ser delatado. Por eso el delator llega a ser delator no sólo por convicción ideológica sino también por el miedo a ser delatado (Feierstein, 2011).

De ese modo, la reciprocidad, la solidaridad y la confianza quedan totalmente quebradas. El par pasa a ser el enemigo y el poder institucional el aliado. La delación logra invertir en las relaciones sociales a través de la naturalización del poder y la cosificación del par como enemigo, lo que conduce la lógica de la competencia mercantil al plano de las relaciones morales, en la que cada persona compite por la aprobación más clara de su conducta por parte del poder, al modo de la competencia por una mejor posición económica en el mercado, sostiene Feierstein (2011).

Esa lógica, que actúa como mecanismo de destrucción de relaciones sociales durante el período propiamente genocida, se reestructura y reproduce como mecanismo de destrucción de las relaciones sociales ya sin la existencia del aparato genocida en acción. Esta relación individualizante con el poder y esa destrucción de las relaciones sociales de solidaridad, de la confianza con el otro y el desarrollo de la capacidad de pensarlo como un par recíproco, se traslada a todos los demás ámbitos de práctica social, lo que queda expresado dice Feierstein (2011), en la tremenda dificultad en la Argentina posgenocida para articular una práctica colectiva.

Mientras que todo aquello que posibilita la fantasía de la salvación individual, residuo que dejó la década del setenta y después la década del noventa se enlaza con aspectos más egoístas, narcisistas y desobjetivados de la relación con el otro (Bleichmar, 2014). Lo que da curso a los modos más violentos y homicidas en la sociedad. El otro, para Bleichmar (2014), es las consecuencias en la subjetividad de estos procesos de desmantelamiento en los cuales inclusive los niños, son educados con la idea de que el otro es un competidor, un adversario o un posible socio pero nunca otro con el cual se tiene que establecer relaciones de reciprocidad.

En tanto marca traumática, una de las consecuencias del terror sistemático es el arrasamiento de la estructura yoica, al quebrar la confianza en sí mismo y con los demás. Feierstein (2012), plantea que las *ideologías del sinsentido* surgen como respuestas que buscan preservar al yo ante las consecuencias traumáticas del terror articulándose con la *desensibilización* y por lo tanto también con la *mortificación*

cultural (Ulloa, 2012). Lo que constituye una legitimación y justificación del arrasamiento, clausurando su visibilización.

La *ideología del sinsentido*, no sólo no asume los daños que dejó el arrasamiento sino que agrega la clausura de la puesta en palabras del arrasamiento, pero ya no desde el silencio sino que lo reemplaza con otras palabras. Palabras que vienen a clausurar la posibilidad de *elaboración* al sostener que no hay nada que elaborar porque en verdad *nunca hubo nada ahí* (Feierstein, 2012). El sinsentido se instala como relato dogmático y cerrado sobre sí mismo, sosteniendo la negación del arrasamiento no desde la negación del terror, la tortura o el trauma sino que realiza la clausura desde el otro extremo, niega el arrasamiento al confirmar que en verdad *no había ni nunca hubo nada ahí*.

De ese modo, la realización simbólica de un genocidio implica la capacidad de instalar en los procesos de la memoria no sólo que ya no hay: identidad, yo, relaciones sociales, movimiento contestatario; sino que en verdad nunca hubo. De tal manera:

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

Se destaca que el trabajo de *elaboración* sólo puede trabajar con lo propio. Es decir, lo ajeno queda por fuera de su esfera de influencia. Por lo cual, si se observa el proceso como una *destrucción del grupo nacional argentino*, se logra involucrar en la afección a la población argentina como tal, ya no en tanto individuos sino en tanto miembros de una colectividad que se encuentra afectada por el aniquilamiento y el terror implementados. Feierstein (2012), propone que al discutir la cuestión de la apropiación y ajenización de los hechos se verá la potencia de ese modelo narrativo. La idea de que lo que se buscó destruir fue “al propio grupo permite sentir la ausencia del otro como ausencia de una parte de sí (de mí, de nosotros) y desalinearse la separación entre *víctimas directas y sociedad*” (Feierstein, 2012; p 154).

Por lo tanto, tal como sugiere Benjamin, apropiarse o *adueñarse de un recuerdo tal como relampaguea en un instante de peligro*, podría ser la capacidad de reconstruir una identidad en lo individual, en la intersubjetividad, en lo social e histórico, desde las marcas traumáticas de lo que no pudo ser, desde el vacío que ha dejado el aniquilamiento, el terror y la ausencia. En la búsqueda de reconstituir, sostiene Feierstein (2012) una identidad narrativa que pueda a la vez estructurarse y fundarse en el momento traumático intentando confrontar y enfrentar las modalidades de reproducción, repetición y actuación del evento traumático y con sus consecuencias.

Si se piensa al trabajo de elaboración de las experiencias traumáticas como un proceso histórico- social, no se puede desvincular de lo que ocurre en el propio territorio de la experiencia cultural, de lo común y de lo público. El trabajo de *elaboración* se enlaza con la lucha por restablecer un mayor nivel de *autodeterminación*, en el sentido originario del término autonomía, como posibilidad de *darnos la ley* (Feierstein, 2012).

En este trabajo se sostiene que la lucha por restablecer mayores niveles de autodeterminación no implica la independencia y desresponsabilización del Estado (nacional, provincial y municipal), como pretende propagar el modelo neoliberal con las lógicas de mercado. Si no más bien con el diálogo y la puesta en tensión e interpelación para incidir en la formulación e implementación políticas públicas que garanticen el ejercicio de los derechos humanos.

Cualquier intento de modelo contrahegemónico, sostiene Feierstein (2015) requiere de la cooperación de centenares de miles de personas capaces de dialogar en un contexto de reciprocidad, con aptitud para confiar en el otro.

Los genocidios reorganizadores crean sociedades de sobrevivientes y es con dicho terror con lo que debe lidiar la sociedad.

La crueldad y el efecto siniestro

En este apartado se pone en relación la intimidación, la degradación de la palabra, la crueldad, la renegación y el efecto siniestro (Ulloa, 2012) con la realización simbólica de las prácticas sociales genocidas (Feierstein, 2011), para intentar dilucidar algunas dificultades de articular prácticas colectivas. Lo que por otro lado lleva al intenso trabajo de identificar, problematizar e intentar interrumpir las cuestiones que intimidan y deshumanizan.

Como ya se mencionó, en este trabajo sólo se abordan algunos dichos y creencias con cierto tinte discriminatorio por ejemplo *la inseguridad* y lo que algunas de las personas que transitan la vida de centro del *Banquito* cuentan que en diversas oportunidades son tratadas por sus familiares y vecinos como *negros, vagos, planeros que reciben esa plata del Estado porque ellos pagan los impuestos*.

Cuando aparece el desprecio y la cruel indiferencia se obtura la posibilidad de dialogar y debatir ideas para emprender acciones solidarias hacia un mundo más justo. Del mismo modo, construir un tiempo y espacio de escucha en la vida de centro para alojar esos dichos y creencias se torna indispensable.

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

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

Algunos de los indicadores de esta situación tienen que ver con la desaparición de la valentía, lo que da lugar a la resignación e incluso el establecimiento de una suerte de idiotismo. En ese sentido, Ulloa (2012) alude a aquel que al no tener ideas claras acerca de lo que le sucede en relación con lo que hace, tampoco puede dar cuenta en lo público o privado de su situación.

La desconfianza, la inseguridad y el individualismo competitivo pasan a ser un rasgo dominante en la vida social y se diseminan en las relaciones íntimas. Galende (2015) vincula el poder de la ideología de mercado con la capacidad de incrementar la incertidumbre y la inseguridad, aislando individuos y potenciando su capacidad de consumir. A través de la desconfianza en los otros, la competencia y la conformación del otro como rival, la inseguridad de la vida en común, lleva a los individuos a un repliegue y ensimismamiento, lo que empobrece seriamente lo común de lo público,

la política, la amistad y el amor. Lo que termina por producir un movimiento bastante complicado, fuente de muchos padecimientos en la actualidad.

Se considera la propuesta de Winnicott (2009), quien afirma que la esencia de la crueldad consiste en destruir en un sujeto la esperanza que brinda sentido al impulso creativo y al pensamiento para vivir de manera creativa. Recomponer la esperanza es uno de los desafíos que se atraviesan en la vida de centro del *Banquito en Poriajhú*. Recomponer la esperanza de que la palabra sea escuchada e implicarse en la construcción de otro mundo posible.

Por eso mismo se forjó una estrecha relación con los procederes críticos trabajados por Ulloa (2011), en torno a la *Numerosidad Social*. La resonancia íntima constituye el primero de ellos y puede surgir cuando en un debate de ideas se logra hacer retroceder la intimidación que tantas veces acompaña la confrontación de ideas, ese lugar viene a ser ocupado por la intimidad resonante. Lo que alguien dice resuena en el otro en acuerdos o disidencias. Eso mismo, supone reciprocidad entre quien habla y quienes escuchan, lo cual determina un acto de habla mirado; al decir de Ulloa (2011), tanto la mirada como la palabra son en reciprocidad.

Si bien, los acuerdos favorecen esa resonancia, son las disidencias las que establecen la posibilidad de enriquecer un debate, siempre y cuando no se restablezca la intimidación. Esa última cercena la posibilidad necesaria para que un discurso y un accionar válidos sean escuchados y llevados adelante.

El segundo de los procederes críticos, se juega en la elección de un analizador abarcativo y significativo como para concitar la atención de la mayoría y a su vez lo suficientemente acotado como para que el debate crítico transcurra sólo por lo que está en cuestión, es decir, *si se abarca mucho poco se puede hacer*, parafraseando el dicho popular. Ambos procederes son indispensables para un debate con producción de pensamiento crítico, apuntando a futuro.

Desde esta perspectiva, en la vida de centro del *Banquito en Poriajhú*; a partir de los primeros momentos reflexivos que se dieron mediante la observación participante y la Investigación Acción Participante (Montero, 2006), se intentó problematizar e interrumpir las sombras intimidatorias, fogueadas por los monopolios mediáticos, cuyos efectos acrecientan la inseguridad, sin poder salir de ese lugar y encarar proyectos vitales. Sin lo cual, no es posible producir la confianza en el semejante, el *valor de la palabra*, la solidaridad, el ejercicio de los derechos y la recomposición de la esperanza de que otro mundo es posible.

Se recapitulan algunos temas para introducir otras nociones sobre la crueldad y el efecto siniestro (Ulloa 2012). En el primer capítulo, se trabajó una de las nociones centrales que guían la presente tesis, "La Dialogicidad como punto de partida". En la búsqueda de los elementos constitutivos del diálogo, Freire (1970) asevera que se revela la palabra verdadera. No hay palabra verdadera que no sea una visión inquebrantable entre acción y reflexión y por lo tanto que no sea praxis. De ahí que decir la palabra verdadera sea transformar el mundo. Las mujeres y hombres no se hacen en el silencio, sino en la palabra, en el trabajo, en la acción y en la reflexión. En tanto constituye un derecho de todos y todas, nadie puede decir la palabra en soledad o por los otros y otras, lo que supone un acto de prescripción que quita a los demás esos derechos.

En términos de Bleichmar (2014) se sostiene que la palabra se degradó y se vive en un país en el que la palabra ha perdido sentido, en tanto fue utilizada para encubrir. Las metáforas que fueron usadas en la dictadura y en los años noventa eran una degradación del lenguaje. El ejemplo del famoso concepto de ingeniería empresarial, es lo que fue la ingeniería de sanidad de los nazis. Se denominaba

ingeniería de sanidad a la limpieza étnica; acá se llama reingeniería empresaria al despido y la reacomodación, a los fines de aumentar las ganancias de las empresas. Así que permanentemente se usa un eufemismo que borra la calidad de la acción. De esta manera, las palabras no remiten a acciones, sino que las pretenden encubrir ciertas acciones.

Tollo (2017), coincide en que lo preocupante de esta situación social a la que empuja el neoliberalismo y su capitalismo financiero, es la *degradación del valor de la palabra*. Ese deterioro del valor de la palabra, como construcción simbólica que mediatiza, que establece una demora, una pausa entre los impulsos y los actos, que se anticipa a la inmediata descarga que se suele ver en la vida cotidiana.

La crueldad, siguiendo a Bleichmar (2014), no sólo es el maltrato sino que también es la indiferencia ante el sufrimiento de ese otro. Al mismo tiempo, se trata del conflicto entre desentenderse del otro para afirmar la supuesta libertad personal o bien, mantener la palabra, la promesa realizada y el compromiso asumido. De hecho eso mismo es algo que se pone en tensión en la experiencia del *Banquito*, ya que se trata de asumir el compromiso de estar para participar en la vida de centro y poder contar con otros.

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

Más allá de la atroz tortura, hay una multitud de encerronas de esa naturaleza. Se configuran cada vez que alguien, para dejar de sufrir o para cubrir las necesidades elementales de alimentos, de salud y trabajo, depende de alguien o algo que los maltrata sin que exista una terceridad que imponga la ley (Ulloa, 1999).

En esa tarea, hace un abordaje metapsicológico que devela la universal disposición hacia crueldad, como estructura potencialmente reactivable, en grados y calidades distintas en todo sujeto humano.

En relación a la vera crueldad propone la hipótesis metapsicológica acerca de una *patología de fronteras*:

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

No sólo no se establece la nitidez de una coartación cultural que separe la condición natural del hombre y la mujer de su condición cultural, sino que la precariedad pulsional mal establecida, termina corrompiendo lo instintivo y pone al servicio de la crueldad su natural agresividad. Para Ulloa (2001), el instinto nunca es cruel ya que se rige por las leyes de la evolución de las especies en la que la lucha por la vida supone la agresividad. Desde esta perspectiva la crueldad es siempre producción sociocultural.

Por eso la crueldad no suele ser ajena a la dinámica de las instituciones y se suele expresar en el saber cruel, de hecho como negación misma de todo saber que despliega su furia y operaciones a todo lo que aparece como distinto al saber dominante en una determinada época institucional. Así se llega a implementar

diversas formas de exclusión y odio encubiertos de indiferente desprecio. Todo ocurre en términos de un matar con la indiferencia.

Ulloa (2000), realiza una interesante pregunta de fácil respuesta pero de difícil solución: *¿Es siempre punible el comportamiento del cruel?* Sí, pero de una manera que no quede reducido sólo al actor directo del accionar cruel, se debería incluir en la sanción distintos círculos concéntricos que constituyen el imprescindible dispositivo sociocultural para el accionar cruel. Los que brindan sostén de logística y especialmente sobre aquellos que organizan políticas socioeconómicas a partir de los aparatos del terror, verdaderos responsables intelectuales y activos beneficiarios de la crueldad. También los que por vía de la renegación, no sabiendo a qué atenerse terminan ateniéndose a las consecuencias, cayendo en la posición del idiota, en el sentido antes mencionado.

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

Otra alusión a la idea de lo cruel tiene que ver con el efecto siniestro con respecto a los dichos y creencias de los familiares y vecinos que en muchas oportunidades cuentan las personas que reciben un microcrédito y participan de la vida de centro del *Banquito*, con cierta *vergüenza y con la cabeza mirando al piso*. Si bien, lo familiar puede ser descrito y conceptualizado de muchas maneras, aquí interesa señalar aquella situación en la que bajo la impronta de la ternura un sujeto no es sólo hechura de su cultura sino que es hacedor de la misma. Esto ocurre en la familia y en cualquier contexto que merezca el reconocimiento de definirse como familiar.

Si el sujeto sólo es hechura de su cultura y no su hacedor, peligra en su condición de sujeto y tal vez de ese modo es objeto de una situación infamiliar. El paradigma de esto se constituye cuando un niño, ignorando explícitamente su situación, vive con sus apropiadores. Ahí se produce lo que Ulloa (1999) denomina como el efecto siniestro, equivalente a lo infamiliar. Esos niños ponen en juego la formidable captación infantil, registran a través de las vacilaciones y contradicciones, la naturaleza cruel que los rodea.

El efecto siniestro pretende *secretar* lo que de por sí aparece ya como secreto y que termina por ser un secreto si no a voces, si a murmullos, sostiene Ulloa (1999). Una verdad murmurada que al mismo tiempo que se impone, se intenta recusar a través de la renegación.

Ya no se da, al menos en su forma rotunda, los efectos de la represión integral pero lo que no desapareció es la pretensión de impunidad de quienes cometieron crímenes o se beneficiaron en complicidad con ellos. Esa pretensión sigue vigente como algo propio del sujeto maligno (Ulloa, 1999).

Cada vez que algún saber o alguna cultura distinta que amenazan desestabilizar su precaria estructuración, el cruel despliega tres acciones. En primer lugar excluye lo que considera distinto, luego odia y cuando puede, elimina lisa y llanamente no sólo al saber contradictorio sino también a quien sostiene ese saber. Este saber eliminador o canalla, tal como lo sugiere Ulloa (1999), pretende conocer

toda la verdad acerca de la verdad y niega todo saber curioso atento a lo distinto, a lo extraño.

Otra de las formas, más universal de la crueldad tiene que ver con lo velado por el acostumbramiento. Se convive de manera cotidiana con lo cruel y muchas veces en connivencia, sobre todo cuando esa palabra hace referencia a *ojos cerrados* y aún a *guiño cómplice*. Esa connivencia termina por configurar la mortificación cultural (Ulloa, 2011), no sólo remite a muerte sino a mortecino o apagado, a sujetos que no son hacedores de la cultura sino *enrarecidas hechura de la misma*.

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

Se reniega la intimidación y se convive con ella, entonces retrocede la intimidad, esa necesaria resonancia íntima que permite que cuando alguien exprese algo válido pueda ser escuchado o tal vez en determinada situación encuentre resonancia en el otro, un interés no necesariamente coincidente, puede ser disidente. Esa resonancia cuando existe ensaya y promueve respuestas que van creando una producción de inteligencia lúcida y colectiva. Así es posible el debate de ideas, el diálogo y la producción que se plantea en el capítulo V de la presente tesis en torno a *Las narrativas del Banquito*.

En cambio, en la intimidación, quien de forma legítima tiene algo que alertar y denunciar, suele encontrarse con un desierto de oídos sordos, entonces lamentablemente es muy probable que su discurso de degrade al de un predicador que siempre dice lo mismo sin ninguna eficacia. Por supuesto, esa comunidad dice Ulloa (1999) esta predispuesta a los embaucadores electorales de turno, en tanto éstos tienen la astucia de decir lo que *la gente* necesita escuchar, para acrecentar la renegación como refugio. Por ello se pregunta *¿Cómo puede ser que una comunidad tan mortificada, tan lastimada, no reaccione?* El problema en esa coyuntura es que la queja nunca arriba a protesta, más bien se apoya en las propias debilidades para activar la piedad del opresor.

En esa comunidad tampoco la infracción apunta a transgresión. La infracción es oportunista y ventajera en términos individuales, en cambio la transgresión siempre funda algo, puede ser la teoría revolucionaria o la ruptura epistemológica, tal vez la toma de conciencia o quizás los festejos que se celebran en la vida de centro del *Banquito*.

En el siguiente apartado se establece una relación entre la ternura y el buen trato que se produce en la vida de centro del *Banquito en Poriajhú*.

Buen con-Trato en la vida de centro

Ulloa (2007) sostiene que hay dos producciones culturales antitéticas pero contemporáneas en la historia de la civilización, ellas son la ternura y la crueldad. Generalmente ha prevalecido la barbarie civilizadora. La ternura está en estrecha relación con el buen trato y el tratamiento que el artista le da a la materia con que trabaja.

De allí, se puede derivar en la idea del contrato como contrato solidario. En el *Banquito* la cuestión de la garantía solidaria es realmente una innovación, en tanto el otro vale, el otro tiene una posibilidad y puede hacer que otro pueda recibir un crédito. *Esa belleza del intercambio hace posible que nosotros trabajamos sobre la palabra dada*, planteó una referente de la organización. Asimismo, cuenta que ese valor en la palabra generalmente aparece como algo del pasado, *en la época de mi abuelo, cuando mi papá*. También esa referente lanza la siguiente pregunta para reflexionar sobre la función del Estado cuando no garantiza derechos *¿Qué fue lo que terminó, que fue lo que se rompió en la sociedad para que la palabra dada dejara de tener sentido?*

El buen con-Trato es el trato que se hace y tiene que ver con la palabra, sobre todo cuando apuntala el trabajo y dignifica el propio trabajo.

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

En un momento en que la flexibilización laboral había generado una gran desocupación, los adultos de las familias en el cordón industrial del sur santafecino tenían la *heteroestima* (Fernández, 2011) destruida con muchas dificultades para llevar adelante las economías de sus hogares, el *Banquito* constituyó una excusa, el crédito que fue y sigue siendo válido para desarrollar el emprendimiento, en realidad es la excusa para encontrarse con otros en la vida de centro, empezar a estudiar y trabajar sobre los cambios que se producen en el país para sentirse parte.

En dicho sentido una de las referentes de la organización realiza la siguiente reflexión en una vida de centro que se realizó en julio del 2015, e historizó como se interpelaba a las personas a través de las políticas sociales en diferentes momentos y coyunturas. En un primer momento como *beneficiario/a* desde la perspectiva clientelar es decir con cierto sometimiento y humillación, *agregó a esa persona le daban una zapatilla y si ganaba su candidato le entregaban la otra*. Luego esa persona pasó a ser beneficiario de algún programa con carácter asistencialista para pasar a constituirse como un *sujeto de derechos, ya que el microcrédito es una ley en nuestro país*. Comprender y ejercitar eso mismo implica apropiarse de los derechos y responsabilidades que se adquieren al recibir un microcrédito. Se recibe ayuda y acompañamiento por parte de las promotoras para que el proyecto pueda ser viable y se devuelve para que el otro también pueda recibir un microcrédito.

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

Debido a ello, en este trabajo, se resignifica la crítica que el Movimiento EcuMénico por los Derechos Humanos realiza a la concepción del derecho individual. En la que cuentan las necesidades de los otros, no las propias; el derecho es entendido como aquello que se tiene que hacer, es pensado y sentido sólo como una

limitación que imponen los otros. Así surge la siguiente pregunta, ¿será posible considerar al derecho como un proceso de construcción y ejercicio con otros? (Klainer, Lopez, Piera, 1988). Esto pone en cuestión aquella definición que tantas veces se repite en la escuela secundaria, es decir *mis derechos terminan donde empiezan los de los demás*. Resulta significativo como lo pudo expresar una de las emprendedoras del *Banquito* que hace un par de años participa de la vida de centro, esa *nueva conciencia* que se va creando al apropiarse y ejercitar los derechos con otros.

En tanto que el individuo es el sujeto de derechos individuales y de ese modo la base de la idea de que los derechos terminan donde comienzan los derechos del otro, por lo que la libertad de ese individuo solamente encuentra un límite externo en los otros. De ese modo el derecho legitimaría esos límites.

Stolkiner (2015) afirma que a partir de esa concepción del derecho resultaría suficiente excluir al otro de la categoría de sujeto, del lugar de otro, para que no constituya tal límite, porque si “mis derechos terminan donde comienzan los derechos del otro, cuantos menos otros haya, mejor” (Stolkiner, 2015; p 20).

Si se considera que los derechos son los derechos del otro y propios en tanto *yo soy el otro de ese otro*, cambia mucha la cuestión. Si eso se logra, no resulta posible pensar que hay quienes tienen sus derechos garantizados y quiénes no. La simple presencia de los que no los tienen interpela la vigencia de derechos para el conjunto. Si alguien tiene garantizados sus derechos y otros no, entonces esos derechos garantizados se convierten en privilegios y por ende en núcleo de violencia, postula Stolkiner (2015).

La universalidad de los derechos sociales promueve la concepción de que los propios derechos son básicamente los derechos del otro. Ya que los derechos sociales tienen como protagonista a un colectivo y no a un individuo ni a una suma de individuos.

El trabajo en relación al ejercicio y reconocimiento de los derechos no es sólo una tarea humanitaria, sino que puede ser tarea humanizante y la cuestión pasa por crear las condiciones para ser humanos. Es decir, ser sujetos de su vida no reduciendo su existencia a un destino de objeto, por maltrato o exclusión (García Reinoso, 2005).

El hecho de poder dar testimonio, transforma *el ruido que ensordece con su furia*, en gritos y silencios humanos, sostiene García Reinoso (2005). Si se pueden oír, estos se transforman en palabras, en llamado, en acciones subjetivantes. Por ello se va construyendo una posibilidad de vivenciar experiencias culturales, a sujetos que habían sido excluidos del orden del derecho. Todo sujeto debería tener derecho a ser instituido y ampliar su universo cultural, es decir a ser sujeto de derecho, tener derecho al ejercicio del derecho y la ley, en sus aspectos simbólicos e históricos.

Como así también tener la posibilidad de un lugar en el otro, en otro que no absolutice y en esas condiciones el tejido social se hace soporte, trama de inscripción y red de circulación que propicia intercambios solidarios.

En dicho sentido, Pineau (2012) recupera la idea del derecho en relación a lo político y lo común para la construcción de una educación y una sociedad más justa. Lo común no como un punto de partida sino como un punto de llegada en lo que respecta al proceso de humanización. Entonces conviene seguir la propuesta del poeta cubano José Martí acerca de los derechos, *se tienen cuando se los ejerce*.

El próximo apartado trata la continuidad que se encuentra entre el trabajo de los Organismos de Derechos Humanos y la función de ciertas organizaciones sociales como el Centro Ecuménico Poriajhú.

Función de la organización social

Uno de los orígenes de los organismos de Derechos Humanos fue la falta de tercero de apelación, realidad en la que se encontraban los familiares, sin puertas que golpear en los momentos de la represión integral del genocidio. Cuando los afectados se agrupaban y organizaban constituían ellos mismos una instancia de apelación (Ulloa, 2012).

Al comienzo, los organismos de Derechos Humanos tenían poco poder efectivo, pero sí mucha fuerza para denunciar frente al mundo la situación en la cual eran víctimas ellos y los secuestrados, apuntando a interrumpir la impunidad. De manera simultánea demandaban justicia y castigo ante las instancias que se iban abriendo.

Una función importante de los organismos de Derechos Humanos que puede resultar ser una salida de la encerrona tanto a nivel concreto como a nivel emocional es impedir que los crímenes se secreteen, sostiene Ulloa (2012).

Los hechos se secretan como parte de la metodología de secuestro y desaparición. Ulloa (2012) emplea el término *secretar* en el sentido de una modalidad de la represión en la cual simultáneamente se busca mostrar y ocultar el crimen. Lo que configura algo así como un secreto a voces con el que la población convive, en tanto los secuestros son más o menos públicos, pero a la vez se clandestinizan. Es decir, hacen desaparecer a las víctimas y luego borran todo rastro. En ese secreto radica la gran eficacia de la metodología represiva.

Desde el psicoanálisis se ha estudiado esta situación mostrando como el secreto oculto del cual se dependen ciertos indicios tiende a promover el efecto siniestro, a la sombra de la renegación de los hechos, sin poder ocultar el temor y la parálisis que resultan de aquello que, siendo atroz, permanece semioculto. Ante esas situaciones Ulloa (2012) sostiene que se niega que se esté negando, como una defensa elemental de alguien que intenta ocultar lo temido, o tal vez pretenda ocultarse de aquello que lo atemoriza.

Es frecuente que alguien diga que ignoraba los crímenes cometidos durante la represión y que sólo después se enteró. Esta renegación persiste hoy como un efecto residual del periodo de las prácticas sociales genocidas. Si bien es cierto que pasado el periodo más cruento de la represión, se investigaron y pusieron en evidencia esos hechos, pero la formulación *yo ignoraba lo que sucedió* sigue teniendo cierta cuota de renegación, en tanto continúe ignorando porque se ignoraba tanto. El efecto de la renegación persiste de ese modo pronto a acrecentarse. Superar tanto la renegación como el efecto siniestro implica el difícil trance de enfrentar la tragedia que por permanecer semioculto, mantiene aún aunque atenuada, su eficacia.

Si la encerrona trágica mantiene a la víctima en una validez aguda que facilita la extorsión, “el efecto siniestro promueve una invalidez crónica, propicia a cualquier manipuleo político- cultural, además del económico” (Ulloa, 2012; p 121).

Se trata del procedimiento político de las desapariciones, la cual no fue solamente una maniobra represiva, ni fue dirigida fundamentalmente a los militantes *subversivos*. Más allá de eso les sirvió para implantar el terror y el silencio. El dictador Jorge Rafael Videla en un discurso decía: *no están ni muertos ni vivos, están desaparecidos*, por lo que no hay de qué hablar.

García Reinoso (2005), sostiene que ese procedimiento se extiende a toda la ciudadanía y que apuntó a *matar la muerte*. Hicieron desaparecer no sólo las vidas, los cuerpos, sino también la muerte; la muerte en cuanto núcleo de lo simbólico constituyente que se dirige a toda la población y apunta a la muerte subjetiva.

En ese sentido, el poder convoca a desaparecer las desapariciones, de ahí los eslóganes *yo no sabía, yo argentino, somos derechos y humanos*. García Reinoso (2005) plantea que a través del discurso común se cuela el discurso del poder que promete la unidad sobre la base de la desmentida, apelan a la pasividad y a borrar la función subjetiva, es decir buscan la construcción de un colectivo que sea complaciente o cómplice político.

No sólo las desapariciones son ofrecidas en sacrificio por las políticas del olvido, sino que la adhesión o la indiferencia dejan al ciudadano ciego, sordo y sin palabra propia. Por eso se borra como sujeto:

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

Pero en el espacio de saturación mortificante en la que cada uno tiene marcado su lugar, en esa inacción, las madres de plaza de mayo empiezan a caminar y a circular, es decir abren un espacio. La función de las madres es simbolizante dice García Reinoso (2005), y convoca a recuperar la memoria.

Interrumpen el silencio y el olvido para hacer oír una voz cuya inadecuación es la emergencia del saber del inconsciente que habita la ciudad, apagado por el discurso de la unidad y la omnipotencia. Esa irrupción logra decir algo de lo indecible para ser escuchado por quien quiera oír. Discurso *loco* (ya que así se las llamó a las madres, las locas de plaza de mayo), que dice la verdad y desafía la lógica del sentido común para hacerla estallar (García Reinoso, 2005).

Es necesario recuperar el valor de la palabra, la memoria, la verdad y la justicia, sino el riesgo es que retorne en lo real aquello que no pudo ser simbolizado, propone Gracia Reinoso (2005). Las madres rescataron el símbolo de la negación, al decir NO y de esa manera ayudaron a recuperar un margen de libertad.

Es en ese sentido que se piensa el trabajo de las organizaciones sociales. En tanto promueven espacios que funcionan como instancias de apelación y alojan problemáticas de sujetos que tienen sus derechos vulnerados. Ese alojar distintas problemáticas a través de los espacios socioeducativos no implica que necesariamente se resuelvan sino más bien que se pueda poner en tensión con otras instancias de las políticas de Estado.

Poriajhú surge en la década del noventa, como espacio de plena resistencia al avance de las políticas neoliberales que dejaron una terrible fragmentación social, con un atroz individualismo consumista y competitivo. El barrio Copello perseveraba en mantener su identidad de barrio trabajador en un contexto nacional en el que la precariedad cobraba un impulso exacerbado trazando nuevas directrices: riesgo laboral, flexibilidad en los contratos, evasión de compromisos financieros por parte de las empresas, entre otras, se convirtieron en una suerte de mal necesario al que las clases trabajadoras debían adaptarse para permanecer en el mercado laboral. Para muchos más, directamente el desempleo.

Esta situación generalizada tuvo como consecuencia el quiebre de las solidaridades tradicionales (sociales, laborales y políticas), la fragmentación cada vez mayor de las experiencias de los sujetos y la escasa posibilidad de proyectarse a futuro, ya que la vida se insertó en un horizonte signado por la inestabilidad y la incertidumbre.

Todo este proceso ya había tenido su preparación mucho tiempo atrás y a nivel regional latinoamericano, enhebrando con la historia de dictaduras militares,

democracias débiles y persecución extrema a las diversas formas de la organización popular.

En lo que respecta al vínculo entre el Estado y las organizaciones sociales, “el ordenamiento noventoso, (...) implicó una mirada de auxilio solidario, de reemplazo del Estado, de tercerización de las políticas sociales, de consigna clientelar” (Hoorn & Yovovich, 2015; p 35). Refugio estéril de la resistencia o rol de fiscalizador o tercerizador, eran los casilleros que la configuración económica y social les reservaban.

Estos lugares bien pueden justificarse desde el discurso de la responsabilidad comunitaria, pero si la apelación a la responsabilidad de la comunidad se da en el marco de un desentendimiento de parte del Estado de sus responsabilidades ¿cómo se sostiene esta apelación?

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

A partir del año 2003, se asiste a la configuración de un modelo de Estado que “recupera su rol como mediador privilegiado de la dinámica social. Restablece su protagonismo en la construcción de políticas públicas y transforma su capacidad de articulación con organizaciones y movimientos” (Hoorn & Yovovich, 2015; p 36). Esto modificó los modos de vinculación entre el Estado y las organizaciones sociales bajo formas inéditas, que contemplaban la construcción de una política pública participativa y una agenda social compartida, en el marco de una perspectiva de trabajo por la defensa y promoción de los derechos humanos.

La reivindicación de reclamos históricos de la comunidad organizada y la promoción del debate social trazan nuevas condiciones que desplazan a las organizaciones de sus lugares tradicionales respecto al Estado para formar parte activa en la construcción e implementación de políticas públicas en sus territorios, que produzcan condiciones más favorables para el reconocimiento, apropiación y ejercicio de los derechos.

En definitiva, el Estado es la referencia política de la sociedad y en esa revalidación asume el desafío de construir democracia con y para todos los sectores sociales. Una democracia que brinde la posibilidad de inclusión e igualdad del conjunto social. Lo que también implica la redistribución del poder, de las riquezas y *la redistribución de las palabras*, tal como lo planteo una referente del área de Economía del Trabajo en *Poriajhú*. De ese modo, el Estado demuestra permeabilidad a los reclamos históricos de la comunidad organizada democráticamente en serio.

Por eso conviene señalar la relevancia que se le otorga a las prácticas comunitarias, al tiempo que promueve condiciones para la construcción de una nueva experiencia cultural y política, en la que se puede reafirmar que lo público no es solo lo estatal ni lo gratuito sino fundamentalmente la búsqueda de la verdad, la memoria y la justicia.

Las organizaciones sociales y comunitarias pueden complementar la acción estatal pública de diferentes formas, entre las cuales se incluyen la participación en la

formulación e implementación de políticas públicas y socioeducativas. Como así también en el establecimiento de compromisos y metas, haciéndose corresponsables de la ejecución de algunos programas, proponiendo formas de seguimiento y colaborando en la construcción de conocimientos transferibles a otros sectores sociales (Dussel, 2016). Con el difícil objetivo de superar la fragmentación y dispersión que caracterizó a las organizaciones sociales en épocas anteriores.

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

Con respecto al rol del Estado, Koberwein (2012) analiza que es considerado como crucial, tanto en lo que refiere a la acción para revertir los efectos de las políticas neoliberales, como así también en la construcción de un proyecto. La idea implícita es que, con el Banco Popular de la Buena Fe, el Estado vuelve a estar cerca de la comunidad y promueve su participación en la construcción de la Nación.

En el Manual de Trabajo del *Banquito*, dichos objetivos aparecen expresados de la siguiente manera:

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

- a) entre los sectores populares (destinatarios y protagonistas del proceso)
- b) entre los sectores populares y las organizaciones comunitarias participantes
- c) entre los sectores populares y el Estado
- d) entre los sectores involucrados de nuestra patria (dimensión nacional), trabajar juntos por una "comunidad organizada": una comunidad que sea artífice de su propia historia, con sus miembros participando organizada y activamente en la transformación social. Fortalecer el nuevo rol del Estado en su papel de fuerte mediador y coordinador de programas y acciones con incidencia en el ámbito jurisdiccional del que es gobierno representativo.

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

Al explicitar cuáles son sus deberes y obligaciones, ya sea mediar y coordinar acciones que rechacen el asistencialismo y la dependencia, el proyecto del *Banquito* es entendido como una de esas acciones que se producen para intentar saldar una deuda pendiente en lo que refiere a la generación de trabajo digno y la participación ciudadana en la construcción del país. En ese sentido, Koberwein (2012) asevera que el Estado se construye como deudor y dador.

Desde el momento en que una persona presenta su proyecto para recibir un microcrédito está participando de la producción de esa idea del Estado. De esa manera va tomando forma también como práctica y experiencia temporal, así como en el espacio territorial que se expresa en los diferentes niveles de agregación grupal que se suceden a lo largo del tiempo (Koberwein, 2012). Desde las reuniones en la casa, los siete pasos, la semana de entrenamiento constituyendo la garantía solidaria, los encuentros en la vida de centro y los encuentros nacionales.

En dicho sentido surgió como autocrítica de una de las referentes de *Porijhú* el siguiente planteo a mediados del año 2016:

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

Finalmente, en el intento de promover condiciones para la apropiación y el ejercicio de los derechos en la vida de centro del *Banquito* en *Poriajhú*. Es decir, en el pasaje que implica entrar como un beneficiario individual, con *vergüenza, desconfianza y con la cabeza mirando al piso* hacia la posibilidad de que se forje el sujeto de derechos. Lo que implica *salir con dignidad* y con la frente alta mirando el horizonte. Horizonte que es posible visualizar y resignificar a través de las acciones solidarias, de la reciprocidad y la confiabilidad.

Justamente, en el pasaje del beneficio individual hacia el sujeto de derechos que se produce en la vida de centro se puede y necesariamente se debe problematizar e interrumpir las marcas del terror de la dictadura que se perpetúan mediante *la realización simbólica de las prácticas sociales genocidas* y siguen generando terribles efectos intimidatorios al renegar de la condición de ciudadanía de cada sujeto que habita la patria.

En la actualidad, con el triunfo de un gobierno neoliberal que en ningún momento habla de los derechos conquistados durante estos últimos años, a lo sumo pretenden establecer una falsa homologación con la igualdad de oportunidades. Derechos conquistados como producto de historias de luchas de distintas organizaciones y movimientos sociales que en muchos casos se lograron materializar a través de leyes y políticas públicas. Queda el intenso trabajo y desafío de seguir en el intento por interrumpir las sombras intimidatorias que deshumanizan y aíslan a los sujetos por un lado y por otro resignificar las políticas públicas que reconocieron derechos.

La resignificación de las prácticas solidarias, de cooperación, de reciprocidad que otorgan valor a la palabra implican una filiación con el mundo más justo que soñaron los 30.000 compañeros y compañeras que desaparecieron como víctimas del genocidio durante la última dictadura. Lo que conduce a pensar cierta articulación entre la justicia social y la salud mental como producción cultural, como variable política y como contrapoder (Ulloa, 2011).

En el siguiente capítulo, se aborda el momento de celebración y festejo que posibilitaron los 10 años de la entrega del primer microcrédito en la provincia de Santa Fe, a través del Centro Ecuménico *Poriajhú*. También, en ese encuentro se reflexionó acerca de los logros y dificultades de articular con una política de Estado, como es el Banco Popular de la Buena Fe. En ese sentido se pone en tensión la idea de *inclusión y derechos* muy en juego en este programa a partir de las adquisiciones autobiográficas de una emprendedora. Asimismo, se trabaja la construcción del documento colectivo que cerró esta experiencia con los referentes de la organización, las promotoras, los emprendedores y emprendedoras: *Las Narrativas del Banquito*.

Referencias bibliográficas

Bauman, Z. (1999). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona, España: Gesida.

- Bleichmar, S (2014). *Violencia social, violencia escolar: de la puesta de límites a la construcción de legalidades*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Centro de Publicaciones Educativas y Material Didáctico: Noveduc.
- Dussel, I. (2016). El rol de las organizaciones sociales en las políticas de inclusión socioeducativa (1991-2015). En: Faur, E. (2016) *Repensar la inclusión social: Políticas públicas y sociedad civil en la Argentina (1991- 2016)*, (p 85- 107). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Feierstein, D. (2011). *El genocidio como práctica social: Entre el nazismo y la experiencia argentina. Hacia un análisis del aniquilamiento como reorganizador de las relaciones sociales*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura Económica.
- Feierstein, D. (2012). *Memorias y representaciones: Sobre la elaboración del genocidio*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura Económica.
- Feierstein, D. (2015). *Juicios: Sobre la elaboración del genocidio II*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de cultura Económica.
- Fernández, A. (2011). *La atencionalidad atrapada: estudios sobre el desarrollo de la capacidad atencional*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Galende, E. (2015). *Conocimiento y prácticas de Salud Mental*. Ciudad autónoma de Buenos Aires, Argentina: Lugar.
- Gracia Reinoso, G. (2005) Relaciones del psicoanálisis con lo social y lo político. En: Major, R. (comp.) *Estados Generales del psicoanálisis. Perspectivas para el tercer Milenio* (p 125- 140). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Hinkelammert F. J. & Mora Jimenez, H. (2009). *Economía, sociedad y vida humana: Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Universidad Nacional de General Sarmiento. Buenos Aires, Argentina: Altamira.
- Horn, L. & Yovovich, J. P. (2015). Estado, educación y organizaciones sociales: subjetividades de una relación entrañable. En: *Estudiar es tu derecho: Los espacios socioeducativos en las organizaciones comunitarias* (pp.33-41). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Ministerio de Educación de la Nación.
- Koberwein, A. (2012). El estado como categoría nativa: trabajo, territorio y proyecto nacional. Revista Scielo. Recuperado de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942012000200003
- Klainer, R.; López, D.; Piera, V. (1988): *Aprender con los chicos: propuesta para una tarea docente fundada en los derechos humanos*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos.
- Montero, M. (2006). *Hacer para transformar: El método en la psicología comunitaria*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Murillo, S. (2004). El nuevo Pacto Social, la criminalización de los movimientos sociales y la "ideología de la seguridad". *Debates: Criminalización social e "inseguridad"*, 14(5), 260-273. Osal. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/osal/osal14/D14Murillo.pdf>
- Murillo, S. (2008). *Colonizar el dolor: La interpelación ideológica del Banco Mundial en América Latina. El caso argentino desde Blumberg a Cromañón*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Murillo, S. (2012). Hobbes, Kelsen, Schmitt, Foucault: ley y poderes, una relación crítica. En: *Nuevo Itinerario: Revista Digital de Filosofía*, 7(7), 1-24 Resistencia,

- Chaco, Argentina. Recuperado de :
<http://hum.unne.edu.ar/revistas/itinerario/revista7/articulo06.pdf>
- Piaget, J. (1984) *El criterio moral en el niño*. Barcelona, España: Martínez Roca.
- Pineau, P. (2012). Formatos Escolares: tradiciones y variaciones. En: Seminario Interno DNPS: *Problemas, estrategias y discursos sobre las Políticas Socioeducativas* (pp. 47-67). Buenos Aires, Argentina: Ministerio de Educación de la Nación.
- Rinesi, E. (2016). La educación como derecho: Notas sobre inclusión y calidad. En: Brener, G. & Galli, G. (comps). *Inclusión y calidad como políticas educativas de Estado: O el mérito como opción única de mercado* (19-32). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Asociación Educacionista Argentina Editorial Stella.
- Stolkiner, A. (2015). EL enfoque de derechos en salud y las prácticas en salud mental. En: Calmels, J. (et. al) *Experiencias en salud mental y derechos humanos: Aportes desde la política pública* (p 17- 28). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. Secretaría de Derechos Humanos.
- Tollo, M. (enero-febrero, 2017). Psicoanálisis: De la Institución al Movimiento. En Periódico Mensual *Actualidad Psicológica*; 42(459),14-17.
- Ulloa, F. (1999). Sociedad y crueldad. *Seminario Internacional La escuela media hoy: Desafíos, debates, perspectivas*. Córdoba, Argentina: Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación. Recuperado de :
http://www.me.gov.ar/curriform/publica/huerta_ulloa.pdf
- Ulloa, F. (2000). Una perspectiva metapsicológica de la crueldad. En *Espacios temáticos: Estados generales del psicoanálisis*. Barcelona, España. Recuperado de: <http://www.psicomundo.com/foros/egp/crueldad.htm>
- Ulloa, F. (2001). Enfoque metapsicológico de la crueldad como disposición latente en todo sujeto: (Matar con la indiferencia). En Percia, M. (Comp.). *El ensayo como clínica de la subjetividad* (163-168). Buenos Aires, Argentina: Lugar Editorial.
- Ulloa, F. (2007). Ternura, numerosidad social e insurgencias. En Amarante, P. *Subjetivaciones, clínicas, insurgencia: 30 años de lucha* (157-168). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Ediciones Madres de Plaza de Mayo.
- Ulloa, F. O. (2011). *Salud ele-Mental: Con toda la mar detrás*. Buenos Aires, Argentina: Libros del Zorzal.
- Ulloa, F. O. (2012). *Novela clínica psicoanalítica: Historial de una práctica*. Buenos Aires, Argentina: Libros del Zorzal.
- Winnicott, D. (2009). *El hogar, nuestro punto de partida: Ensayos de un psicoanalista*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.