

## **La cuestión de lo político y los conocimientos situados entre el dar, recibir y devolver un microcrédito. La experiencia del Banco Popular de la Buena Fe en el Centro Ecuménico Poriajhú.**

Sebastián Vera.

Cita:

Sebastián Vera (2019). *La cuestión de lo político y los conocimientos situados entre el dar, recibir y devolver un microcrédito. La experiencia del Banco Popular de la Buena Fe en el Centro Ecuménico Poriajhú. XIII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-023/103>

Las cuestiones de la Sociología y la Sociología en cuestión

XIII Jornadas de Sociología

Eje 2. Mesa 29. *Debates en torno a la economía popular: resistencias, conquistas y nuevas formas de organizar el proceso de trabajo.*

Coordinador: Alexandre Roig

**Título de la ponencia: La cuestión de lo político y los conocimientos situados entre el dar, recibir y devolver un microcrédito. La experiencia del Banco Popular de la Buena Fe en el Centro Ecuménico Poriajhú.**

Autor: Sebastián Vera

Mail: [yojansebastian@hotmail.com](mailto:yojansebastian@hotmail.com)

Institución: Facultad de Psicología, UNR.

Resumen Ponencia:

En esta ponencia se abordan distintas teorizaciones en torno al Banco Popular de la Buena Fe (BPBF). Se hace énfasis en la categoría de *confianza* como expresión de las relaciones sociales entre los distintos actores que participan del BPBF en el intervalo de tiempo que media en el intercambio: entre el dar, el recibir y el devolver el microcrédito (Doudtchitzky y Koberwein, 2010).

El BPBF es un programa formulado y gestionado por el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación que articula con organizaciones sociales, a las que entrega fondos para que brinden microcréditos con garantía grupal solidaria de palabra empeñada. La experiencia se enmarca desde las Epistemologías del Sur y se vincula con las *producciones narrativas*, los conocimientos situados y las *cronotopías culturales*.

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

## **Teorizaciones acerca del Banco Popular de la Buena Fe: La vida de centro**

El BPBF es un programa formulado y gestionado por el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación (en adelante MDSN) que articula con organizaciones sociales, a las que entrega fondos para que brinden microcréditos con garantía grupal solidaria de palabra empeñada, apuntando a recuperar la confianza a partir del trabajo. El BPBF procura recuperar la inversión para trabajar en confianza cooperativa y responsabilidad contable-financiera. Desde el año 2002 se desarrolla en 18 provincias y en el 2005 comenzó a implementarse en Santa Fe.

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

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

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

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

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

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

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

## **Las Epistemologías del Sur**

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

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

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

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

Las Epistemologías del Sur son profundamente históricas, pero se parte de otras historias que no son precisamente la historia universal de Occidente. Hay otras historias más allá de la historia de Occidente, y esas historias son las que constituyen el trabajo presente y futuro de las

Epistemologías del Sur. Por un lado, se habla de un trabajo teórico-empírico sobre el presente, esto es, el presente como un pasado incompleto. El procedimiento para ello es la *sociología de las ausencias* (De Sousa Santos, 2005). Pero, por otro lado, también se plantea un trabajo teórico-empírico sobre el futuro, esto es, sobre el presente incumplido, en su momento de incumplimiento, ese es el futuro. De hecho, se actúa siempre en el presente, nunca en el futuro, y por eso se produce la forma de incumplimiento, la cual es activada en las Epistemologías del Sur a través de la *sociología de las emergencias*. En dicho sentido, se pueden sostener dos procedimientos centrales de las Epistemologías del Sur: *la sociología de las ausencias* y *la sociología de las emergencias*.

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

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

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

Esta crisis se puede abordar desde cuatro áreas. La primera concierne al hecho de que se vive un tiempo de preguntas fuertes y respuestas débiles. Ante la fuerte pregunta ¿es justo este

mundo? Las respuestas disponibles no parecen convincentes. Se vinculan con los derechos humanos, democracia, el desarrollo, es decir, estos son los conceptos que se deben utilizar pero sin obviar que también fueron los conceptos que impidieron una alternativa real al capitalismo. Durante mucho tiempo los derechos humanos constituyeron un argumento importante en la Guerra Fría, y no precisamente para fomentar la emancipación, sino para impedirla. Otro tanto ocurrió con la idea de democracia y desarrollo. ¿Para qué ha existido la palabra desarrollo? Para que la gran mayoría de los pueblos del mundo sean considerados, de un día para otro, subdesarrollados. La palabra *desarrollo* fue creada para generar ese efecto. Y ¿por qué se consideran subdesarrollados? no es solamente por su economía, ya que se consideran también subdesarrolladas sus instituciones, sus leyes y sus costumbres (De Sousa Santos, 2009).

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

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

La cuarta área se articula con la relación fantasmal entre la teoría y la práctica. La idea es la siguiente, la teoría crítica ha propuesto una serie de alternativas con sujetos históricos conocidos. Pero quienes han producido cambios progresistas, en los tiempos más recientes, fueron los grupos

sociales totalmente invisibles para la teoría crítica eurocéntrica, a saber, las mujeres, los pueblos originarios, los campesinos, los gays, lesbianas y los desempleados.

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

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

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

En dicho sentido, es imprescindible desarrollar las siguientes preguntas en cualquier universidad *¿Qué espacios se dejan para estudiar, acompañar, sistematizar y conceptualizar a las economías solidarias, populares o sociales?* La respuesta es *demasiado poco* (De Sousa Santos, 2009). Pero si se observa el mundo, si se amplía la perspectiva en el horizonte, se puede apreciar que existen diversas formas de organizar la economía en el ámbito mundial practicadas por la gran mayoría de la población, que vive a partir de otras formas económicas, aunque estas estén sujetas directa o indirectamente a la dominación capitalista. El capitalismo es la forma más dominante, pero

ello no excluye del todo las otras formas de organización económica existentes. Por eso, es interesante que se puedan valorizar y ampliar, hecho que lamentablemente no suele acontecer. Así, hay que reconocer, que no es que se necesite alternativas, sino que hace falta un pensamiento alternativo de alternativas.

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

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

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

### **Conocimientos situados y cronotopías culturales**

Uno de los aportes feministas al objetivismo científico fue *situarlo*, es decir, explicitar la operación ideológica que supone esgrimir la idea de objetividad en la ciencia. Haraway (1995) sostiene que es desde las marcas en el cuerpo de las mujeres que se construye una posición no objetiva e interesada, ya que muchas veces se les prohíbe tener un cuerpo o un punto de vista en cualquier discusión. Consecuente con esa idea, plantea que el conocimiento objetivo que *ellos* postulan, haciendo referencia al punto de vista masculinista, es un conocimiento desencarnado. Incluso, no tiene cuerpo, no tiene tiempo ni espacio. *Ellas* en cambio, no pueden conocer objetivamente porque tienen cuerpo, por eso conocen, sienten y piensan desde la sesgada y parcial subjetividad. Si bien, habla del cuerpo femenino, también hace referencia a cualquier otro cuerpo

que pretenda escapar de la posición objetivista y patriarcal. A través de la perspectiva parcial, se intenta una visión objetiva. Ello no significa acordar con el relativismo. Haraway (1995) sugiere que el relativismo absoluto también es un gesto colonizador que unifica la experiencia del desconocimiento tanto como el objetivismo lo hace con el objetivismo pleno. Por eso, no elimina la noción de objetividad, sino que pretende resemantizarla.

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

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

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

Esa disponibilidad a la escucha promueve condiciones para problematizar la *burocratización del pensamiento* (Freire, 2009). Eso mismo permite interrumpir las respuestas mecánicas que a nivel institucional intimidan, mortifican y posicionan desde la resignación ante situaciones

consideradas fatalmente como inmodificables. De ahí que algo sucede porque tiene que suceder de la manera en que sucede. De ese modo se entiende y vivencia la historia como *determinismo* y no como *posibilidad*. El universo neoliberal proclama la muerte de la historia, que en última instancia significa la muerte de la utopía y de los sueños, lo cual refuerza el mecanismo de cercenamiento de los derechos.

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

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

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

eje puesto en la liberación. Desde la perspectiva de Haraway (1995) la búsqueda de conocimientos para la liberación implica construir mundos menos organizados por la dominación patriarcal y colonial.

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

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

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

No obstante, la resistencia y lucha no siempre llevan a buen puerto. En primer lugar, para alcanzarlo, es necesario *estar afectado*, es decir ser afecto por ejemplo a desplegar la propia práctica en campos que se presentan en condiciones adversas. Para así encontrar y crear en las *situaciones límites* la posibilidad de construir lo *inédito viable*. Desde la perspectiva freireana, los hombres y las mujeres pueden llegar a conocer sus condicionamientos en torno al ejercicio de los derechos. Así, en lo íntimo, en lo personal y social se encuentran obstáculos que es preciso atravesar. La percepción crítica de la *situación límite* implica reflexión y comprensión de esos obstáculos para poder sentir el malestar y los padecimientos que provocan sufrimiento. Entonces, cuando las

*situaciones límites* pasan a ser un *percibido destacado*, se siente la saludable y vital necesidad de actuar y descubrir lo *inédito viable*. De modo que, lo *inédito viable* es una alternativa inédita no conocida ni vivida pero ya pensada y a partir de lo *percibido destacado* empieza la experiencia en la que esa alternativa se podrá materializar en las situaciones concretas.

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

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

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

### **A modo de cierre**

Para finalizar esta ponencia, se propone articular la noción de *cronotopía cultural* (Arán, 2016) con las políticas sociales, a partir del proceso que se puede establecer entre la producción de

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

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

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

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

## Referencias bibliográficas

- Arán, P. (2016). *La herencia de Bajtin: Reflexiones y migraciones*. Córdoba, Argentina: Centro de Estudios Avanzados.
- Balbi, F. A. (2010). Prólogo: Obligación moral y relaciones personales en la producción social del Estado. En: Doudtchitzky, S. & Koberwein, A. (2010). *El microcrédito como política social y como proyecto político: Confianza, participación y compromiso en el Banco Popular de la Buena Fe*. Buenos Aires, Argentina: Antropofagia.
- Banco Popular de la Buena Fe (2010). Manual de trabajo: Hacia un proyecto Nacional y Popular. Comisión Nacional de microcrédito, Secretaría de Economía Social, Ministerio de Desarrollo Social de Nación, Argentina.
- De Sousa Santos, B. (2002) Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista crítica de ciencias Sociais*, 6(3), 237-280.
- (2003). Poderá o direito ser emancipatório? *Revista crítica de ciencias Sociais*, 6(5) 3-76.
- (2004) *Reinventar la democracia: Reinventar el Estado*. Quito, Ecuador: Abya-Yala Ediciones.
- (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid, España: Trotta.
- (2008). El Foro Social Mundial y la Izquierda Global. *El Viejo Topo*. 240(5)39-62.
- (2009). Una epistemología del sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social. México: Siglo XXI/ CLACSO.
- (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo, Uruguay: Ediciones Trilce.
- Doudtchitzky, S. & Koberwein, A. (2010). *El microcrédito como política social y como proyecto político: confianza, participación y compromiso en el Banco Popular de la Buena Fe*. Buenos Aires, Argentina: Antropofagia.
- Doudtchitzky, S. (2010). (2010). Producción y circulación de valores en una política social de microcréditos: El gusto por pagar. En: Doudtchitzky, S. & Koberwein, A. (2010). *El microcrédito como política social y como proyecto político: confianza, participación y compromiso en el Banco Popular de la Buena Fe* (pp. 31-143). Buenos Aires, Argentina: Antropofagia.
- Fernández, A. (2011). (2011). *La atencionalidad atrapada: estudios sobre el desarrollo de la capacidad atencional*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Figari, C. (2010). Conocimiento situado y técnicas amorosas de la ciencia: Tópicos de epistemología crítica. Mimeo. Recuperado de [https://epistemologiascriticas.files.wordpress.com/2011/05/figari\\_conoc-situado.pdf](https://epistemologiascriticas.files.wordpress.com/2011/05/figari_conoc-situado.pdf)

- Freire, P. (2009). *Pedagogía de la autonomía: Saberes necesarios para la práctica educativa*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Guareschi, P. A. & Veronese M. V. (2009). Porque trabalhar com economia solidaria na psicologia Social? *Revista PsicoY* 40(1) 94-101
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, ciborgs y mujeres: La reinvencción de la naturaleza*. Madrid, España: Cátedra.
- Koberwein, A. (2010). Producción y circulación de valores en una política social de microcréditos: participación, compromiso y adhesión. En: Doudtchitzky, S. & Koberwein, A. (2010). *El microcrédito como política social y como proyecto político: confianza, participación y compromiso en el Banco Popular de la Buena Fe* (pp.145-272). Buenos Aires, Argentina: Antropofagia.
- (2012). *Microcrédito, relaciones personalizadas, economía y política: el crédito para los pobres, de Bangladesh a la Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Antropofagia.
- Kristeva, J. (2004). *Semiótica I*. Madrid, España: Fundamentos.
- Sistematización de las prácticas del Banco Popular de la Buena Fe (2008). *De vuelta en pie: 2002 al 2007*. Ministerio de Desarrollo Social de Nación, Argentina.
- Ulloa, F. (2011). *Salud ele-Mental: Con toda la mar detrás*. Buenos Aires, Argentina: Libros del Zorzal.
- Veronese, M.V. (2004). *A psicología no transição paradigmática: um estudo sobre trabalho na economia solidária*. Tese de doutorado em Psicologia. Porto Alegre, Brasil: Pontificia Universidade Católica do Río Grande do Sul.
- (2005a). Análise de um empreendimento de economia solidária sob a ótica da sociología das ausencias e das emergencias. *Ciencias Sociais Unisinos*, 41(2) 89-99.
- (2005b). Possibilidades solidárias e emancipatórias do trabalho: Campo fértil para a prática da psicología social crítica. *Psicología e Sociedade*, 17(2) 58-69.
- & Carvalho M. L. (2006). A emergencia de cosmovisoes relacionais. *Civitas - Revista de Ciencias Sociais*, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil, 6(2)169-194.
- (2008). *Psicología social e economia solidária*. San Pablo, Brasil: Idéias e Letras.

